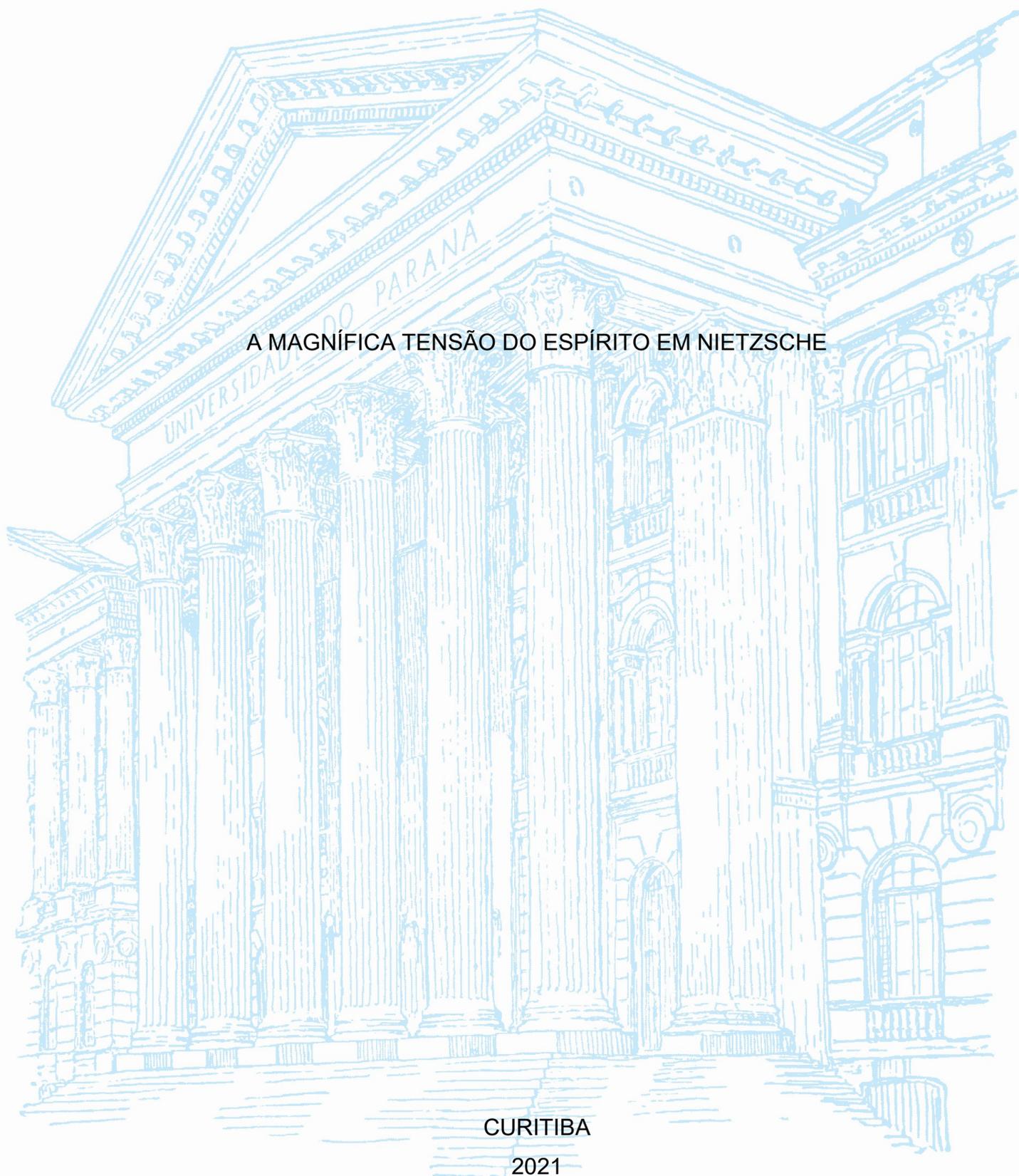


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

THAISE DIAS ALVES

A MAGNÍFICA TENSÃO DO ESPÍRITO EM NIETZSCHE



CURITIBA

2021

THAISE DIAS ALVES

A MAGNÍFICA TENSÃO DO ESPÍRITO EM NIETZSCHE

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciência Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Alves, Thaise Dias

A magnífica tensão do espírito em Nietzsche. / Thaise Dias Alves. – Curitiba,  
2021.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade  
Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

1. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 – Crítica e interpretação. 2. Moral – Filosofia.  
3. Valores. 4. Ciência política. I. Paschoal. Antonio Edmilson, 1963-. II. Título.

CDD – 193

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **THAISE DIAS ALVES** intitulada: **A magnífica tensão do espírito em Nietzsche**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 27 de Maio de 2021.

Assinatura Eletrônica

07/06/2021 10:33:30.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

06/06/2021 19:38:46.0

MAICON REUS ENGLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

06/06/2021 21:50:36.0

CLADEMIR LUÍS ARALDI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

Assinatura Eletrônica

17/06/2021 20:23:56.0

JEAN GABRIEL CASTRO DA COSTA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

14/06/2021 16:33:25.0

ADRIANA DELBO LOPES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Edmilson Paschoal, por todo o conhecimento, paciência, orientação, compreensão e amizade. Foi a realização de um sonho entrar no doutorado e ser orientada por umas das maiores referências nos estudos de Nietzsche dentro e fora do país. Ao grupo de estudos nietzschiano da UFPR, pelos debates sempre profícuos. Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pelas resoluções e auxílios ao longo do doutorado.

À minha mãe, Maria Gleni Dias de Freitas, uma mulher maravilhosa, que sempre fez de tudo para me ver feliz e prosperando. Ao meu incrível companheiro, Alessandro Araújo Oliveira Melegari, por todo o amor e a habilidade de saber me confortar e pela imensa paciência para estar ao meu lado, mesmo nos momentos mais difíceis. À memória de meu pai, Miguel Rubens Alves, que não teve a oportunidade de ver isso acontecer, mas que sempre colaborou e apoiou meus sonhos como pôde.

À Capes, cujo fomento foi crucial para a elaboração desta tese.

Aos mestres que tive a sorte de conhecer ao longo das instituições que passei. Aos membros da banca de qualificação, os professores Jean Castro e Maicon Reus Engler, que enriqueceram meu trabalho com suas leituras atentas. Aos meus queridos amigos que proporcionaram carinho, boas risadas, conforto, troca de saberes e experiência. Ao revisor da tese, pela amizade, comprometimento e conhecimento técnico.

## RESUMO

A tarefa do presente trabalho consiste em empreender um estudo exegético sobre o *corpus* nietzschiano, apresentando o termo tensão e suas inflexões conceituais como parte importante de uma hierarquia (*Rangordnung*) de valores e metas. Argumenta-se que as economias tensionais de poder seriam particularmente efetivas para a coordenação, reorganização e produção de valores e metas eminentes em Nietzsche. Entre os escritos do filósofo, a *Spannung* opera, no mínimo, em duplo sentido: por um lado, como instrumento de crítica à cultura, à moral e à metafísica, e por outro, como ruptura aos limites impostos pelo dogmatismo moderno e sua aceitabilidade moral, ao proporcionar experimentos e novos pensamentos reconsiderando polos aparentemente opostos. Em outras palavras, é pelo fato de não aceitar a divisão metafísica de mundo ou procurar a essência universal e o substrato de ser, que Nietzsche repensa os processos constantes, efetivos e relacionais a partir de conflitos (*Wettkämpfe*) internos e externos ao homem. De forma conceitual, nesta tese analisa-se i) o diálogo da *Spannung* com o termo grego *agōn* no primeiro período, observando ii) como o termo oscila e gera determinados efeitos em distintas economias vitais ao longo do segundo período, iii) além de compreender a natureza da ideia de tensão para a noção de espírito ou do “eu” que, na visão nietzschiana, deixa de ser um substrato e torna-se o resultado de uma complexa organização tensional. Partindo de tal panorama, é possível perceber que a tensão atravessa o plano crítico conceitual epistemológico, hermenêutico, cultural e político de Nietzsche, merecendo, assim, uma análise que reúna e discuta o termo de forma filosófica.

**Palavras-chave:** Tensão. Política. Agōn. Valores. Crítica à moral.

## ABSTRACT

The task of the present work consists of undertaking an exegetical study of the Nietzschean *corpus*, presenting the term tension and its conceptual inflections as an important part of a hierarchy (*Rangordnung*) of values and goals. It is argued that tension economies of power would be particularly effective for the coordination, reorganization and production of values and eminent goals in Nietzsche. Among the philosopher's writings, *Spannung* operates, at least, in a double sense: on the one hand, as an instrument of criticism of culture, morals and metaphysics, and on the other, as a breach of the limits imposed by modern dogmatism and its moral acceptability, by providing experiments and new thoughts and reconsidering apparently opposite poles. In other words, it is because Nietzsche does not accept the metaphysical division of the world or seeks the universal essence and the substratum of being that he rethinks constant, effective and relational processes based on conflicts (*Wettkämpfe*) internal and external to man, and also, the effects of the "magnificent tension of the spirit", a metaphor that will appear in 1886, in *Jenseits von Gut und Böse*. Conceptually, this thesis analyzes i) *Spannung's* dialogue with the Greek term *agōn* in the first period, observing ii) how the term oscillates and generates certain effects in different vital economies throughout the second period, iii) in addition to understanding the nature of the idea of tension for the notion of spirit or of the "I" which, in the Nietzschean view, ceases to be a substrate and becomes the result of a complex tension organization in its last phase. Starting from this panorama, it is possible to perceive that the tension crosses Nietzsche's epistemological, hermeneutic, cultural and political critical conceptual plane, thus deserving an analysis that brings together and discusses the term in a philosophical way.

**Keywords:** Tension. Policy. Agōn. Values. Criticism of morals.

## LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

Para citar os escritos de Nietzsche, optamos pela convenção estabelecida pela revista *Estudos Nietzsche*, publicada pelo Grupo de Trabalho Nietzsche (GT – Nietzsche), da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

### Obras de Nietzsche<sup>1</sup>

NT	-	O nascimento da tragédia
CE	-	Considerações extemporâneas
DS	-	David Strauss o confessor e o escritor
HV	-	Da utilidade e desvantagem da história para a vida
SE	-	Schopenhauer como educador
WB	-	Richard Wagner em Bayreuth
HH I	-	Humano, demasiado humano I
HH II	-	Humano, demasiado humano II
OS	-	Miscelânea de opiniões e sentenças
AS	-	O andarilho e sua sombra
A	-	Aurora
GC	-	A gaia ciência
ZA	-	Assim falou Zaratustra
BM	-	Além do bem e do mal
GM	-	Genealogia da moral
CW	-	O caso Wagner
CI	-	Crepúsculo dos ídolos
NW	-	Nietzsche contra Wagner
EH	-	Ecce homo
AC	-	O Anticristo
DD	-	Ditirambos de Dionísio

### Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos

DM	-	O drama musical grego
----	---	-----------------------

---

<sup>1</sup> O cotejo com o texto original em alemão foi feito por meio do site “Nietzsche source” ([www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)), que permite o acesso integral à obra do filósofo.

ITS	-	Introdução à tragédia de Sófocles
ST	-	Sócrates e a tragédia
VD	-	A visão dionisiaca de mundo
NP	-	O nascimento do pensamento trágico
OF	-	Origem e finalidade da tragédia
ST	-	Sócrates e a tragédia grega
IE	-	Sobre o futuro de nossas instituições de ensino
CP	-	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
AN	-	Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “no novo Reich”
FT	-	A Filosofia na era trágica dos gregos
VM	-	Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral
EA	-	Exortação aos alemães
IM	-	Idílios de Messina
BA	-	“Brincadeira, astúcia e vingança”

#### **Abreviaturas das edições citadas de Nietzsche**

KSA - Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hg. G. Colli und M. Montinari, München 1980.

- Tanto no caso das obras de Nietzsche quanto dos opúsculos, segue-se, após as siglas, o nome de parte da obra, quando for o caso, ou então, seu número em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo, conforme a ocorrência, em algarismos arábicos, separados sem uso de vírgula. Por exemplo: (BM 36).
- Fragmentos póstumos e anotações. As citações de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche trazem a abreviatura [FP] Fragmento póstumo, seguida da indicação do ano e do número do fragmento. Por exemplo: (FP de 1888 14[79]).
- Todas as citações das obras publicadas de Nietzsche em português, salvo indicação contrária, remetem às traduções de Paulo César de Souza, publicadas pela Companhia das Letras. Por exemplo: (HH II 131, p. 64, trad. de Paulo César de Souza)

Alguns textos de Nietzsche serão citados segundo a *Digitale kritische Gesamtausgabe*, a versão digital da edição crítica alemã das obras completas de Nietzsche editadas por G. Colli e M. Montinari, disponível na rede ([www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)), e editada por Paolo D'Iorio. As referências da *Digitale kritische Gesamtausgabe* são precedidas pela letra “e” de elektronische. Cada referência indica a obra, a parte e a seção da obra – ou, no que diz respeito ao espólio, o ano do fragmento póstumo e o número que o identifica. Por exemplo: eKGWB/GM.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>1 A ESCRITA DE NIETZSCHE ENQUANTO TENSÃO (SPANNUNG)</b>	24
1.1 A LINGUAGEM COMO TENSÃO EM NIETZSCHE	25
1.2 NIETZSCHE E A TENSÃO ENTRE SEUS LEITORES E SUAS LEITURAS	35
<b>2. UMA FILOLOGIA TENSIONAL COMO FIO CONDUTOR?</b>	46
2.1 A FILOLOGIA COMO ARMA DE POLEMIZAÇÃO	46
2.2 A TENSÃO DE ZARATUSTRA: ENTRE AFORISMOS E DITIRAMBOS	56
2.3 O RETORNO AO TEXTO <i>HOMO NATURA</i>	59
2.4 A TENSÃO ENTRE INTERPRETAÇÃO [ <i>INTERPRETATION</i> ] E <i>EPHEXIS</i>	70
<b>3 TENSÃO COMO AGONISMO</b>	78
3.1 A ECONOMIA DE VALORES AGONÍSTICOS E A CIRCULAÇÃO DE PODER	78
3.2 AS ERÍNIAS E AS TIPOLOGIAS DA DISPUTA	88
3.3 O RETORNO CONTEMPORÂNEO AO PROBLEMA DO AGÔN.	105
3.4 A TENSÃO EM <i>A FILOSOFIA NA ÉPOCA TRÁGICA DOS GREGOS</i>	112
3.5 NIETZSCHE LEITOR DE HERÁCLITO: ENTRE A TENSÃO DOS CONTRÁRIOS E A COSMOLOGIA AGONÍSTICA	124
<b>4 A TENSÃO ENTRE APOLO E DIONÍSIO</b>	138
4.1 A RELAÇÃO ENTRE O AGÔN E O TRÁGICO	138
4.1.1 O resgate dos efeitos tensionais da tragédia	144
4.2 SCHOPENHAUER: RESIGNAÇÃO E TENSÃO	155
4.3 EM DIREÇÃO A UM SÓCRATES QUE FAZ MÚSICA	161
<b>5 PROXIMIDADES E AFASTAMENTOS DO CONCEITO DE TENSÃO</b>	171
5.1 A TENSÃO NO CÁLCULO DO AGIR E DO QUERER HUMANO.	171
5.2 O PERIGO GERAL DE UMA SUPEREXCITAÇÃO	184
5.3 A CONSTITUIÇÃO DA MORAL A PARTIR DAS TENSÕES	206
5.4 A JUSTA TENSÃO E HARMONIA DA ALMA	221
<b>6 A MÁXIMA TENSÃO COMO DIAGNÓSTICO</b>	233
6.1 A TENSÃO ENTRE A PEQUENA E A GRANDE SAÚDE	233
6.2 A MAGNÍFICA TENSÃO DO ESPÍRITO	250
6.3 <i>AS KRIEGS-PRAXIS</i>	266

<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	.	.	.	.	.	.	275
	<b>REFERÊNCIAS</b>	.	.	.	.	.	.	281

## INTRODUÇÃO

No centro dos temas nietzschianos há sempre uma tensão (*Spannung*) que opera, seja quando Nietzsche aborda o problema da moral e da arte<sup>2</sup>, seja em suas críticas à metafísica<sup>3</sup> e à racionalidade em sua acepção idealista<sup>4</sup>. Neste sentido, qualquer redução a uma posição estanque de sua filosofia ocorre como algo indesejável, pois ele retira sua força exatamente dessa tensionalidade entre os extremos, impedindo que o pensamento se detenha entre paredes conceituais, ou então, que se perca na pura imediatez, para logo retornar enquanto problema. De fato, a concepção de tensão já recebeu destaque nas interpretações de hipóteses exaustivamente exploradas, como a trágica na juventude, ou da *vontade de poder* na maturidade. Contudo, tratando-se da *Spannung* em termos filosóficos, o assunto

---

<sup>2</sup> No § 12 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aborda a renúncia da tensão como um problema: “O prólogo euripídiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista. Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo do drama de Eurípides. Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer – isso um autor teatral moderno tacharia de renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão. De fato, sabe-se tudo o que vai ocorrer. Quem vai querer esperar que ocorra realmente? – Mesmo porque, no caso, não se verifica absolutamente a excitante relação de um sonho vaticinador com uma realidade que apresentará mais tarde” (NT, § 12, p. 77-78). Ainda no primeiro período, Nietzsche afirma, em seu texto de 1876, “Wagner em Bayreuth”: “Quanto mais difícil se torna o conhecimento das leis da vida, tanto mais ardente desejamos a aparência daquela simplificação, mesmo que somente por um instante, e tanto maior se torna a tensão entre o conhecimento geral das coisas e a capacidade espiritual-moral do indivíduo. A arte está aí *para que o arco não se rompa*” (WB, § 4, p. 66-67).

<sup>3</sup> Em *Humano, demasiado humano I*, no aforismo 130, “Sobrevivência do culto religioso no coração”, Nietzsche constata uma tensão insuportável na modernidade, imposta pela metafísica cristã: “Uma igreja que treme com profundos sons; apelos surdos, regulares, contidos, de uma hoste de padres que involuntariamente transmitem à comunidade sua própria tensão e a mantém numa escuta quase angustiante, como se um milagre estivesse a ponto de ocorrer; a atmosfera de uma arquitetura que, sendo a habitação de uma divindade, se estende até o indefinido, e em todos os espaços escuros faz temer a presença dessa divindade” (HH I 130, p. 92). Uma tensão que aparece em *Humano, demasiado humano II* como aquela que deve ser rompida: “[...] dolorosa tensão: compreendemos que o arco *tem* de se romper, e que a assim chamada composição inorgânica, coberta e mascarada dos mais maravilhosos meios de expressão – o estilo barroco do asianismo, no caso –, foi uma necessidade e quase benéfico” (HH II 131, p. 64).

<sup>4</sup> Ao longo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche resgata a ideia de tensão como necessária para alcançar uma profundidade ainda não vista nas filosofias idealistas, racionalistas e dogmáticas. Descreve no prólogo da obra: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra; com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática – a qual pôde realmente conseguir, com ajuda da liberdade de imprensa e da leitura de jornais, que o espírito não mais sentisse facilmente a si mesmo necessidade (Os alemães inventaram a pólvora – todo o respeito! –, mas ficaram novamente quites: inventaram a imprensa)” (BM, Prólogo, p. 8). Ainda sobre o tema, cf. BM: 19, 199, 225 e 262.

permanece praticamente intocável por parte dos comentadores. Atendo-se a essa lacuna interpretativa, a tarefa do presente trabalho consiste em empreender um estudo exegético sobre o *corpus* nietzschiano, apresentando a noção de tensão como capital para a compreensão da filosofia de Nietzsche. Noção que se vincula a uma hierarquia (*Rangordnung*) de valores e metas<sup>5</sup>. Argumenta-se que as economias tensionais de poder seriam particularmente efetivas para a coordenação, reorganização e produção de valores e metas eminentes<sup>6</sup>.

Entre os escritos do filósofo, a tensão opera, no mínimo, em duplo registro: por um lado, como instrumento de crítica à cultura, à moral e à metafísica; por outro, rompendo com os limites impostos pelo dogmatismo moderno e sua aceitabilidade moral, ao proporcionar experimentos e novos pensamentos, reconsiderando polos aparentemente opostos. Em outras palavras, é pelo fato de não aceitar a divisão metafísica de mundo, tampouco procurar a essência universal e o substrato de ser, que Nietzsche repensa os processos constantes, efetivos e relacionais a partir de conflitos (*Wettkämpfe*) internos e externos ao homem, bem como os efeitos da “magnífica tensão do espírito”<sup>7</sup>, metáfora que aparecerá em 1886, em *Além do bem e do mal*.

A metáfora “*Eine prachtvolle Spannung des Geistes*”, que aparecerá no prólogo de *Além do bem e do mal*, considera uma questão central que atravessará toda a produção textual nietzschiana: quais são os efeitos da tensão sobre aqueles que necessitam dela e os que preferem afrouxar, ou até mesmo romper com a tensão? Em Nietzsche, o que está posto como “espírito” não deixa de ser a razão ou a consciência, mas agora composta pelo que foi rejeitado e considerado de baixo valor pelos metafísicos: os instintos, as forças, os impulsos, as paixões, os sentimentos,

---

<sup>5</sup> Em *Genealogia da moral*, Nietzsche recorre à ideia de tensão para reavaliar o valor dos valores e suas hierarquias. Sobre o tema, cf.: GM I § 11, GM II § 16 e GM III § 18.

<sup>6</sup> Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “Moral como Antinatureza”, Nietzsche afirma: “Renunciamos à vida grande, ao renunciar à guerra... Em muitos casos, é certo, a paz de espírito é apenas um mal-entendido – outra coisa, que não sabe denominar-se mais honestamente. Eis alguns casos, sem rodeios e sem preconceitos. ‘Paz de espírito’ pode ser, por exemplo, a suave emanção de uma rica animalidade para âmbito moral (ou religioso). Ou o começo da fadiga, a primeira sombra que a noite, que toda espécie de noite lança [...]. Ou a preguiça, que a vaidade convence a adornar-se moralmente. Ou a chegada de uma certeza, até de uma certeza terrível, após uma prolongada tensão e tortura pela incerteza” (CI, “Moral como Antinatureza”, § 3, p. 35). Ainda sobre o tema, cf.: CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 44.

<sup>7</sup> “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para ‘o povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes” (BM, Prólogo, p. 8).

em suma, o corpo. Problema que não se detém na questão se o homem é atravessado por inúmeros embates entre impulsos e instintos, forças e valores de formas distintas, mas *como* cada um acolhe, nega ou reorganiza seus e os demais valores ao assumir – ou não – as tensões contingentes na sua constituição. Nietzsche leva até as últimas consequências a ilusão metafísica, o sono dogmático das filosofias e seu respaldo na “crença fundamental na oposição dos valores”<sup>8</sup>, que ocultou as vontades de verdades na ideia de uma “coisa em si”. Lógica que acabou descartando a possibilidade das coisas pertencerem à “semelhante gênese” do “fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça”<sup>9</sup>. Sua sugestão aos novos filósofos é para que rompam com a velha crença nas oposições de valores, buscando gosto e pendor ao que é diverso, para inquirir se aquilo que constitui o valor de todas as coisas ditas boas e honradas não consiste “exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas”<sup>10</sup>.

Entre as abordagens filosóficas do conceito de tensão e seus efeitos, destaca-se a obra de Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, em que as *Gegensätze* são apresentadas como condições necessárias à filosofia nietzschiana. Segundo Müller-Lauter, determinados antagonismos seriam indissolúveis, como os que sustentam as hipóteses do terceiro período nietzschiano, a saber: a “vontade de poder”, o “eterno retorno” e a figura do “além-do-homem”. É na leitura das efetividades do todo, que se determina pela luta entre antagonismos, que o intérprete apresenta a filosofia de Nietzsche<sup>11</sup>, ultrapassando as leituras que pretendem dissolver os antagonismos internos e externos de sua filosofia, como as de cunho totalizantes<sup>12</sup>, reducionistas<sup>13</sup> ou psicológicas<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> BM 2, p. 9.

<sup>9</sup> BM 2, p. 9.

<sup>10</sup> BM 2, p. 9.

<sup>11</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009, p. 36.

<sup>12</sup> Em seus seminários intitulados “Nietzsche”, Martin Heidegger adentra questões pessoais acerca do Ser e do ente, que não pertencem à agenda filosófica nietzschiana, imprimindo uma visão totalizante sobre a concepção de vontade de poder, eterno retorno e além-do-homem. É sobretudo a visão de Heidegger que Müller-Lauter pretende questionar, trazendo as marcas do pluralismo e do dinamismo com o tema dos “antagonismos” e concentrando-se na filosofia tardia de Nietzsche.

<sup>13</sup> Cf. MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, n. 7, 1999, p. 55-77.

<sup>14</sup> Na obra, Müller-Lauter se refere à leitura de Lou Andreas-Salomé. Na primeira página de *Nietzsche em sua obra*, Salomé estabelece uma conexão intrínseca entre a vida do filósofo e sua obra

No entanto, apenas nos últimos anos o tema da tensão recebeu contornos mais destacados e certa autonomia em relação ao conceito tardio da *vontade de poder*, como nos artigos de Mónica B. Cragnolini, “Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar” (2011)<sup>15</sup> e “Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco prefácios para cinco livros já escritos” (2011), em que ela se apoia nos prefácios de 1886 para explicar Nietzsche como um pensador do “resto” e que produz suas reflexões na forma de uma “filosofia tensa”. Ou seja, ao contrário do pensamento dogmático que “encerra” argumentações e que evita respostas inacabadas, Nietzsche se encontra em trânsito sem instalar-se, de fato, nos últimos lugares, ao assumir que toda a filosofia é criação de sentido, e que toda criação de sentido supõe uma despedida de outros sentidos, não em seu caráter definitivo, mas como nas despedidas, quando ainda *resta* algo a dar continuidade. Para Cragnolini, se não há conclusões, não há razões para se precipitar diante da resposta, o que abre espaço para tardar, tensionar e perambular entre extremos. Além disso, um pensamento que se assume enquanto “resto” rompe com o movimento de superação dialética, sobretudo com a ideia de síntese<sup>16</sup>, na medida em que as verdades são admitidas em seu caráter provisório. Mas, se a autora coloca em primeiro plano o tema da *Spannung* na filosofia de Nietzsche, seu diálogo ainda permanece centrado no último período.

---

intelectual: “Se é tarefa do biógrafo esclarecer o pensador através do homem, isso vale sobremaneira para Nietzsche, pois em nenhuma outro autor a obra intelectual exterior e a biografia interior coincidem numa unidade tão plena” (ANDREAS-SALOMÉ, L. **Nietzsche em suas obras**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 29).

<sup>15</sup> Entre os temas abordados no artigo de Mónica B. Cragnolini, destaca-se a racionalidade tensional na filosofia de Nietzsche. De fato, o filósofo não se afasta da razão, apenas a trata em termos distantes da tradição filosófica socrático-platônica, kantiana e hegeliana. De acordo com Cragnolini, “parte das críticas nietzschianas ao filosofar moderno e a seu operar racional tendem a assinalar o caráter resolutório e totalizador do mesmo: o pensar se inquieta se não chega a soluções que se apresentam como soluções últimas ou sínteses totalizantes, se não alcança, para dizer de modo breve, o fundamento. Frente a essa característica da racionalidade moderna, poder-se-ia postular, como ferramenta conceitual, a ideia de um pensar tensionante que não chegue a soluções finais, mas sim deixe as mesmas em estado sempre aberto e sempre provisório”. No artigo, a autora também reconsidera a própria subjetividade – o *self* – a partir dessa filosofia da tensão nietzschiana, pois Nietzsche pensa a ideia de sujeito como uma ficção lógica necessária para reunir momentaneamente as forças, elaborando sua própria concepção da subjetividade desde a noção de *Selbst*, como sujeito múltiplo. Contudo, esse *Selbst* é uma contínua construção-destruição de figuras provisórias da identidade, como ficções para a determinação da maior densidade das forças – que estão em constante mudança – em uma determinada circunstância (CRAGNOLINI, M. B. *Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar*. **Cadernos Nietzsche**, n. 28, 2011).

<sup>16</sup> Cf. CRAGNOLINI, M. B. *Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco prefácios para cinco livros já escritos*. In. **Filosofia e cultura**. Festschrift em homenagem a Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2011.

Marco Brusotti, no artigo “Tensão: um conceito para o grande e o pequeno” (2011), explora como o tema “desempenha papel central na caracterização dos grandes homens e de sua grandeza”<sup>17</sup>, ao atravessar as obras de Nietzsche com o uso de três metáforas, acompanhando a polissemia e as oscilações filosóficas da ideia de tensão: as metáforas do “arco”, “da tempestade” e “do explosivo”<sup>18</sup>. Apoiando-se de modo amplo no *corpus* textual nietzschiano, Brusotti resgata as tensões como um problema filosófico ao reunir passagens pontuais acerca do valor das tensões. De modo geral, o trabalho esclarece como o filósofo se aproxima das correntes antigas e modernas na busca por medidas (*Maßen*) tensionais que estabeleçam o sentido do conceito de nobreza na modernidade, bem como o seu contrário. O comentador italiano elenca influências próprias ao tema da tensão, no entanto, passa brevemente<sup>19</sup> sobre os primeiros textos, realizando apenas um esboço acerca da metáfora do arco<sup>20</sup>, ao utilizar o ensaio de *Filosofia na época trágica dos gregos* para elencar a ideia de tensão a concepção heraclitiana dos polos contrários. Tomando como ponto de partida a concepção do arco e da lira, o autor relembra a leitura do jovem Nietzsche acerca da filosofia de Heráclito, onde não haveria um modo dual, nem uma força metafísica, apenas a harmonia tensional estabelecendo uma ordem provisória de mundo. Contudo, lança mão da metáfora do arco apenas como ponto de partida, tanto que o diálogo acerca da *Spannung* só avança entre as passagens e influências nietzschianas do segundo e terceiro períodos textuais, partindo, mais precisamente, da necessidade de certas medidas frente aos perigos da *hybris* tensional<sup>21</sup> na modernidade.

---

<sup>17</sup> BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. *Dissertatio*, n. 33, 2011, p. 37.

<sup>18</sup> BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno, p. 37.

<sup>19</sup> Provavelmente, Brusotti evita falar do 1º capítulo não pelo escopo, mas pelas limitações do artigo.

<sup>20</sup> A metáfora do arco aparece, na realidade, em 1876, no ensaio “Wagner em Bayreuth”: “Mas justamente nesse ponto residem a grandeza e a imprescindibilidade da arte, pois ela estimula a *aparência* de um mundo mais simples, a solução abreviada do enigma da vida. Ninguém que na vida sofre pode prescindir dessa aparência, do mesmo modo que ninguém pode prescindir do sono. Quanto mais difícil se torna o conhecimento das leis da vida, tanto mais ardente desejamos a aparência daquela simplificação, mesmo que somente por um instante, e tanto maior se torna a tensão entre o conhecimento geral das coisas e a capacidade espiritual-moral do indivíduo. A arte está aí para que o arco não se rompa” (WB § 4, p. 66-67). O arco faz referência a Heráclito e à concepção de *bíos*, que aparece no fragmento 48, “Do arco o nome é vida e a obra é morte”.

<sup>21</sup> A questão dos perigos do excesso da tensão aparece na obra que inaugura o período intermediário, em *Humano, demasiado humano I* (130, 138 e 167), especialmente no aforismo 244, “Na vizinhança da loucura”, onde se lê: “A soma dos sentimentos, conhecimento, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida,

Por sua vez, a presente tese também permite reconsiderar o primeiro panorama acerca da tensão e suas variações de forma ampla e como parte importante ao tema, reconstituindo-o a partir da primeira publicação do filósofo, *O nascimento da tragédia* (1872), e das publicações que orbitam a obra: *A disputa de Homero* (1872), *o Estado grego* (1872) e *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). Em oposição ao período intermediário<sup>22</sup>, os escritos da juventude expõem o esforço filosófico do autor de querer ampliar as forças e as tensões aos moldes do período helenístico, quando a tensão e a disputa (*Wettkampf*) eram desejadas em nome da ressignificação dos valores e da manutenção da cultura.

Considerando a tensão um elemento fundamental na construção de uma cultura forte e predominante, capaz de promover modos de vida exemplares, Nietzsche lança mão do fenômeno do *agōn*, termo que vem do grego Ἀγών e que significa disputa (*Wettkampf*), jogo, concurso, luta, perigo, momento crítico, temor, ansiedade ou angústia<sup>23</sup>. Um traço marcante de todas as atividades culturais, no atletismo, nas artes, na oratória, na política e na filosofia durante a época grega homérica. O *agōn* pode ser entendido como uma visão, em grande parte, expressada pelo mito, poesia e filosofia grega, na qual o mundo seria como uma arena para a luta de forças opostas e relacionais. A agonística será retratada na tragédia e no teatro épico, como na *Teogonia* de Hesíodo e na *Ilíada* de Homero, e pelos filósofos Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Nos ensaios “A disputa de Homero (1872)” e “O Estado grego (1872)”, ambos incorporados à coletânea póstuma *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche argumenta que o *agōn* emergiu como um cultivo de impulsos naturais que fortaleceram e organizaram os valores do homem do período helenístico. Uma cultura que expressava a nobreza de espírito, provocando a admiração com tamanha abundância de sentimentos polêmicos entre si, como o estímulo à guerra, o traço marcante das tragédias, ou então, a inveja e a expiação; sentimentos que serão eliminados pela moral cativa e predominante em sua época. Segundo o filósofo, o povo grego representa a fonte

---

há muitos meios de encontrar saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir a tensão do sentir esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com grandes perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um *novo Renascimento*” (HH I 224, p. 155).

<sup>22</sup> Citaremos a divisão das obras de Nietzsche em três períodos, sobretudo pelas vantagens didáticas da periodização. O primeiro período se caracteriza pelo grupo de escritos entre 1869 e 1876; o período intermediário é inaugurado por “Humano, demasiado humano I” e se encerra no livro IV de *A gaia ciência*; o período tardio é formado pelos escritos entre 1883 e 1889.

<sup>23</sup> ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 7ª ed. Braga: Editorial A.L., 1990.

para um contramovimento importante frente às suas críticas à tradição moderna e à subordinação do indivíduo ao Estado, pois a partir dessa cultura nobre, emerge uma hierarquia que irá responsabilizar o homem alemão do século XIX por uma era de submissão e complacência, gerando a perda da cultura e do estilo. Algo distante de suas metas e concepções de cultura. Para Nietzsche, o povo grego representa a inversão das hierarquias de valores deturpadas pela visão unilateral e antitética da modernidade. Os gregos pré-socráticos foram, de acordo com a visão nietzschiana, seres que existiram “sozinho[s] e se desenvolver[am] até o infinito”<sup>24</sup>, dotados de uma unidade homogênea esquecida nos tempos modernos. Os próprios termos nobre, elevado, forte e grande, em Nietzsche, aparecem sob a pele do homem grego, capaz de promover e reconhecer seus próprios instintos. Adriana Delbó descreve em sua tese que “o valor agonístico” e a axiologia grega se tornam caros à filosofia do primeiro Nietzsche, pelo fato de o povo grego não se dedicar a uma idolatria ao Estado – como se presencia no mundo moderno. No lugar da idolatria e massificação, existia uma cultura incessantemente heroica, com vistas a motivos espirituais grandiosos<sup>25</sup>.

\*\*\*

Partindo de tal panorama, é possível perceber que a tensão atravessa o plano crítico conceitual epistemológico, hermenêutico, cultural e político de Nietzsche, merecendo, assim, uma análise que reúna e discuta o termo de forma ampla e filosófica.

De forma conceitual, a tese i) reconsidera como o termo *Spannung* oscila e gera determinados efeitos em distintas economias vitais, na medida em que se pretende investigar os diferentes usos da palavra “tensão” ao longo do texto, ii) explorando determinados escritos dos três períodos, iii) além de compreender a natureza da ideia de tensão para uma reinterpretação da noção de espírito ou do “eu” que, na visão nietzschiana, deixa de ser um substrato para tornar-se o resultado de uma complexa organização, cujo fator principal seria a tensão.

Tendo em vista esse propósito, a tese se dividirá em seis capítulos. No *primeiro*, abordamos os desdobramentos da ideia de tensão na relação entre

---

<sup>24</sup> FP de 1872-1874, 23 [14].

<sup>25</sup> DELBÓ, Adriana. **Misteriosa conexão ente arte e Estado**: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 10-11.

Nietzsche e a linguagem, exposta na primeira fase de sua produção filosófica, partindo-se do ensaio “Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral” (1873), em que o autor reconsidera a linguagem com o produto de estímulos nervosos significados e ressignificados durante o processo de associação imagética. No ensaio de 1873, Nietzsche expressa como a ideia de verdade ganha consciência na comunicação de maneira “combativa”, sendo os nomes o resultado da persuasão ou o efeito de uma *performance* bem-sucedida que se eleva no tempo histórico e na cultura apenas por sua conveniência. A partir desse rompimento, a linguagem retorna enquanto invenção e criação, o que impossibilita a correspondência direta entre a apreensão completa da coisa e sua expressão. Ainda no *primeiro capítulo*, nos aprofundamos nas leituras nietzschianas e suas tensões com as atuais metodologias de autores e intérpretes contemporâneos que exploram filosoficamente “como ler Nietzsche”.

A discussão acerca da metodologia abrirá espaço para uma análise interna, textual e contextual nietzschiana, tema do *segundo capítulo*, que será guiado pela metáfora da filologia, a ciência das palavras, sobretudo as passagens onde o próprio autor faz referência à forma como pretendia ser lido. Aparentemente, ler Nietzsche é possível, na medida em que o leitor consiga entrar no jogo tensional mediante uma leitura rigorosa, paciente e sem pressa, e também, uma leitura ativa e comparativa ao conservar uma tensão entre o leitor e o autor.

No *terceiro*, exploramos a questão da tensão com a acepção do conceito de agonismo encontrada nos primeiros escritos, analisando como o jovem Nietzsche se distancia da noção moderna<sup>26</sup>, articulando a dimensão agônica e as formas de vida do povo grego, mais precisamente, o desenvolvimento da cultura do período helenístico e sua axiologia. O *agōn* representa uma espécie de contramovimento grego e um convite à riqueza das oposições ou contraposições das mais distintas

---

<sup>26</sup> O termo modernidade em Nietzsche abrange uma polissemia, ganhando contornos distintos ao longo de suas obras, conforme descreve Edmilson Paschoal. No entanto, seria possível reconsiderar como ponto de partida à presente tese a seguinte definição: “Para o filósofo, a modernidade corresponderia a um desdobramento do cristianismo, da moral platônico-cristã. Isto porque a filosofia desenvolvida nela, com traços de uma independência da razão e de um questionamento sobre suas potencialidades, nada mais faria do que recolocar em cena os mesmos ideais cristãos, porém, em bases mais sólidas e notadamente mais ‘científicas’. Como faz Kant, por exemplo, ao restabelecer o velho ideal em novas bases mais seguras e também Eugen Dühring, ao apresentar a mesma predisposição cristã de ‘sacralizar a vingança em nome da justiça’, porém, com uma ‘nova nuance de equidade científica’” (PASCHOAL, A. E. Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 21, 2013, p. 13-14).

perspectivas pensadas como meios para a constante superação cultural, política, estética e moral, assim como para o surgimento de novos horizontes de expectativas, não mais unilaterais e absolutistas. O termo se apresenta no 3º e no 5º dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, intitulados, respectivamente, “O estado grego” e “A disputa de Homero” (1872). E na *Filosofia na época trágica dos gregos* (1873), é descrito como fundamental para a compreensão do processo funcional e orgânico da *polis* grega e de suas implicações na formação de cidadãos elevados.

O reflexo mais fidedigno dessa originalidade e multiplicidade humana aparece no jogo tenso entre o par apolíneo-dionisíaco, cujo tema analisamos no *quarto capítulo*, a partir de *O nascimento da tragédia*, obra voltada à arte trágica que permite: i) a concepção do conhecimento que carece de valores inerentes (embora isso não implique em uma concepção de vida que não vale a pena), ii) ao mesmo tempo em que é capaz de expressar os sentidos efêmeros e provisórios da existência. A hipótese é que Nietzsche estaria interessado na proporção de tensão e seus fenômenos na cultura grega, quando comparada à escassez tensional moderna, assim como na dinâmica tensional das forças apolíneas e dionisíacas que envolveriam a geração de significados eminentemente mais criativos e afirmativos, na medida em que representam o inquietante duplo caráter da existência.

A partir de 1876, com o ensaio “Wagner em Bayreuth”, o filósofo modifica seu discurso e passa a analisar a questão da tensão moderna na condição de um moderno. No *quinto capítulo*, investigamos o conceito de *Spannung* no período intermediário de Nietzsche e a concepção de tensão máxima do *agōn* no período pós-wagneriano e schopenhaueriano, inaugurado pela obra *Humano, demasiado humano I* (1878). Enquanto surge a desconfiança nietzschiana às soluções apresentadas pelos antigos mestres, a *Spannung* torna-se uma resposta negativa aos padrões inalcançáveis e impostos pelas religiões, filosofias e políticas modernas predominantes que, de acordo com Nietzsche, chegavam a paralisar e a dilacerar tanto o homem forte quanto as constituições mais débeis. É na ciência que ele encontrará o instrumento provisório em seu projeto crítico às tensões metafísicas e seus efeitos debilitantes. Nietzsche compreende a necessidade de se “reduzir a

tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura”<sup>27</sup>, com doses científicas para arrefecer as possíveis “superexcitações” nervosas<sup>28</sup>. Em outros termos, questiona por quais motivos os efeitos da tensão seriam os mesmos, tanto aos nobres quanto à moral fraca, deslocando o eixo gravitacional às possibilidades que a tensão pode gerar e sob quais condições pode afirmar a vida, ao invés de corroborar com a decadência moderna dos espíritos fortes. As *Spannungen* reaparecem, em especial, em *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882), com matizes de possibilidade quando apresentadas entre pontos de interrogação<sup>29</sup>, e não mais na firmeza do *agōn*, ou no discurso temerário e frio de *Humano I*.

No *sexto e último capítulo*, apresentamos como Nietzsche retorna à pergunta pelo estatuto do combate e das tensões na cultura moderna e sua importância para conquistar uma saúde, ou melhor, a “grande saúde”, a partir do capítulo V de *A gaia ciência*. Esse retorno fica mais intenso sob a luz de *Além do bem e do mal* (1886), onde a tensão será referida como “magnífica disciplina” do sofrer que criou toda a excelência humana ao trazer profundidade, astúcia e grandeza<sup>30</sup>, suficientes para divisar alvos mais distantes e com maior precisão. Essa máxima tensão desejada será desenvolvida na ideia de *vontade de poder*<sup>31</sup>, própria daqueles que tomam distância de qualquer identificação prévia. Por fim, na última seção, analisamos a obra *Ecce Homo* (1888) e as práticas de guerra nietzschiana [*Kriegs-Praxis*]. Trata-se de uma resposta crítica aos modos modernos que será construída agora a partir de sua suposta autobiografia, na qual a tensão ganha

---

<sup>27</sup> HH I 244, p. 155.

<sup>28</sup> HH I 244, p. 155.

<sup>29</sup> “Com que frequência o indivíduo é aconselhado a estabelecer para si uma meta que não pode atingir e que está além de suas forças, para atingir ao menos o que suas forças podem render na *máxima tensão*! Mas isso é realmente tão desejável? Os melhores homens que vivem conforme este ensinamento, e suas melhores ações, não adquirem algo de exagerado e contorcido, justamente porque neles há tensão demais? E uma cinzenta sombra de fracasso não se estende sobre o mundo, por vemos sempre atletas em luta, tremendos esforços, e nunca um vencedor coroado e contente da vitória?” (A 559, p. 247).

<sup>30</sup> “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo ridículo e desprezível – que faz desejar o seu ocaso! A disciplina do sofrer, do grande – não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultivava a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir e, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?” (ABM 225, p. 117).

<sup>31</sup> ABM 9, 13, 36, 259 e 211.

novos engajamentos, surgindo como princípio filosófico e meta<sup>32</sup>, ao mesmo tempo em que será típico de um gosto transbordante. O homem nobre aparece carregando em si uma prenhez espiritual<sup>33</sup>, um instinto que o impede de desviar da guerra ao direcioná-lo às tensões entre os extremos e a comparar convicções que lhe fora imputada por longos períodos.

---

<sup>32</sup> “Quem me viu nos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem, que ninguém fará – ou faz diante de mim –, com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria” (EC, “Porque sou tão inteligente”, § 10, p. 48).

<sup>33</sup> EC, “Porque sou tão inteligente”, § 3, p. 38.

## 1. A ESCRITA DE NIETZSCHE ENQUANTO TENSÃO (*SPANNUNG*)

Em seu filosofar, Nietzsche opera entre tensões de forma incessante, sugerindo, como bem coloca Herman Siemens, um ideal agonístico<sup>34</sup> composto por pluralidades interiores e por conflitos moderados e produtivos<sup>35</sup>. Em diálogo certo, o filósofo alterna os agonistas de acordo com o tema, a obra e a época em questão, transformando a filosofia em pensamento móvel. Assim, se a própria natureza da escrita filosófica sugere que o autor confronte o seu leitor, no caso de Nietzsche, esse traço se torna constitutivo para a concepção de estilo [*Stil*]<sup>36</sup>, no convite à individualidade, no desejo de ser mal compreendido<sup>37</sup> e na desconfiança quanto ao uso de sistemas<sup>38</sup>. Um conjunto de elementos que insere seus leitores numa inegável tensão.

De acordo com Eugen Fink, “existe uma particular tensão entre o sentido natural das palavras do discurso e o pensamento filosófico de Nietzsche”, que se dá pela falta de um sistema tradicional, como se constata nas filosofias de Aristóteles, Leibniz, Kant, Descartes ou Hegel<sup>39</sup>. Por outro lado, para Patrick Wotling, “os leitores

---

<sup>34</sup> A respeito da concepção de *agōn*, existe uma vasta bibliografia anglófona estabelecida por teóricos e filósofos da política, assunto que será discutido profundamente no 2º capítulo deste estudo. O termo *agōn*, que significa disputa, jogos, liça e luta, será ressignificado nos primeiros escritos nietzschianos como uma possível organização de valores recrudescentes à vida. O termo aparece nos textos “O Estado grego” (1872) e a “A disputa de Homero” (1872), que pertencem ao compilado póstumo intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*.

<sup>35</sup> SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, p. 205, 2016.

<sup>36</sup> A questão do estilo aparece em Nietzsche sempre em relação às forças e às necessidades daqueles que as engendram, de modo que o termo não apresenta uma definição unívoca, alternando-se, em sua crítica, pelo viés da falta de estilo dos alemães, ou então, a partir de *Além do bem e do mal*, com a questão do “grande estilo”. Mesmo com sua polissemia, o estilo, aparentemente, serve para comunicar ou mobilizar uma série de instintos, sendo uma espécie de imposição de leis e regras provisórias, criadas para dar vazão aos sentimentos.

<sup>37</sup> “*Nós, os incompreensíveis – Alguma vez nos queixamos de ser mal-entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados?*” (GC 371); “*A questão da compreensibilidade – Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendido*” (GC 381); “*Não veem que agora mesmo eu faço de tudo para ser mal compreendido?*” (ABM 27); “*Com frequência me perguntam por que, afinal escrevo em alemão: em nenhum outro lugar sou tão mal lido como em minha pátria. Mas quem sabe, enfim, se eu também desejo ser lido hoje?*” (CI, “*Incurões de um extemporâneo*”, § 51).

<sup>38</sup> “*Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão*” (CI, “*Máximas e flechas*”, § 26, p. 13).

<sup>39</sup> “*Nietzsche professa muitas vezes um verdadeiro desprezo pela sistematização, vendo nela apenas uma violenta ordenação e uma deformação das coisas [...]. O filósofo sistematizador afigura-se-lhe de uma infinita ingenuidade ou de uma infinita desonestidade, pois ‘ele finge ser mais tolo do que é’.* Nietzsche não se liga verdadeiramente à construção de sistemas. Ele perfilha mais o pressuposto segundo o qual o caráter enigmático da realidade jamais se deixa traduzir num sistema, que a vida é sempre mais labiríntica, mas enigmática, mais ambígua, mais misteriosa do que o entendimento humano” (FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p.161).

mais escrupulosos e mais atentos confrontam-se” com outro “problema fundamental, isto é, o conflito entre o esforço por elucidação e o respeito às nuances”<sup>40</sup>. Na leitura de Scarlett Marton, estas e outras “ambivalências” ocorrem pelo fato de Nietzsche perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos, abordando questões sob vários ângulos, ao refletir as problemáticas, abraçando diferentes perspectivas<sup>41</sup>. Não por acaso, a questão de “como ler Nietzsche” recebeu atenção especial nas últimas décadas, fazendo surgir um número expressivo de produções com enfoque nessa problemática e com a tentativa de oferecer, metodologicamente, formas que orientem os estudos nietzschianos com o devido trato filológico<sup>42</sup>. Aparentemente, Nietzsche apresenta condições possíveis de compreensão a partir do momento em que se reconsidera a escrita filosófica fora do âmbito estritamente racional, rompendo, assim, com a lógica investigativa utilizada nas análises de filosofias dogmáticas e transcendentais, em nome de uma análise filológica que compreenda a arte de contestar.

Partindo de tais sendas abertas, neste capítulo, insiste-se na importância do tema “como ler Nietzsche” para estabelecer bases mais seguras à pesquisa. No primeiro momento, parte-se do confronto hermenêutico e epistemológico de Nietzsche à visão socrático-platônica, no intuito de analisar como ele reintroduz a linguagem enquanto signo inventivo, negando a correspondência metafísica entre as palavras e as coisas. No segundo momento, o debate circunda o problema da tensão entre seus leitores, suas leituras e das orientações que se sobrepõem na contemporaneidade.

## 1.1 A LINGUAGEM COMO TENSÃO EM NIETZSCHE

Entre os temas mais recorrentes na primeira fase de Nietzsche está o problema da linguagem, reconsiderado, em sentido amplo, como transferência, tradução ou abreviação de uma sensação em imagem expressa de maneira ordinária. A linguagem adquire um protagonismo especial nos escritos nietzschianos elaborados entre 1872 e 1874, como em seu *Curso sobre a Retórica* (1872) e no

---

<sup>40</sup> WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Barcarolla, 2013, p. 32.

<sup>41</sup> MARTON, S. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, p. 54.

<sup>42</sup> A partir de 1970, após a produção acadêmica de Werner Stegmaier, que se destacou pelo rigor e pela originalidade de sua interpretação acerca dos textos tardios de Nietzsche, surgiram novas diretrizes para os estudos sobre sua filosofia, como as de Wolfgang Müller-Lauter e Josef Simon.

reconhecido ensaio *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), textos que orbitam a primeira obra de 1872, *O Nascimento da Tragédia*. Segundo Guervós, um período sob influência das leituras de Gustav Gerber<sup>43</sup> que, em sua obra *Die Sprache als Kunst*, corrobora a ideia da linguagem, fundamentalmente, como uma arte (retórica), explicitando que todas as palavras se conformam em si, e desde o começo, em relação ao seu significado, necessariamente como *tropos*, ou seja, distantes do compromisso com a *episteme*. Desta forma, Gerber abria o caminho ao modo de crítica antimetafísica nietzschiana frente ao conhecimento e à linguagem conceitual.

Em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), Nietzsche configura a linguagem, afastando-se da ideia de captação do real e da possibilidade de compreensão do objeto “em si”, ao compreender que a palavra expressaria apenas uma diminuta parte dos impulsos e das respostas humanas, descrevendo, assim, parte das reações que ocorrem diante de uma situação ou objeto. Logo, não é a verdade, mas a persuasão enquanto força conveniente para a criação da linguagem que importará em Nietzsche. Essa “força persuasiva” ocupa um papel central na percepção do mundo e na comunicação ao decorrer de sua produção textual. Por outro lado, a originalidade nietzschiana não estaria em transferir a origem da verdade ao mundo instintivo e inconsciente – ideia presente em Rousseau, Schopenhauer e E. von Hartmann –, mas em enfatizar a força criativa do nível inconsciente frente às pretensões da razão<sup>44</sup>, sendo o resgate da linguagem corporificada, ou como diria Derrida, como *performance*, que interessa à visão nietzschiana. No entanto, para compreender esse resgate seria necessário analisar como a crença no corpo fora menos enraizada do que a fé no espírito durante a história da filosofia ocidental.

---

<sup>43</sup> Gustav Gerber (1820-1901), filósofo alemão que, em sua obra, aborda o tema da linguagem entre a filosofia e a ciência. Ao interpretar a retórica e a poética antigas, expõe que, para a ciência da linguagem, o fundamental é o impulso artístico [*Kunsttrieb*], cujo produto será a arte inconsciente ou a criação inconsciente. Em 1872, há registros de que Nietzsche realiza o empréstimo do exemplar *Die Sprache als Kunst* pela primeira vez (Cf. GUERVÓS, L. E. S. Introdução. In. NIETZSCHE, F. **Escritos sobre a retórica**. Madrid: Trotta, 2000, p. 17). Sobre a discussão acerca da recepção de Gerber pelo jovem Nietzsche, Cf. MEIJERS, A. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche. In. **Nietzsche-Studien 17**. Berlim: Walter de Gruyter, 1988, p. 369-390.

<sup>44</sup> GUERVÓS, L. E. S. Introdução. In. NIETZSCHE, F. **Escritos sobre a retórica**. Madrid: Trotta, 2000, p. 28.

Para Nietzsche, a visão socrático-platônica tornou a linguagem estritamente racional, engendrando morais ao denominar, reduzir, reproduzir, avaliar e fixar valores aos comportamentos humanos. Na resolução das supostas aporias de Anaxágoras, do eleatismo, do heraclitismo e dos pitagóricos, é em sua primeira fase que Platão articula a “Inteligência” e a ideia de verdade como causas ordenadoras de todas as coisas, dando continuidade aos problemas morais e éticos de seu mestre, ao compreender que o porvir da ética e da linguagem não poderia encontrar-se na própria *physis*. No segundo período<sup>45</sup>, Platão inaugura a própria justeza entre os nomes e as coisas, oferecendo a linguagem como um valor essencializado, especialmente em *Crátilo*, diálogo que vem à luz no contexto polêmico contra o heraclitismo e o relativismo sofístico-protagoriano. No texto, Hermógenes, um aparente convencionalista, inicia o debate defendendo o arbítrio no emprego das palavras: “De minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a este respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegassem a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa eu não seja convenção e acordo”<sup>46</sup>. Observando que os nomes se alternam de acordo com os lugares, a personagem acentua: “[...] posso designar qualquer coisa pelo nome que me aprouver dar-lhe, e tu, por outro que lhe atribuíres”, e “O mesmo vejo passar-se nas cidades, conferindo por vezes cada uma aos mesmos objetos nomes diferentes, que variam de Heleno para Heleno, como dos Helenos para os bárbaros”<sup>47</sup>. Sócrates contra-argumenta questionando se, em algum momento, Hermógenes havia se deparado com um homem vil. Rapidamente, a personagem responde que sim, e que raros foram os encontros com homens confiáveis. Logo, se alguns homens são considerados vis e outros bons, não se pode concluir que a opinião de todos é a mais conveniente e que haveria arbítrio na decisão do que se caracterizaria como sensato ou vil. O homem vil e o homem sensato seriam de tal modo nomeados por exercerem discursos corretos ou falsos. Sócrates finaliza o argumento inicial constatando que, se a insensatez e a sensatez não são características que dependem de como cada

---

<sup>45</sup> Por uma questão pedagógica, adotamos a ordem mais aceita entre os especialistas e que divide o pensamento platônico em três fases: “o Platão socrático”, “intermediário” e “tardio”, fazendo parte do período intermediário os diálogos: *Fédon*, *República*, *Fedro*, *Banquete*, *Crátilo* e *Timeu*. Apesar disso, acreditamos também na compreensão das teorias filosóficas além da ordem cronológica. A respeito disso, cf. ENGLER, Maicon Réus; BAIL, Renilson. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. *Revista Dissertatio* [49] 312-355, 2019.

<sup>46</sup> *Crátilo*, 384 d-384 e.

<sup>47</sup> *Crátilo*, 385 d-385 e.

um as compreende, fica “evidente que as coisas possuem nelas mesmas uma essência própria e estável, que não estão em relação conosco e não são arrastadas por nós daqui e dali com a nossa imaginação”<sup>48</sup>. Por consequência, o homem capaz de nomear e legislar será suficientemente sábio das coisas terrestres, mas, acima de tudo, das coisas racionais e inteligíveis.

Essa operação metafísica materializou uma das mais antigas ligações entre a linguagem, a verdade e a moral na dimensão corpórea e metaempírica do ser, concluindo a existência de *uma* causa suprassensível como razão de ser do próprio sensível que, por conta da sua autocontrariedade na existência de perspectivas múltiplas, do errado e do certo, não poderia justificar-se por si. Essa fórmula, ao mesmo tempo, subordinará a retórica à *episteme*, pois, o retórico e o artista remeteriam às partes mais baixas da alma, ao apoiarem seu discurso na aparência e na habilidade persuasiva, permanecendo apenas na superfície dos problemas.

No entanto, se Platão elabora sua filosofia dos nomes contra-atacando a retórica e a linguagem enquanto invenção, por outro lado, Aristóteles elabora a teoria da natureza da linguagem humana sem refutar o caráter arbitrário entre as palavras e as coisas, reconhecendo que os nomes se alternam sem permanecer os mesmos em qualquer região<sup>49</sup>. Sucede que a voz [*phoné*] seria a condição para a linguagem, mas não a linguagem em si, sendo vista até mesmo entre os animais. A questão é que, no caso do homem, a *phoné* terá ligação com a razão [*logos*], para dizer o que é conveniente ou inconveniente, o que é justo ou injusto, a partir do momento em que passa a ser convencionalizada (*katá synthéken*)<sup>50</sup>. Antes disso, ela não opera em referência direta às coisas, sendo, primeiramente, a expressão mais pura das afecções da alma. Assim, o som transforma-se em símbolo na imposição de sentido e em relação a outros conceitos, algo que a natureza reservou apenas ao homem, o único ser capaz de sentir o que é o bem e seus valores, além de traduzir esses sentimentos. Aristóteles definirá que os nomes são expressões ou manifestações indiretas mediadas por aquilo que é próprio da alma humana: a razão [*logos*]:

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Com a escrita, também a fala não é a mesma em toda

---

<sup>48</sup> Crátilo, 385 e-386 e.

<sup>49</sup> Órganon – Da interpretação, p. 82.

<sup>50</sup> Da interpretação, 2, 16a 26-28.

parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também os objetos dos quais essas paixões são representantes ou imagens.<sup>51</sup>

O som e a sua escrita podem diferenciar entre convenções distintas e na relação com o objeto, mas ele será, primeiramente, a transposição interpretativa das afecções da alma, que se aproxima essencialmente à *phonê* do *logos*.

No entanto, de acordo com Derrida, essa operação encerra a morte da palavra enquanto símbolo, perdendo de vista a voz como o simples resultado de estímulos nervosos modulados pela necessidade. Particularmente em Nietzsche a ação de nomear retorna à sua operação enquanto criação, no descompromisso de desvelar qualquer verdade inteligível e pertencente à alma. A escrita nietzschiana se faz, portanto, entre:

operações "originárias", com respeito a um sentido de que elas teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seria uma verdade significada no elemento original e na presença do *logos*, como *topos noetós*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística.<sup>52</sup>

A originalidade de Nietzsche estaria em compreender a linguagem não apenas como adequação ou desvelamento, muito menos por seu compromisso com a verdade, mas como um ato original e experimental ou performático que unifica uma série de sensações, sentimentos, forças e vontades que dá forma aos seres humanos<sup>53</sup>, enquanto a metafísica faz questão de olhar de cima para baixo, apagando "pilhas de discursos físicos"<sup>54</sup>. Em *Margens da filosofia*, Derrida insere a concepção de *performance* elaborada pelo filósofo inglês John Langshaw Austin (1911-1960), em *How to do things with words* (1955-1962), aproximando-a da concepção nietzschiana de linguagem:

O performativo é uma "comunicação" que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico já construído e vigiado por um objeto de

---

<sup>51</sup> **Órganon – Da interpretação**, p. 81.

<sup>52</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 23.

<sup>53</sup> DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 323.

<sup>54</sup> DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**, p. 252.

verdade (de *desvelamento* do que é no seu ser ou de *adequação* entre um enunciado judicativo e a própria coisa).<sup>55</sup>

De acordo com Derrida, Austin descreve que o sujeito do ato de fala estaria imbricado em um ato físico ao assumir a escrita enquanto um jogo de forças, segundo as necessidades. Jogos que não são inteiramente conscientes, uma vez que o ato da fala seria um rito não planejado juridicamente através de regras previamente acordadas, um acontecimento cuja repetição acarretará sempre diferenças. Semelhante ao pensamento de Nietzsche, na visão austiniana, os enunciados carregam sempre originalidade, movimentando uma série de verdades e mentiras corporificadas, sem apresentar uma prévia correspondência entre o objeto e o compromisso teleológico de expressar uma verdade. Pensamento que não é nada menos que nietzschiano, ou que, ao menos, “faz sinal para Nietzsche”<sup>56</sup>. Essa questão será posta em seu ensaio *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*.

No texto de 1873, Nietzsche repensa a linguagem da seguinte forma: não é possível apreender as coisas tal como elas são, nem por meio do som ou pela forma conceitual de nomear, nem pela apreensão metafísica por trás de uma camada materialista do mundo. Para explicar essa relação, o filósofo parte de uma distinção kantiana<sup>57</sup> entre a “coisa em si” e o fenômeno, demonstrando a impossibilidade do acesso pleno às coisas, restando apenas as palavras ou o desígnio de expressar parte da relação entre o sujeito e o objeto. Mas diferente de Kant, para Nietzsche, alcançar a verdade ou qualquer “em si” seria algo ilusório, ou uma ficção, pois a palavra, em um primeiro momento, seria a representação de um estímulo nervoso transposto em imagem, depois, da imagem modelada em som<sup>58</sup>. Quando o homem acredita falar das próprias coisas, da verdade, das afecções da alma ou do *logos*, engana-se entre causa e efeito, sinédoque ou metonímia, princípios dos quais a

---

<sup>55</sup> DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**, p. 363.

<sup>56</sup> DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**, p. 363.

<sup>57</sup> “É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si. Consequentemente, muito se pode dizer *a priori* acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento” (KANT, I. *Crítica da razão pura Os pensadores* Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, Primeira Parte, Segunda Seção, §8, A 49, 1987).

<sup>58</sup> Cf. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1987, §1, p. 33.

tradição filosófica se serviu na busca de modelos explicativos, mas que serviram apenas para unificar uma série de forças e vontades que estão por trás de todo dizer ou fazer. No § 1 de “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, Nietzsche afirma que, “se falamos de árvores, cores, neves e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”, isso significaria dizer que “a coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem consequência) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável<sup>59</sup>, já que todo ato de nomear significa unificar uma série de forças e elementos desconhecidos dentro do homem e que fazem parte de um mundo inconsciente e pulsional. No entanto, a filosofia não poderia apenas se subordinar ao uso de silogismos, existindo outras figuras e modelos explicativos, por sinal, mais criativos, como o recurso pertencente à retórica, como a metáfora, capaz de movimentar e unificar a vida pulsional.

Um ano antes, em 1872, no ensaio *Darstellung der antiken Rhetorik*, o filósofo define a retórica como aquilo que “não produz novas palavras, mas lhe oferece um novo sentido”. Diferente da relação causal, das sinédoques ou metonímias, ela seria um *tropo* que se assume enquanto transposição arbitrária de espaço para tempo<sup>60</sup>. Em outros termos, em Nietzsche não existe uma ligação natural e direta entre a palavra e a coisa, apenas combinações convencionadas entre som, sujeito e objeto, sem o menor vínculo interior e necessário com a ideia ou a sequência representada, pois é por meio da criação e pela vontade de expressar que a palavra surge. Neste primeiro momento de Nietzsche, não seria pela existência de uma linguagem ou de verdades em si, mas pela significação dos processos nervosos e inventivos, que os seres humanos perceberiam o mundo. Essa análise rompe com o compromisso entre a linguagem e a *episteme*, e ainda com a esperança de encontrar no ato de nomear um *telos*.

Ainda no § 1 de *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche observa como se constrói o sustentáculo de toda a filosofia tradicional, o conceito, considerado a mais alta conquista do pensamento humano. Em sua visão, os conceitos seriam apenas o resultado da repetição de eventos e objetos pouco semelhantes que, reiterados um

---

<sup>59</sup> VM §1, p. 33.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, F. **Escritos sobre a retórica**, p. 92.

cem número de vezes<sup>61</sup>, estabeleceriam uma falsa *qualitas occulta* por trás dos objetos. No entanto, as verdades e os conceitos não passariam de “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente”<sup>62</sup>, e que, historicamente não podem ser reconstituídas por completo. A consciência, por efeito, seria o resultado de uma rede de ligações necessárias, como “um acordo de paz” para a saída da condição do *bellum omnium contra omnes*<sup>63</sup>, pois, “enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos quer conservar-se, ele usa o intelecto<sup>64</sup>”. A questão é que, em Nietzsche, a consciência humana se desenvolveu como o último órgão, como um meio auxiliar, vaidosamente estabelecida como a única forma de se distanciar dos erros dos sentidos. Ela não será a única a decidir, comandar ou ordenar, pois não existem mais as prerrogativas que ancestralmente lhe eram associadas, existindo apenas por necessidade de sobrevivência. Nessa operação, ela deixa de ser a morada do eu, da subjetividade ou da individualidade, sendo o resultado da conservação do indivíduo e o meio pelo qual os indivíduos (por sinal, os mais fracos) escolhem para se conservar, já que a eles estaria “vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas”<sup>65</sup>.

A consciência em Nietzsche perde toda a sua soberania e passa a ser uma expressão vulgar de fuga, o próprio disfarce das filosofias que não se assumem enquanto invenção. Para o filósofo, o ato de nomear, avaliar e filosofar só ocorre em meio a um jogo constante entre forças inocentes, onde o predomínio ou o fracasso nunca estaria garantido. Assim, o decisivo seria o poder que se imprime sobre a palavra e os conceitos.

A ideia de predomínio das forças, impressão, jogos de poder e de inocência da criação afirmativa do homem será pensada a partir da filosofia de Heráclito de Éfeso, em contraposição a Parmênides. Se o eleata justifica o ser conceitualmente, e de acordo com a lógica monista, de que ele “descansa em si próprio, sempre imutavelmente fixo e no mesmo lugar”<sup>66</sup>, na definição heraclitiana, o ser será o

---

<sup>61</sup> VM, § 1, p. 34.

<sup>62</sup> VM, § 1, p. 34.

<sup>63</sup> VM, § 1, p. 32.

<sup>64</sup> VM, § 1, p. 35.

<sup>65</sup> VM, § 1, p. 32.

<sup>66</sup> PARMÊNIDES. Fragmento 8 (DK 28 B 8. 29-30). In. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 56.

resultado de um jogo de forças de qualidades efêmeras. Heráclito pensará a identidade a partir da ideia de *pólemos* [πόλεμος], luta, alternância, contraste e tensão, compreendendo que as coisas vêm a ser segundo a discórdia e a necessidade. Tudo aquilo que desrespeita a constituição humana, incluindo seus desejos, vontades e instintos, assim como o universo, a natureza e os elementos nela encontrados (fogo e água, terra e ar, doce e amargo), se estabeleceriam, na visão de Heráclito, a partir de uma tensão incessante entre polos e forças distintas<sup>67</sup>. Nietzsche se filia à visão trágica de Heráclito ao reafirmar o princípio agônico da existência, em que o necessário ou justo [*Dike*] seria o livre fluir desse jogo de forças em pleno devir, expresso na luta entre os contrários que estabelece a própria natureza, totalmente desprovida de qualquer intenção e culpa:

Há culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo? Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto [...]. Um vir-a-ser e parecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência – e esse jogo joga o Aion consigo mesmo [...]. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos.<sup>68</sup>

Portanto, se o exercício das forças permeia toda e qualquer criação, a concepção de linguagem será o seu subproduto, estabelecendo-se, provisoriamente, enquanto significado adequado. Nietzsche rejeitaria, portanto, a epistemologia e a hermenêutica da tradição metafísica reclamando por outro tipo de relação com a linguagem, uma relação mais criativa, móvel e inocente em meio ao jogo tensional entre as palavras e as coisas. Na medida em que reconsidera a hermenêutica a partir da criação, da estética, o filósofo projeta-se estilisticamente em suas obras, lidando com certo distanciamento acerca da verdade, dos conceitos e da consciência.

Há, portanto, alguns pontos importantes na crítica de Nietzsche à linguagem e que podem ser resumidos da seguinte forma: i) a linguagem seria o resultado tensional do deslocamento de forças, ou então, o reflexo daquilo que constitui o

---

<sup>67</sup> “Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça” (FT, § 4, p. 10).

<sup>68</sup> FT, § 7, p. 10.

homem, sendo ela composta por uma infinidade de forças que pretendem sempre expandir. Segundo Derrida:

enquanto escrita, a comunicação, se nos mantivermos fiéis a esta palavra, não constitui o meio de transporte do sentido a troca de intenções e querer-dizer, o discurso e a comunicação das consciências mas antes ao desdobramento histórico cada vez mais poderoso de uma escrita geral de que o sistema da fala, da consciência do sentido, da presença, da verdade etc, constituiria apenas um efeito e como tal deve ser analisado.<sup>69</sup>

A linguagem seria uma relação, de fato, sempre tensional, primeiro, pela necessidade de expandir, depois, pela imposição moral e valorativa. ii) Sendo assim, se a semântica é o resultado de uma operação não reproduzível de maneira estrita, graças à complexidade das vontades que cada ser carrega, a palavra só pode ser o produto original de certas forças que nunca serão repetidas, e menos ainda reproduzidas de forma estrita. A metafísica, por outro lado, busca depositar na palavra o valor de *correspondência* com aquilo que é mais puro e verdadeiro. Como o homem tem seus elementos, sendo dotado de corpo e paixões que o induzem ao erro, não é puro o suficiente para alcançar esse todo desconhecido e original, iii) sendo apenas a ponte entre o puro e o objeto. A palavra em Nietzsche nunca é pura, pois é sempre o resto histórico, a composição de forças desconhecidas e sua mobilização provisória, como na busca de sentidos, que evidencia a tamanha complexidade original por trás de todo sentir. A diferença com relação aos metafísicos e à tradição transcendental é que, para Nietzsche, não há uma causa definida, mas um emaranhado tensional de causas atravessadas de forma tensional por muitas forças internas e externas mobilizadas quando o homem pretende se expressar.

\*\*\*

Se há uma tensão inerente à concepção de linguagem, a problemática de “como ler Nietzsche” a partir da criação, do estilo e de sua crítica à linguagem gerou igualmente tensões interpretativas. Talvez uma visão panorâmica acerca de suas primeiras interpretações, imprecisões e concepções contemporâneas colabore, inicialmente, na busca de como o filósofo pretendia ser lido.

---

<sup>69</sup> DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 371-372.

## 1.2 NIETZSCHE E A TENSÃO ENTRE SEUS LEITORES E SUAS LEITURAS

Mesmo após o esforço das leituras de Bataille, Jasper, Kaufmann, ou décadas depois, com o pensamento pós-metafísico francês dos anos 1960, de Deleuze, Foucault, Derrida e Lyotard, além do extenso e relevante trabalho editorial e ensaístico de Colli e Montinari<sup>70</sup>, restam ainda os estigmas de um “Nietzsche imoralista”, “protofascista”<sup>71</sup> ou “relativista”. Estas e outras denominações taxativas revelam uma constelação de leituras que desqualificaram – e ainda desqualificam – parte do pensamento nietzschiano. Segundo Ernani Chaves, a saída seria compreender “como ler Nietzsche” a partir de determinados métodos<sup>72</sup>.

Para ilustrar certos equívocos usuais, seria importante pontuar algumas interpretações e suas motivações: i) a que compreende os primeiros textos do filósofo como um simples estágio de preparação à sua “verdadeira filosofia”, De modo geral, essa leitura desconsidera parte significativa de seu pensamento filosófico, desdobrando-se na vertente interpretativa que levanta a hipótese de ii) um Nietzsche em “processo evolutivo”, leitura que geralmente aparece apoiada nos prefácios de 1886, na “Tentativa de autocrítica”, de *Nascimento da tragédia*, e em *Ecce Homo*, textos considerados retratações do autor e que revelam “tonalidades” filosóficas distintas às obras onde foram anexados, sem a pretensão de “apagar” ou “enfraquecer” o sentido primevo. O caso é que tais leituras deslocam os termos de seu contexto de origem, desconsiderando que cada problemática nietzschiana é significada de acordo com o resultado das condições de emergência dos embates entre interlocutores específicos, isto é, de acordo com a época em que estão inseridos. Da mesma forma, o período intitulado “maduro” se torna alvo de leituras apressadas, iii) como as de cunho “psicologizantes”<sup>73</sup>, com o uso do conhecido

---

<sup>70</sup> JULIÃO, J. N. Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n.1, 2016, p. 271-296.

<sup>71</sup> Na esteira das leituras desfiguradas que comprometeram o pensamento de Nietzsche com formas de políticas totalitárias, estão as de Alfred Bäumler e Rosenberg. Ideólogo do partido alemão nazista, Bäumler, com a contribuição de seu secretário Heinrich Härtler, escreveu um manual intitulado “Nietzsche und der Nationalsozialismus”. Sobre o tema, cf.: MONTINARI, M. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, n. 7, p. 55-77, 1999.

<sup>72</sup> CHAVES, E. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, n. 3, 1997, p. 73.

<sup>73</sup> A obra de 1991, *Por que não somos nietzschianos*, organizada por Andre Comte-Sponville, segue esse viés. Ao resgatar uma aproximação entre Espinosa e Nietzsche, os autores contra-atacam os nietzschianos, como Deleuze, Foucault e Derrida, com os argumentos de Nietzsche, porém, extraídos do duvidoso compilado *Vontade de Poder*. Com os recortes abruptos e não cronológicos

colapso mental responsável por interromper de maneira abrupta as atividades intelectuais de Nietzsche. Ao utilizar recortes de partes da vida do autor extraídas do epistolário e de espólios, alguns intérpretes recusam as obras do período de 1888<sup>74</sup>, como o *Anticristo*, *Ecce Homo* e *O caso Wagner*, concluindo que não passam de delírios de um estado mental seriamente afetado. Um “recurso” que serve, por outro lado, como *deus ex machina* na resolução de temas aparentemente indissolúveis e de difícil acesso aos leitores despreocupados com o trato filológico. Mas, segundo Werner Stegmaier, em *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, “Qualificar como loucura o tempo em que Nietzsche escreveu significa simplesmente, tal como aprendemos com Foucault, não poder ou não querer mais entendê-lo a partir de um determinado ‘ponto’”<sup>75</sup>.

Provavelmente, uma breve revisão acerca das primeiras leituras de Nietzsche e de seus embates com os engajamentos contemporâneos trariam concepções mais assertivas acerca de como o filósofo pretendia ser lido. Entre as primeiras e mais conhecidas sistematizações nietzschianas, encontra-se a de Martin Heidegger. Apoiando-se no polêmico compilado<sup>76</sup> *Vontade de Poder*, o filósofo

---

de aforismos, espólios e cartas, os artigos também trazem à cena o suposto e antigo preconceito antissemita do filósofo. Cf. MARTON, S. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**, p. 58.

<sup>74</sup> Giorgio Colli (autor e intérprete italiano que idealizou e realizou, juntamente com Mazzino Montinari, a edição crítica das *Obras* de Nietzsche, um dos trabalhos editoriais mais reconhecidos do século XX), em sua obra *Introdução à filosofia de Nietzsche*, de 1980, evita os escritos do período de 1888, descrevendo-o como o período em que “os antigos temas são tratados agora de uma maneira puramente pessoal, em que o pensamento de Nietzsche se identifica com a pessoa de Nietzsche [...]. O ataque à visão moral e política do mundo moderno, analogamente, é a sedimentação conceitual de muitas recordações atormentadas [...]. Esta compenetração entre pensamento e persona explica também a decisão repentina de escrever uma autobiografia, *Ecce Homo* [...]. É neste ponto que Nietzsche perde contato com a realidade” (p. 134). Stegmaier, por sua vez, descreve em *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: “Colli ainda avaliou os últimos momentos de Nietzsche como um tempo de mera reivindicação, por trás a qual se ocultaria um ódio vazio, uma busca desesperada por novas intuições, uma repetição estéril de pensamentos da juventude, bem como o esgotamento da força sistemática, ou seja, um tempo de ‘declínio’ no qual Nietzsche teria de refugiado por fim em uma narrativa autobiográfica (STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 69).

<sup>75</sup> STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, p. 69-70.

<sup>76</sup> *Vontade de poder* é um compilado que reúne 483 apontamentos redigidos por Nietzsche entre os anos de 1887 e 1889, escolhidos, organizados e publicados postumamente, no ano de 1901, por Elisabeth Förster-Nietzsche e Henrich Köselitz. Para a primeira edição do livro, Elisabeth redigiu uma longa introdução, descrevendo que se tratava da obra principal de seu irmão. Em 1906, publicou-se a segunda edição, agora com 1067 fragmentos, que mais uma vez desrespeitavam a ordem cronológica. Questionado por estes e outros aspectos, o compilado serviu até a década de 1950 como um instrumento de trabalho aos estudiosos, sendo denunciado após a Segunda Guerra por Karl Schlechta, e posteriormente, pela pesquisa de fontes de G. Colli e M. Montinari, abrindo a possibilidade de comparar o compilado com os textos preparados e enviados à publicação pelo próprio Nietzsche. Cf. MARTON, S. **Extravagância**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 221-222.

apresenta seus seminários intitulados *Nietzsche*, entre os anos de 1937 e 1944, com a finalidade de fixar como “doutrinas máximas” as ideias de “eterno retorno” e de “vontade de potência”. No entanto, para compreender essa “interpretação”, seria necessário um recuo ao confronto empreendido por Heidegger contra a metafísica do “ente” e da tradição ocidental. Para ele, a metafísica esqueceu o seu problema fundamental: a diferença ontológica entre o ser e o ente. Isso implicaria no regresso ao suposto problema original com a finalidade de penetrar historicamente na essência da metafísica, mas sem perder de vista uma ontologia para a época e entre os limites e a presença da concepção de ente de maneira temporal. De acordo com Heidegger, Nietzsche realiza efetivamente esse regresso com o pensador que se encontra na raiz de seu filosofar, o pré-socrático Heráclito de Éfeso, primeira influência nietzschiana no combate ao monismo eleata e à metafísica platônica.

Na tese heideggeriana, Nietzsche seria o último metafísico por retomar o pensamento grego, ao questionar a ideia de ente em sua totalidade<sup>77</sup>, junto à doutrina da vontade de poder e seu jogo de forças em constante superação. Ação que demonstraria o resgate da ideia de ser do ente como vir-a-ser<sup>78</sup>, ou como subproduto da reconfiguração constante da dinâmica da própria vontade de poder, inexistindo algo que esteja além dessa totalidade, como moléculas e átomos, apenas o movimento perpétuo e sem limites internos entre a produção e a realidade. Na interpretação de Heidegger, a essência do ente seria entendida como vontade de poder, e sua existência, ou seu modo, seria o próprio eterno retorno. Uma compreensão que, segundo ele, só se alcança no:

projeto que sustenta e ultrapassa de modo inicial toda a história da metafísica, então reconheceremos o elemento metafisicamente necessário e definitivo da doutrina do eterno retorno do mesmo. A determinação da conexão dessa doutrina com o pensamento fundamental da vontade de poder traz à tona a filosofia nietzschiana como a posição final histórica insigne da metafísica ocidental.<sup>79</sup>

Os movimentos da *vontade de poder* e do *eterno retorno* promoveriam a destruição da metafísica, não no sentido de arrasar a tradição, mas de penetrá-la e radicalizá-la internamente, levando-a até as últimas consequências. Assim, “o fato

---

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 362.

<sup>78</sup> “Estampar no vir-a-ser o caráter do ser – eis a suprema vontade de potência/Que tudo retorne é a mais extrema aproximação de um mundo do vir-a-ser com o do ser: pico da consideração” (KSA 12.7 [54] do fim de 1886 – primavera de 1887).

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 2.

de a filosofia de Nietzsche apenas desfigurar, banalizar e rejeitar dogmaticamente a metafísica precedente é uma mera aparência<sup>80</sup>.

No entanto, Heidegger transpõe suas questões mais íntimas, como o sentido da verdade do ser nos limites do tempo, constringendo o conceito de vontade de poder em acabamento apriorístico da essência do mundo. Sua preocupação acerca das duas “doutrinas” desfigurou intencionalmente a filosofia de Nietzsche, imprimindo sobre ela problemas que não lhe pertencem. De acordo com Wolfgang Müller-Lauter, um trato mais apurado sobre os textos nietzschianos demonstra tais equívocos da leitura heideggeriana. A vontade, segundo Müller-Lauter, “não existiria fatidicamente como algo solitário, isolado, somente na multiplicidade das vontades que se contrapõem umas às outras<sup>81</sup>”. Em *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, o intérprete compromete-se em rebater a leitura heideggeriana, entendendo que a filosofia do pensador não teria a pretensão de continuar a metafísica, mas sim, de destruí-la com o próprio uso dos termos metafísicos, evidenciando, portanto, elementos mais próprios à vida: a pluralidade e o dinamismo. Na multiplicidade inegável e indissolúvel da teoria da vontade em Nietzsche, haveria uma tensão em meio ao pleno caos capaz de dissolver qualquer pretensa unidade totalizante de raiz antitética. E, se é possível endossar uma ideia de unidade em seu pensamento, seria apenas enquanto totalidade interconectada de dinamismos ou de campos de forças em constante tensão.

Neste caso, a interpretação de Müller-Lauter pretende ir além da restituição da concepção de vontade de poder, considerando as particularidades que os textos publicados e fragmentos póstumos – conforme sua ordem cronológica – podem oferecer, na intenção de evitar qualquer desvio extratextual e interpretativo intencional. Isso porque, embora o pensamento filosófico nietzschiano se faça entre ambivalências e antagonismos, ainda é necessário levar em conta todas as suas oposições e as conexões imanentes de seu pensamento, o que não poderia ser simplesmente oposto à sistematicidade<sup>82</sup>.

Ao lado de Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi e Heinz Wenzel, Mazzino Montinari modifica a pesquisa-Nietzsche a partir da década de 1960, fundando e

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 2.

<sup>81</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 70.

<sup>82</sup> MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. Revista Discurso, n.º 21, 1993, p. 13.

coordenando a coleção *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*<sup>83</sup>, seu legado mais importante que modificou os rumos da pesquisa contemporânea em Nietzsche, além de criar o método filológico-histórico que teria como pressuposto o cuidado prévio com a base filológica. No artigo “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos ídolos” – texto que testemunha não apenas como ler o *Crepúsculo dos ídolos*, mas a radicalização de sua proposta<sup>84</sup> – a filologia aparece como instrumento preliminar, o que significa que, por si só, “não é suficiente para a compreensão de Nietzsche, mas que pode deixar o caminho livre para ela”<sup>85</sup>. Por filologia, o italiano compreende a história ou o contexto em que a filosofia de Nietzsche e seus conceitos estão inseridos e que teriam auxiliado na formulação filosófica do período. A respeito dos fragmentos póstumos, para Montinari, eles devem ser lidos e confrontados paralelamente às obras publicadas de seu período para a reconstituição da origem de determinado conceito. Conforme descreve Ernani Chaves em sua análise acerca do artigo de Montinari: “a base filológico-histórica não nos garante nenhuma interpretação filosófica definitiva”, mas “garante algo precioso quando se trata de um filósofo como Nietzsche: impede toda interpretação abusiva”<sup>86</sup>. Ainda segundo Ernani, o autor italiano se filia a uma tradição que não encontra a verdadeira filosofia de Nietzsche entre os póstumos, pedindo a eles *auxílio* na tarefa persistente de decifrar o conceito nietzschiano para, em seguida, interpretá-lo filosoficamente em seu contexto.

Por outro lado, mesmo rebatida por estas e outras frentes<sup>87</sup>, a interpretação de Heidegger preponderou durante décadas por concentrar suas forças em apresentar certa unidade sistemática e metafísica em Nietzsche. De acordo com Werner Stegmaier, em seu artigo “Depois de Montinari – Sobre a filologia-Nietzsche”, isso ocorre graças à clareza de interpretação e dedução através de princípios, validade universal, totalidade e última dos resultados. Por isso, seria impossível negar o papel significativo de Heidegger na inserção de Nietzsche junto ao rol de filósofos da tradição ocidental, destacando a importância dos gregos pré-socráticos, suas influências e, acima de tudo, como grande pensador do niilismo. Tanto na leitura heideggeriana quanto na de Karl Löwith, Nietzsche seria o filósofo

---

<sup>83</sup> CHAVES, E. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, 3, 1997, p. 65-67.

<sup>84</sup> CHAVES, E. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari, p. 69.

<sup>85</sup> MONTINARI, M. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. **Cadernos Nietzsche**, 3, 1997, p. 78.

<sup>86</sup> CHAVES, E. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari, p. 73.

<sup>87</sup> Como Kauffman e Karl Löwith.

capaz de responder à questão da morte de Deus com a doutrina da vontade poder<sup>88</sup>, em meio à decadência da modernidade. A maneira como cada autor o redescobre como “o grande salvador do niilismo” da época é que se diferencia, pois, para “Heidegger, para quem o niilismo sobressaía da forma mais maciça na ‘mobilização total’ da técnica”, Nietzsche reencontrava “nos gregos o ‘ser’ indisponível”, enquanto em Löwith, o niilismo do filósofo se mostrará na história, que tudo relativiza<sup>89</sup>. O grande desacerto, segundo Stegmaier, é que ambos deixam escapar a procura nietzschiana de um recomeço a partir do compromisso de romper com a moralidade, não com o “regresso a uma metafísica, a um sentido do todo sustentável para todos, mas no agôn<sup>90</sup> [agōn]”, que não se encontra limitado por nenhum tipo de universal predeterminado, “mas que deveria, pelo contrário, deixar as forças do indivíduo operar completamente”<sup>91</sup>.

Motivado por esse cenário de “desencontros” e, ao mesmo tempo, tributário do pensamento filológico-histórico de Montinari, Werner Stegmaier, um dos mais influentes intérpretes alemães na atualidade, funda a vertente filológico-hermenêutica intitulada “interpretação contextual”, enfatizando a importância das especificidades dos termos e do contexto para a leitura nietzschiana. Ao abordar toda uma plêiade temática, como a questão dos signos, da “compreensibilidade”, das “margens de manobra” e dos “paradoxos”, e inflexionando outros assuntos até então tidos como certezas<sup>92</sup>, o intérprete assume a plurivocidade e a alternância do pensamento nietzschiano, adotando como ponto de partida a crítica do filósofo ao valor da palavra. Pois, se em Nietzsche o significado de um conceito não se refere

---

<sup>88</sup> STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, p. 252.

<sup>89</sup> STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, p. 256.

<sup>90</sup> Ao argumentar contra a ideia de uma cultura antitética, Nietzsche destaca a Grécia antiga do *agōn*, a competição, que operava em todas as atividades culturais (no atletismo, nas artes, na oratória, na política e na filosofia). O *agōn* pode ser visto como uma expressão ritualizada de uma visão de mundo expressa, grande parte, pelo mito, poesia e filosofia grega, onde o mundo seria como uma arena para a luta de forças opostas (porém, relacionais). Relações agonísticas são retratadas na tragédia grega, como na *Teogonia* de Hesíodo ou na *Ilíada* de Homero, ou então, entre os filósofos, como Anaximandro e Heráclito. No ensaio “A disputa de Homero” (1872) e “O Estado grego” (1872), ambos incorporados na coletânea póstuma *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche argumenta que o *agōn* emergiu como um cultivo de impulsos naturais que fortaleceu e organizou os valores do homem grego do período helenístico. Nas últimas décadas, a relação entre o *agōn* e o pensamento de Nietzsche ganhou uma atenção especial dos filósofos e teóricos da política do cenário anglo-saxão, como Lawrence J. Hatab, Christa Acampora, David Owen, Hermann Siemens, Alan Schrift, Willian Connolly, Daniel Conway, entre outros. O tema do *agōn* corresponde a uma parte importante desta pesquisa e será extensamente abordado no 3º capítulo.

<sup>91</sup> STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, p. 256.

<sup>92</sup> VIESENTEINER, J. Luiz; GARCIA, A. L. M. Introdução. In. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 8.

diretamente ao objeto, o problema da fixidez do significado será o ponto de partida na compreensão de seu pensamento. Esse percurso acaba evidenciando uma filosofia que propõe romper com o esquema da lógica metafísica correspondente das verdades “em si”, reconsiderando a emergência dos conceitos conforme o contexto em que são empregados. De acordo com o intérprete:

Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos “lentamente” e em seu próprio contexto, sem extrair deles “doutrinas” gerais e apressadas.<sup>93</sup>

Se a filosofia de Nietzsche desconsidera a fixidez dos signos ao reconsiderá-los dependentes do contexto em que se inserem, a busca pelo “como ler Nietzsche” não pode ultrapassar ou diferir de tal proposta. A partir dessa interpretação, Werner Stegmaier cria uma orientação que pretende direcionar a leitura dos conceitos nietzschianos com uma filologia de seus contextos, dos livros e aforismos<sup>94</sup>, que consiste em centrar a pesquisa nas obras publicadas, contando com a colaboração dos fragmentos póstumos, espólios e, quando possível, com as correspondências da época em questão. Para tanto, reconsidera os póstumos e espólios, definindo-os como escritos preparatórios pertencentes a *contextos alternativos*, desconsiderando, assim, que nesse conjunto seria possível encontrar a “autêntica filosofia de Nietzsche”<sup>95</sup>, pois esses textos devem ser recepcionados de maneira parcimoniosa e com o objetivo específico de complementar a análise dos temas abordados em determinada obra publicada. Isso porque, “segundo princípios filológicos, apenas a versão publicada (ou, no que se refere aos últimos escritos, apenas aqueles previstos à publicação) pode ser a versão definitiva”<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo”. **Trans/Form/Ação**, vol. 34, n. 1, p. 177.

<sup>94</sup> STEGMAIER, W. Depois de Montinari: sobre a filologia-Nietzsche. In. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, 2013, p. 306.

<sup>95</sup> STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, 2013, p. 300.

<sup>96</sup> STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**, 2013, p. 301.

Ao que tudo indica, “ler Nietzsche” difere completamente de ler os filósofos da tradição do pensamento ocidental. Alternando conceitos e palavras, a filosofia nietzschiana é exercida na prática da escrita e de suas tensões e transformações entre conceitos. Em outros termos, há uma plurivocidade semântica de Nietzsche inegável, até mesmo nos conceitos anunciados por intérpretes enquanto doutrinas, como a “vontade de poder”, “além-do-homem” e “eterno retorno”. De acordo com Stegmaier, essa plurivocidade objetiva assumir a filosofia novamente como um problema. Algo esquecido pela tradição filosófica que apregoou à palavra significados transcendentais e lógicos, estabelecendo valores e verdades em si. Em Nietzsche, é no exercício de forças, ou em um jogo de forças, que é possível partir rumo à compreensão dos procedimentos filosóficos. Para tanto, empreender uma análise acerca das condições que geram os temas nietzschianos só é possível a partir das condições de seus temas filosóficos de forma interpretativa-contextual.

Já em outras abordagens, o movimento ocorre de maneira oposta, como no método genético-estrutural, fundado pela autora e intérprete Scarlett Marton, a partir de diálogos com certos autores, como o francês Victor Goldschmidt<sup>97</sup>. Com o objetivo de nortear a interpretação filosófica de forma científica, Goldschmidt elabora a obra *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, considerando o trabalho do intérprete como o de “reapreender, conforme a intenção do autor, essa ordem de razões, e em jamais separar a tese dos movimentos lógicos que as produziram”<sup>98</sup>. De acordo com o autor, existiriam duas formas de abordar o texto filosófico: o método genético e o método estrutural. A primeira abordagem fundamenta-se no pensamento do escritor como produto de seu tempo histórico, buscando suas influências, como na reconstituição de sua biografia e condições geopolíticas, fisiológicas e etnográficas. No segundo caso, a prioridade reside no movimento interno do texto conforme a intenção do autor, salvaguardando a sua doutrina ao conceder ao próprio autor uma autonomia fundamental com relação à

---

<sup>97</sup> Em sua autobiografia intelectual, Scarlett Marton cita Victor Goldschmidt: “[...] aprendi a consentir a ser guiada pelo autor; a não colocar-me no lugar do médico, analista, confessor, diretor da consciência ou, sequer, do crítico; a distinguir o tempo vivido, em que ‘o pensamento se experimenta e se lança’, e o tempo lógico, ‘o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica’. [...] o método estrutural proporcionou-me o exercício indispensável para a exegese precisa, a análise rigorosa” (MARTON, S. **A irrecusável busca de sentido**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, p. 15-16).

<sup>98</sup> GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In. **A religião de Platão**. São Paulo: Difel, 1963, p. 140.

história. A partir do método estrutural, por vezes chamado pelo historiador de *dogmático*, estaria em primeiro plano as próprias “trilhas do autor”, priorizando “não abandonar o filósofo pelo psicólogo e pelo biógrafo”<sup>99</sup>.

Contudo, considerando a filosofia nietzschiana, seria uma tarefa difícil encontrar qualquer definição cronológica ou o sentido conceitual na obra apartando o filósofo de seu período específico, tendo em vista que a análise acerca da modernidade alemã do século XIX será a própria base de seu projeto crítico. Os textos nietzschianos salvaguardam as particularidades já mencionadas, como a polissemia e a plurivocidade conceitual, o que dificulta ainda mais uma exegese digna às ideias de Nietzsche, partindo apenas do ponto de vista estrutural. Logo, Scarlett Marton considera a importância de Goldschmidt, ao mesmo tempo que percebe a insuficiência do método dogmático ao lidar com um pensamento tão multiforme<sup>100</sup>, assumindo a impossibilidade de investigar os termos nietzschianos e o que eles significam na obra sem uma revisão geral do *corpus textual* do filósofo<sup>101</sup>.

Como resposta, Marton apresenta um novo método, denominado “genético-estrutural”, ao considerar que a pesquisa nietzschiana requer uma análise de “todos os seus escritos – os livros publicados e os fragmentos póstumos”<sup>102</sup>. De fato, em se tratando de Nietzsche, a riqueza semântica dos termos em seu contexto será imprescindível, assim como a profusão de suas ideias, o que sugere um retorno às obras e um giro entre suas influências e às disputas que trava com seus interlocutores:

Fino estrategista, com frequência, Nietzsche não hesita, num primeiro momento, em converter em aliados seus adversários; dando a entender que assume as posições que advogam, evidencia os pontos vulneráveis daqueles que, então, se dispõe a questionar; contesta, por fim, estes que, de início, tomara por cúmplices. Dependendo dos alvos de ataque que elege e dos interlocutores que escolhe, a uma mesma proposição confere um tom assertivo ou irônico, dubitativo ou jocoso. É preciso, pois, explorar

---

<sup>99</sup> GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**, p. 142.

<sup>100</sup> MARTON, S. **A irrecusável busca de sentido**, p.16.

<sup>101</sup> “É bem verdade que, antes do estruturalismo, eram comuns trabalhos que, ao tentarem relacionar de algum modo vida e obra, resvalavam em abordagens redutoras. Dos perigos a elas inerentes, a voga estruturalista não deixou de alertar; advertiu para o risco do psicologismo e também do historicismo e do sociologismo. Fornece, por certo, ferramentas valiosas para o corpo a corpo com o texto filosófico. Mas, ao distinguir com clareza a obra e a vida, ao separar com nitidez o sistema e o sujeito do sistema, também afastou do universo da reflexão questões de capital importância” (MARTON, S. **A irrecusável busca de sentido**, p.16).

<sup>102</sup> MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação: Müller-Lauter revisita Nietzsche. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. Discurso Editorial, São Paulo, p. 15.

não apenas o que ele diz mas sobretudo como ele diz, a quem se endereça e contra quem se dirige.<sup>103</sup>

O método genético-estrutural parte de uma análise das obras nietzschianas anteriores ao tema elegido, observando a formação do pensamento para a compreensão em seu âmbito específico. Operação que torna possível antever equívocos decorrentes de uma leitura estruturada tão somente em contexto lógico e particular. Por outro lado, Marton não exclui o fato de que “vários são os expedientes a que o estudioso [de Nietzsche] terá de recorrer: a análise estrutural e a abordagem genética dos textos, a visão de conjunto da obra, sua contextualização tanto no quadro da história da filosofia [...]”<sup>104</sup>, pois, “dada a diversidade estilística e a riqueza estratégica que apresenta, o *corpus* nietzschiano presta-se a aproximações distintas e variadas”<sup>105</sup>.

Antonio Edmilson Paschoal, em seu artigo *Transformação conceitual* (2009), abre espaço para o debate de como ler Nietzsche a partir da ideia de “conceito”, signo e *transformação conceitual*, observada a partir de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), em especial, em *Genealogia da Moral* (1887). Obra que traz à tona a tensão iniciada em 1873, em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*, entre “conceito” e a ideia de metáfora. Novamente, a defesa é de que o sentido se contrói de forma fluida, porém, agora com “destaque para a ideia de que algo se produz no tempo e que não poderá ser entendido sem se considerar os efeitos que sofre ao passar do tempo”<sup>106</sup>. O genealogista, neste caso, não estaria “interessado em corrigir uma distorção, mas como toda vontade de poder, quer estabelecer um *optimum* de condições para a sua própria proliferação, em oposição àquelas condições: metafísicas, estabilidade, etc (...)”<sup>107</sup>. O maior interesse de Nietzsche foi expor estratégias para destruir o caráter solene da leitura moral, para enfim recolocá-la enquanto uma construção humana. Se observada a forma genealógica como estratégia de leitura dos próprios escritos nietzschianos, será importante

---

<sup>103</sup> MARTON. S. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. **Discurso**, n. 2, v. 48, 2018, p. 21.

<sup>104</sup> MARTON. S. Ler Nietzsche como “nietzschiano”, p. 22.

<sup>105</sup> MARTON. S. Ler Nietzsche como “nietzschiano”, p. 20.

<sup>106</sup> PASCHOAL, A. E. Transformação conceitual. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – Vol.2 – nº2, p. 26, 2009.

<sup>107</sup> PASCHOAL, A. E. Transformação conceitual. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – Vol.2 – nº2, p. 27, 2009.

reconsiderar a historicização de sua filosofia, a fluidez dos conceitos expostos e desconstrução do status solene da verdade.

\*\*\*

O percurso teórico até o momento leva a crer i) que ler Nietzsche é distanciar-se, primeiramente, de problemas que não o são<sup>108</sup>, interpretando e desenvolvendo apenas os conceitos produzidos de maneira interna ao texto e segundo o próprio autor. Isso significa ler seus temas como o resultado de disputas apresentadas textualmente e, ao mesmo tempo, evitar os assuntos que sua filosofia jamais experimentou<sup>109</sup>. Outra condição será ii) observar as disputas e as tensões, mas sem deslocá-las de seu contexto, tendo em vista que os antagonistas de Nietzsche representam valores culturais e morais que ganham sentido quando significados e analisados de forma interna à obra e a partir dos parágrafos e aforismos em questão.

---

<sup>108</sup> EH, “Porque sou tão inteligente”, §1, p. 33.

<sup>109</sup> EH, “Porque sou tão inteligente”, §1, p. 33.

## 2 UMA FILOLOGIA TENSIONAL COMO FIO CONDUTOR?

O panorama interpretativo apresentado no capítulo anterior deixou entrever, no mínimo, a dificuldade de ultrapassar o *corpus* nietzschiano quando o assunto é “ler Nietzsche” de maneira sistemática. Uma dificuldade que se aprofunda, conforme veremos neste capítulo, quando se considera a metáfora da filologia e as passagens em que faz referência à ciência da palavra, buscando a forma como pretendia ser lido. Questão que será analisada tendo em vista o modo como Nietzsche se apresenta e como cultiva a relação autor-leitor enquanto um problema essencialmente filológico e tensional, ao utilizar a ciência da palavra.

### 2.1 A FILOLOGIA COMO ARMA DE POLEMIZAÇÃO

Filólogo de formação, Nietzsche mantém uma dupla relação com a ciência da palavra. Ao mesmo tempo em que é conhecido seu gosto pelos clássicos de Homero, Hesíodo, Heráclito, Platão, Horácio, Empédocles, Sófocles, Píndaro, Simonídes e Tucídides, não são poucas as críticas direcionadas aos trabalhos insuficientes dos “eruditos” [*Gelehrten*] e filólogos<sup>110</sup> de sua época. Para entender essa contraditória afinidade, seria necessário iniciar com a juventude de Nietzsche e seus escritos de então.

Compreendendo a ciência da palavra aos moldes da *Sprachphilologie*, o jovem Nietzsche pertencia à tradição que preservava o texto escrito enquanto *fato*. A filologia seria entendida nesse período como o meio de acesso à educação aos

---

<sup>110</sup> “Os filólogos estão mais infatigavelmente preocupados em apresentar por si mesmos às almas jovens o seu Homero e o seu Sófocles, e, sem um maior exame, eles chamam o resultado disso, com um eufemismo incontestável, de ‘cultura clássica’. Eis aí um domínio onde se encontram as mais frequentes e as mais fortes ilusões e também os erros de compreensão vertidos despropositadamente” (NIETZSCHE, F. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. Segunda conferência. In. **Escritos sobre a educação**. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2004, p. 93). “Basta que se olhe bem esta jovem geração de filólogos. Como é raro que se observe neles aquele sentimento de pudor que faz que, diante de um mundo como o mundo grego, acreditemos não ter qualquer direito à existência; com que audácia, com que ousadia, ao contrário, esta jovem raça edifica seus miseráveis ninhos no interior dos templos mais grandiosos!” (NIETZSCHE, F. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. Terceira conferência. In. **Escritos sobre a educação**, p. 107). “Aliás, chega-se ao ponto de se consentir que se tenha como ocupação a representação de um momento do passado que *em nada lhe importa*. Assim comportam-se frequentemente os filólogos em relação aos gregos: a eles interessa – isso então é chamado ‘objetividade’”. Onde o mais elevado e raro deve ser apresentado, há o desinteresse intencional e explícito [...]” (NIETZSCHE, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Editora Hedra, 2017, § 6, p. 93-94).

moldes estéticos da antiga Grécia, tendo como referência o sistema consagrado em 1830 por Wilhelm von Humboldt, um dos fundadores na Universidade de Berlim. Em Bonn, em 1864, Nietzsche conhece Wilhelm Ritschl, professor puritano da ciência da palavra e “o primeiro homem que lhe deu a ideia perfeita de maestria”<sup>111</sup>. A afinidade foi tamanha, que entre os anos de 1865 e 1869, o jovem estudante não apenas frequentava, mas organizava os cursos livres e disciplinas de Ritschl, chegando a acompanhá-lo até Leipzig, local em que havia se expatriado<sup>112</sup>. Para Ritschl, “a filologia seria a ressurreição da civilização integral de um povo”, tanto que “seus trabalhos não diziam respeito apenas à história das formas literárias, mas à história do pensamento e das instituições”, tornando-o um exemplo vivo do próprio método. Anos depois, entre 1869 e 1875, outro contrapeso importante foram as leituras de alguns de seus contemporâneos que ambicionavam uma reforma da cultura, como os escritos de Richard Wagner<sup>113</sup>.

No entanto, com o passar dos anos, a implantação tardia das indústrias confere espaço aos mecanismos culturais e de uniformização, suprimindo as diferenças regionais em todos os âmbitos, inclusive nas instituições de ensino. Esse movimento acabou afetando a filologia que passava por mudanças bruscas em seu *status*, logo após a unificação da Prússia. As transformações geraram demandas de mão de obra técnica e especializada aclamadas pela burguesia que, na pretensão de ascender e desfrutar dos bens culturais até então reservados à nobreza, fortalecia a ideia de uma educação tecnicista e profissionalizante, prezando por trabalhadores que desempenhassem “bem” as suas funções. A partir desse momento, surge um número expressivo de escolas técnicas e institutos profissionais, submetendo a educação e a cultura ao reino da quantidade. Do ponto de vista científico, a filologia havia sofrido uma involução embalada pelo furor positivista e pela unificação do Estado, no âmbito pedagógico, transformando-se em um vasto empreendimento de edições, comentários e meras pesquisas de fontes. Diante desse quadro histórico, Nietzsche realiza tentativas urgentes e belicosas de

---

<sup>111</sup> ANDLER. C. **Nietzsche**: vida e pensamento. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2016, p. 351.

<sup>112</sup> ANDLER. C. **Nietzsche**: vida e pensamento, Vol. I, p. 351.

<sup>113</sup> “Wagner também se relaciona com a história e a filologia; ela é um refresco para ele na jornada impetuosa. Talvez a história nem sequer seja capaz de fazê-lo se, como tem de acontecer uma vez, está escrita num sentido mais estrito e profundo e fora de uma alma poderosa do que os estudiosos alemães têm feito até agora”. (FP de verão de 1875, 11[38]).

promover um contramovimento em resposta à confusão motivada pelo “espírito alemão” e às glórias da burguesia. Em suas *Conferências: Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, proferidas entre janeiro e março de 1872, no Akademisches Kunstmuseum da Basileia, o filósofo denunciou o ensino inconsequente e tecnicista das universidades e liceus modernos, definindo os seus primeiros antagonistas: os “eruditos”. O termo atinge os estudantes, professores e intelectuais ilustres que tornavam as instituições de ensino locais de otimismo vulgar e ameaçador, formando a partir dos moldes céleres da pura erudição da escrita e da leitura. As *conferências* denunciam, portanto, o conformismo acadêmico frente à especialização desmesurada, e é justamente nesse período que Nietzsche delimita, pela primeira vez, o que espera de seus leitores: “o leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: ele deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre privilegiar a si e à sua ‘cultura’, não deve, enfim, esperar por encerrar um quadro de resultados”<sup>114</sup>. Uma relação que não terá como traço constitutivo a ruptura, mas um movimento instrutivo, para que os leitores modernos, os eruditos, posteriormente, os “filisteus da cultura” [*Bildungsphilister*]<sup>115</sup>, tomem distância dos valores puramente utilitários da política, da ciência, do comércio e da “bela forma” jornalística, evitando a mediocridade da cultura livresca. Crítico dos modelos políticos e culturais, incluindo os movimentos nacionalistas, democráticos, socialistas e liberais, Nietzsche compreende que tais ideologias buscavam apenas a massificação dos povos. Assim, seria impossível encontrar valores educacionais e culturais transformadores, isto é, enquanto o indivíduo se desfazia em meio às demandas gerais, menos ainda, entre locais onde a cultura seria vista apenas como um meio para satisfazer necessidades de grupos políticos e institucionais. Nesse momento, a cultura enquanto criação desinteressada e desprovida de qualquer função era o pano de fundo da primeira batalha filosófica nietzschiana em nome de seus leitores ideais.

---

<sup>114</sup> IE, 2º Prefácio, § 1, p. 54.

<sup>115</sup> O termo vem a público nas *Considerações extemporâneas*, no panfleto sobre “David Strauss, o devoto e escritos” (§2, §6 e §8), aparecendo, posteriormente, na quarta *Consideração*, intitulada “Schopenhauer como educador” (§3 e §6). Reaparece também no período intermediário, como em HH II, prefácio §1, e em seu último período, em *Ecce Homo*, no capítulo “As extemporâneas”, em que reclama a autoria do termo. No entanto, segundo Charles Andler, “Nos meios universitários, desde o século XVIII, chamava-se ‘filisteu’ ao burguês submisso às leis, devotado aos negócios, que recusa a encantadora liberdade do estudante. Os românticos, inclusive Brentano e Heine, tinham se deleitado em apontar a baixeza de alma dessa burguesia ligada às realidades mais tangíveis” (ANDLER, C. **Nietzsche**: vida e pensamento, Vol. I, p. 574-575).

Conforme afirma Andres Urs Sommer, esse é o momento quando:

A leitura se lhe tornava ali arma de polemização – o que se tem é um ler *contra*, um ler contra-a-corrente, a fim de ele próprio se distinguir pela escrita, livrar-se de concorrentes importunos e garantir para si uma prerrogativa de interpretação da sua atualidade.<sup>116</sup>

As *Conferências e as Considerações extemporâneas* (1873-1874) serão as constatações de uma tendência neo-humanista de *laissez-faire*<sup>117</sup> que se instaurava na modernidade alemã do século XIX, escondendo a sua verdadeira face: as pretensões da ascensão burguesa alemã e o predomínio de modelos estatais massificadores. De acordo com o projeto nietzschiano, o ato de educar dependeria do resgate da concepção de cultura em sua forma desinteressada, permitindo, assim, que os indivíduos pudessem aspirar o desenvolvimento completo de suas capacidades formativas, em vez de suprir as necessidades econômicas do Estado. Porém, esse olhar rigoroso sobre a educação seria possível com o retorno do profundo conhecimento das línguas e dos moldes da pedagogia grega.

Anos depois, em *Humano, demasiado humano I* (1878), o rigor da ciência ganhará uma posição especial, tanto que a própria filologia seria uma condição necessária à imensa tarefa do “‘*conhecimento das condições de cultura*’ que até agora não foi atingido”<sup>118</sup>. Em tese, a primeira obra do período intermediário aborda a falta de profundidade moderna que, por séculos, teve seus fatos históricos falseados por interpretações [*Interpretation*] morais metafísicas<sup>119</sup>. Para Nietzsche,

<sup>116</sup> SOMMER, U. O que Nietzsche leu e o que não leu. **Cadernos Nietzsche**, v. 40, n. 1, janeiro/abril, 2019, p. 33.

<sup>117</sup> IE, p. 12

<sup>118</sup> HH I 25, p. 33.

<sup>119</sup> O termo *Interpretation* carrega a crítica nietzschiana à hermenêutica bíblica, remetendo às “más interpretações”, em especial, nos aforismos 126 e 143 de HH I: No aforismo 126, “Arte e força da falsa interpretação”, Nietzsche descreve: “Todas as visões, terrores, esgotamentos êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas *interpreta* de modo totalmente diverso, isto é, não como doença. – Assim o demônio de Sócrates talvez seja também uma doença do ouvido, que ele apenas *explica* conforme seu pensamento moral dominante, de maneira diversa de como se faria hoje. Não acontece de outro modo com as loucuras e os delírios dos profetas e sacerdotes oraculares; foi sempre o grau de saber, fantasia, empenho, moralidade na cabeça e no coração dos intérpretes que tanto fez a partir dessas coisas. Entre as maiores realizações daqueles que chamamos de gênio e santos se inclui a de conquistar intérpretes que os compreendem mal para o bem da humanidade” (HH I, p. 91). E no aforismo 143, afirma: “O que dá ao santo valor histórico-universal não é aquilo que ele é, mas o que significa aos olhos dos não-santos. Porque nos enganamos a seu respeito, porque interpretamos erradamente seus estados de alma e o separamos o máximo possível de nós, como algo inteiramente incomparável, de natureza estranha e sobre-humana: por isso é que ele alcançou a força extraordinária com que pôde dominar a imaginação de povos e épocas inteiras” (HH I, p. 104-105).

as ciências, inclusive a ciência da palavra, resgataria certa austeridade contra as “apologias do conhecimento”<sup>120</sup>, sendo, portanto, a pré-condição de toda a “boa leitura” histórica. Em certa medida, Nietzsche aproxima o leitor de um filólogo de segunda ordem, provocando-o para que se atenha às tensões entre as exegeses históricas metafísicas e a leitura do humano em suas condições naturais. No aforismo de *Humano, demasiado humano I*, intitulado “Explicações pneumáticas da natureza”, ele anuncia o perigoso divórcio entre a ciência e a história, ao passo que deixa entrever a curiosa preferência pela leitura unilateral das leituras filológicas:

*Explicações pneumáticas da natureza.* – A metafísica dá para o livro da natureza uma explicação, digamos, pneumática, como a Igreja e seus eruditos faziam outrora com a Bíblia. É preciso grande inteligência para aplicar à natureza o mesmo tipo de rigorosa arte interpretativa que os filólogos de hoje criaram para todos os livros: com a intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor, um duplo sentido. Mas como, mesmo em relação aos livros, a má exegese não está de modo algum superada, e como na melhor sociedade culta ainda encontramos frequentemente resíduos de interpretações alegóricas e místicas, assim também ocorre à natureza – e mesmo pior ainda.<sup>121</sup>

Se a leitura bíblica permanece entre os limites da mistificação e do falseamento da história, ler como filólogo corresponderia a observar as necessidades de um procedimento comparativo de reflexão crítica e estruturada na intenção de revelar as “más interpretações” históricas. Um método filológico de boa leitura, que tensione e transite entre as histórias, poderia demonstrar que a metafísica, até então, apoiava-se em verdades absolutas e fixas do mundo, gerando erros interpretativos nocivos e prejudiciais à vida como um todo. No entanto, esse rigor da “boa leitura” exegética, reservado aos filólogos, não será o mesmo da visão unilateral dogmática fortemente criticada pelo autor. Há aqui uma tensão quanto à função do filólogo. O “leitor-filólogo” capaz de tensionar é aquele que lê entre comparações e interpretações, assumindo a existência de outras leituras possíveis acerca do homem e de sua natureza moral. Esse “rigor” ultrapassa a pretensão de encontrar um ponto de partida moral mais verossímil, ou então, um fato moral sobre o qual a história deve ser interpretada para transitar entre leituras e interpretações, sem fixar-se em verdades finais. O leitor-filólogo assumiria a possibilidade comparativa entre leituras para verificar interpretações – plurais – dos fatos. No

---

<sup>120</sup> HH I 11, p. 21.

<sup>121</sup> HH I 8, p. 19.

aforismo 270, intitulado “A arte de ler bem”, o filólogo novamente entra em cena como aquele que adota a tarefa comparativa das múltiplas formas de agências humanas com uma primeira “orientação forte” e “unilateral”, na “preservação dos textos, ao lado de sua exigência”, sendo assim perdoada uma unilateralidade<sup>122</sup>. Por outro lado, “toda a Idade Média” transcorreria da indisposição às demais interpretações contrárias às leis divinas, além de condenar, torturar e exterminar aqueles que ousavam denunciá-las. Desta maneira, a indisposição frente a outras convicções seria típico da leitura cristã, por sinal, tirana e deturpada.

Ainda no período intermediário<sup>123</sup>, Nietzsche fortalece a contraposição entre o filólogo e as indisposições das interpretações canônicas da Bíblia no aforismo 84 de *Aurora* (1881):

*A filologia do cristianismo.* – Pode-se muito bem calcular quão pouco o cristianismo educa o sentido de honestidade e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos: eles apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fosse dogmas, e é raro que se vejam em honesto embaraço quanto à interpretação de uma passagem bíblica. Frequentemente dizem “Eu estou certo, pois assim está escrito” – e segue-se uma interpretação de despuddorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre a cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: é possível? É respeitável? É ao menos decente? – Quanta desonestidade, nesse aspecto, ainda é cometida nos púlpitos protestantes, como o pregador explora grosseiramente a vantagem de ninguém aí lhe cortar a palavra, como a Bíblia é empurrada e espremida, e a *arte da má leitura* é formalmente ensinada ao povo.<sup>124</sup>

A igreja utiliza-se das escrituras para que o indivíduo se lance na fé sem a razão, caso contrário, as leis divinas levam à tormenta eterna da alma e a castigos em vida ainda maiores. Uma lógica onde “o que se quer é a cegueira e vertigem, e um eterno cântico sobre as ondas em que se afogou a razão!”<sup>125</sup>. Para Nietzsche, a filologia representaria o resgate mais fidedigno da história humana e da filosofia que se perdia entre respostas e dogmas interpretativos e inválidos. A filologia, enquanto estudo rigoroso da palavra, apontaria o erro histórico da leitura dos romanos, que proclama qualquer dúvida acerca das escrituras sagradas como algo inconcebível.

Assim, *Humano, demasiado humano I* e *Aurora* demonstram a necessidade da clareza e do rigor da filologia tensional para a retirada do homem do

<sup>122</sup> HHI 270, p. 169.

<sup>123</sup> Sobre a periodização dos escritos de Nietzsche, se considerou a definição de Osvaldo Giacóia Junior em seu livro *Nietzsche* (São Paulo: Publifolha, 2000).

<sup>124</sup> A 84, p. 60-61.

<sup>125</sup> A 84, p. 60-61.

obscurantismo metafísico. Essa honestidade que a ciência da palavra pode revelar torna-se um dos pilares da filosofia nietzschiana e de seus anseios de adentrar os fenômenos morais e os efeitos de suas leituras equivocadas. Para tanto, Nietzsche oferece a filosofia com a retomada da palavra enquanto um problema:

*As palavras estão em nosso caminho!* – Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo *resolvido*, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra.<sup>126</sup>

Em Nietzsche, tanto a palavra quanto a relação entre o leitor e o autor deixam de ser a busca serena pela verdade e passam a existir como uma “tensão produtiva”, o que significa problematizar a relação entre a linguagem e temas universais e a produção de respostas fixas, sendo necessário reconsiderar os elementos decisivos e anteriores ao problema da verdade e da intencionalidade, algo que seria possível a partir de uma inversão da própria hierarquia que sustentou toda a filosofia. Nietzsche partirá, portanto, dos problemas anteriores à razão, ou seja, que também dizem respeito ao corpo, como os impulsos e os instintos, acreditando que esse conjunto orgânico e suas tensões seriam responsáveis pelas tábuas de valores humanos. Vale ressaltar que, em tese, os instintos, segundo Nietzsche, não seriam “naturais”, mas assimilados e desenvolvidos a partir dos eventos e embates históricos e culturais, sendo uma espécie de “segunda natureza”:

*Os instintos transformados pelos juízos morais.* – O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da *covardia*, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência! Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entre em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo<sup>127</sup>.

Os instintos chamam a atenção de Nietzsche por pertencerem a uma esfera anterior aos juízos morais, como o produto das idiosincrasias de povos, grupos, instituições e indivíduos. De acordo com João Constâncio (2011), em *Nietzsche On*

---

<sup>126</sup> A 47, p. 41.

<sup>127</sup> A 38, p. 35.

*Instinct and language*, para o filósofo, um “instinto é uma maneira de julgar que pertence ao comportamento habitual de um determinado organismo”, sendo “‘incorporado’ de forma a funcionar sem mediações, especialmente sem a mediação da consciência, já que eles se alternam de acordo com as condições de existência”<sup>128</sup>.

À medida que volta a atenção às formas como se constituem os próprios juízos morais, Nietzsche retoma os problemas filosóficos a partir do *continuum*<sup>129</sup> entre a racionalidade e o corpo, o consciente e o inconsciente, entre os impulsos e instintos. Para expressar estes e outros processos orgânicos que regulariam os problemas filosóficos, funda, em seu período intermediário, especialmente em *A gaia ciência* (1882), um conhecimento distante das verdades “em si” e das leituras abjetas, aproximando a filologia – o ato de ler bem – a outras áreas do conhecimento, em plena tensão com as ciências biológicas, a fisiologia e a psicologia, em nome de uma ampliação do campo semântico mais propício a uma filosofia experimental, bastante influenciada pelos físicos, biólogos e fisiologistas experimentais dessa época. Essas influências serão recorrentes na ampliação de seu campo semântico filosófico com a ciência, ultrapassando, assim, o conjunto de palavras que *convencionamos* como linguagem, campo que seria menos propício para expressar tudo o que há de mais individual no homem, como os instintos, as vivências, as experiências, as paixões e os afetos. Como recorda Marco Brusotti, “a comunicação dos próprios *Erlebnisse* – experiências – interiores se torna problemática, restando uma comunicação “extralinguística”<sup>130</sup>, na medida em que a linguagem, de modo geral, alcançaria apenas a esfera do que em *comum vivenciamos*, por mais que todas as nossas ações, no fundo, sejam pessoais e de maneira alguma comparáveis.

Contudo, diante desse novo filosofar nietzschiano, há no mínimo dois entraves: i) primeiro, a dificuldade de instrumentalização e expressar o que está

---

<sup>128</sup> Analisando a mesma passagem, João Constâncio (2011) esclarece a distinção entre “instinto” e “pulsão” (*Trieb*), argumentando que os instintos são construídos sobre os “impulsos”. Assim, “Julgamento e memória consolidam respostas bem-sucedidas dos impulsos a eventos nos mundos externos, dando origem a hábitos, ou seja, automatismos bem praticados, formas mais ou menos permanentes de organização e atividade conexa dos ‘impulsos’. Tais hábitos (orgânicos) são os ‘instintos’” (**Nietzsche On Instinct and Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 93).

<sup>129</sup> Sobre a dissolução nietzschiana entre corpo e alma, instintos e razão ou linguagem, cf. os artigos de WOTLING (2011), CONSTÂNCIO (2011) e STEGMAIER (2011).

<sup>130</sup> BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**. Berlin/New York: De Gruyter, 1997, p. 14.

longe do nível racional, ou pré-conceitual, quando, então, ii) a palavra torna-se um obstáculo que impossibilita expressar o que é passional e instintivo, isto é, as experiências ou o *pathos* das vivências. Esse problema só será resolvido anos depois, no livro V de *A gaia ciência*, redigido entre 1886 e 1887. Semelhante à crítica de “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, em que tanto a linguagem quanto a consciência seriam apenas instrumentos de preservação da vida em coletividade, Nietzsche descreve o surgimento da linguagem e da consciência no aforismo 354, através do emprego usual e convencional estabelecido de maneira gregária, “comum, vulgar” (*Gemein*). Logo, a consciência surge:

de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava.<sup>131</sup>

O problema não estaria na linguagem ou na consciência, de fato, mas limitar-se ao que é “comum” (*Gemein*), gregário, apenas pela necessidade de sobrevivência<sup>132</sup>. Uma atitude que Nietzsche constata na essência da modernidade e em seu desejo de eliminar todas as diferenças morais possíveis, afinal, tal desejo de preservação “é a expressa de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”<sup>133</sup>. É o comodismo, o “comum”, o gregário e o ato de se comprazer completamente na linguagem convencional. É o *modus operandi* típico dos que necessitam de segurança e apoio de estruturas paralelas, como grupos e instituições religiosas imersas em suas crenças morais universais, leis, regras e fundamentos externos.

Mas se a linguagem é gregária e insuficiente, seria necessário questionar como Nietzsche pretende transmitir qualquer filosofia sem tal dependência. E ainda, se a linguagem escrita não alcança os seus leitores, com que finalidade teria escrito

---

<sup>131</sup> GC 354.

<sup>132</sup> GC 349, p. 217. No contexto em que está inserido, o aforismo seria uma crítica direta a Spinoza e Darwin, respectivamente, aos instintos de preservação e à luta pela existência, constando a fórmula de que “bom” seria tudo aquilo que conserva a humanidade, e mau, aquilo que a degenera. No entanto, a crítica que se desdobra na obra da maturidade, com em *Além do bem e do mal*, já insere o contexto da vontade de poder em que os maus impulsos também podem conservar e espécie, tão ou mais do que os bons impulsos.

<sup>133</sup> GC 349, 217.

seus livros? Para resolver esse entrave, o filósofo assume a existência do incomunicável e incomensurável entre o autor e os leitores, uma tensão indissolúvel e necessária, como uma peculiar preferência pela “não compreensão”, sugerida no aforismo 381 de *A gaia ciência*:

*A questão da compreensibilidade.* – Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever mas igualmente não ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor – ele não queria ser compreendido por “uma pessoa”.<sup>134</sup>

Há uma tensão inegável entre a compreensão e a incompreensibilidade, entre o leitor e o autor, em que Nietzsche assume apenas a possibilidade de expressar parte das experiências e sensações humanas. Trata-se de assumir a comunicação como uma tentativa [*Versuch*] entre fracassos e acertos, em meio à imprevisibilidade fluida entre impulsos, instintos e afetos, sempre na intenção de restaurar o lugar das paixões [*pathos*]<sup>135</sup> e das vivências incomunicáveis. De acordo com Jorge Viesenteiner, a tensão encontrada nessa “inversão da compreensibilidade” nietzschiana:

se estrutura através de três elementos centrais: a) a temporalização do pensamento e, dessa forma, o remontar às condições individuais do emprego de um conceito, um signo, uma ação etc.; b) a compreensão da individualidade do pensamento de maneira fluida, na medida em que tão logo se alterem as condições individuais do emprego de um conceito, altere-se também seu sentido. A fluidez de um pensamento significa que o sentido de algo pode continuamente ser deslocado, aumentando ou diminuindo as margens de atuação de tal conceito; c) a refutação da vontade incondicional de ser compreendido e, sobretudo, ser universal e univocamente compreendido; Nietzsche quer resgatar a individualidade do seu pensamento.<sup>136</sup>

“Empobrecida”, a linguagem seria insuficiente quando o assunto se trata de expressar individualidades, alcançando apenas o que é comum e uniforme. Mas se Nietzsche assume o homem enquanto uma nuance praticamente indefinível e indecifrável, que tipo de relação pretende travar com os seus leitores? Aparentemente, a inversão da compreensibilidade sugere outras relações com o

<sup>134</sup> GC 381, p. 256-257.

<sup>135</sup> Em *A gaia ciência* 317, Nietzsche expressa a ideia de *pathos* em contraposição à concepção de *ethos*, tomando como referência a distinção grega em que o *pathos* seria um ímpeto de sentimento provocado por circunstâncias específicas, enquanto o *ethos* estaria atrelado às atitudes comuns. A preferência nietzschiana pelo *pathos* ocorre pela provisoriade e instantaneidade desse sentimento.

<sup>136</sup> VIESENTEINER, J. L. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora PHI, 2013, p. 18.

leitor, como o uso de estilos e figuras de linguagem para garantir a aproximação e a distância de determinados leitores:

Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido. E, falando cá entre nós, sobre o meu próprio caso – não desejo que minha ignorância e a vivacidade de meu temperamento impeçam que lhes seja compreensível, meus amigos: não a vivacidade, por mais que ela me obrigue a lidar velozmente com algo, se chego a lidar com ele. Pois encaro os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que assim não possamos chegar à profundidade, *descer* o suficiente, é uma superstição dos que temem a água, dos inimigos da água fria; eles falam sem experiência.<sup>137</sup>

Vários são os expedientes estilísticos em que a filosofia nietzschiana se apresenta entre “ligeirezas” e “profundidade” para alcançar paixões e afetos. Essa necessidade, Nietzsche apresenta-a aos seus leitores de maneira clara e concisa em *A gaia ciência*, mas só a expressa com acerto, seduzindo com a riqueza linguística e igualmente afastando com a poética musicada, em *Assim falou Zaratustra*. É provável que uma análise acerca desses expedientes linguísticos tensionais em *Zaratustra* esclareça o que ele espera de seus leitores.

## 2.2 A TENSÃO DE ZARATUSTRA: ENTRE AFORISMOS E DITIRAMBOS

Mas se em Nietzsche a comunicação conceitual não passaria da igualação do não-igual e com resquícios de eticidade, ainda é necessário avançar acerca de outros pontos importantes, como as “saídas” nietzschianas ao problema da linguagem através da tensão entre estilos e experimentos linguísticos. Entre metáforas, aforismos, assertivas, poemas, ditirambos, paradoxos e ironias, o filósofo apresenta a intenção de expressar os efeitos dos instintos, afetos, impulsos e paixões humanas, estabelecendo outro tipo de relação entre o leitor e o autor. De fato, interpretar os textos nietzschianos não seria possível sem revisar as tensões linguísticas que certos experimentos suscitam em seus leitores, sobretudo o estilo aforismático, um tipo de comunicação que, de acordo com Werner Stegmaier, seria capaz de expressar a tensão interna do *pathos* ao reconhecer a limitação da

---

<sup>137</sup> GC 381, p. 257.

linguagem conceitual em proveito da linguagem pré-conceitual e aquém das palavras, ou dos signos em comum.

A predileção de Nietzsche pelos aforismos vincula-se a inúmeras fontes, como Montaigne, Pascal, Emerson e Lichtenberg, e serve a ele como um instrumento para revogar o estatuto de verdade da filosofia. O termo aforismo, que pode ser rastreado até Hipócrates, decorre da palavra grega *ἀφορισμός*, uma derivação do verbo *ἀφορίζειν*, que originalmente significa marcar limites, definir, delimitar e repetir. No entanto, uma leitura atenciosa revela que a fórmula dos aforismos nietzschianos não se repete, ao passo que o recurso estilístico, em certos momentos, constitui sua sucessão, ultrapassando os traços mais essenciais do aforismo no sentido clássico, seja quanto ao elemento da pontualidade, seja na questão das ligeirezas desconexas. A diferença mais extrema de seu uso com relação à tradição aforismática se dará durante a leitura, pois ler os aforismos de Nietzsche “requer que o leitor reconstrua essa cadeia por seus próprios meios”<sup>138</sup>.

Segundo Paul van Tongeren, “o leitor de aforismos, entretanto, tem de tentar restituir cautelosamente o fragmento ao seu contexto, bem como complementá-lo”<sup>139</sup>. Portanto, é de forma ativa e propositiva, que o leitor de Nietzsche adentraria seus aforismos, passando ao largo das convicções impostas pelas escritas de grande parte da tradição filosófica. Um jogo que o filósofo introduz, em especial, com *Assim falou Zaratustra*, em que a personagem principal se utiliza dos signos pré-conceituais para se comunicar. Um jogo tensional interpretativo que será introduzido pelo filósofo não sem certa temeridade, já que, em “*O menino com espelho*”, descreve o momento em que Zaratustra, acordando de um sonho incômodo, se pergunta:

“Com o que me assustei tanto em meu sonho, que acordei? Não me apareceu um menino com um espelho?” “O Zaratustra”, disse-me ele, “olha-te no espelho!” Ao olhar no espelho, porém, soltei um grito e meu coração se abalou: pois não foi a mim que vi nele, e sim a careta e o riso galhofeiro de um demônio. Em verdade, compreendo bem demais o sinal e aviso do sonho: minha *doutrina* está em perigo, o joio quer ser chamado de trigo!<sup>140</sup>

<sup>138</sup> FP de 1876 - 1877, 20[3], KSA 8. 361

<sup>139</sup> TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudos sobre “Para Além de bem e mal”. Curitiba: Champagnat, 2012, p. 181.

<sup>140</sup> “O menino com o espelho”. In. **Assim falou Zaratustra II**, p. 79.

No trecho, Nietzsche deixa entrever que a capacidade de interpretação seria como a precondição na seleção “do joio do trigo”, oferecida na profusão de estilos que serviria como um “filtro” na “triagem” pela busca e formação de seus leitores. *Zarathustra* ocupa um lugar à parte dentro da produção textual nietzschiana, graças à profusão e energia tensional proveniente<sup>141</sup>, sendo a obra cujo estilo divide opiniões entre comentadores e intérpretes<sup>142</sup>. Se o discurso de Zarathustra se assemelha a uma música que seduz e atrai leitores de todos os tipos por vias de acesso aos sentidos instantâneos e por tamanha eloquência, ao mesmo tempo, a obra é descrita pela única linguagem que poderia falar consigo mesma: os ditirambos<sup>143</sup>. O estilo ditirâmico se revela como se estivéssemos ouvindo música<sup>144</sup>, a música dionisíaca que, para Nietzsche, configura-se nas forças simbólicas que irrompem, reconsiderando a inspiração e a inocência da natureza com seu grande Sim sem reservas. A predileção nietzschiana pela arte musical e por Dionísio será expressa, em especial, nos escritos da juventude, em *O Nascimento da Tragédia*, quando entram em cena as tensões entre os fenômenos Apolo e Dionísio, o racionalismo e o helenismo, o socratismo e o instinto e a tragédia *versus* o drama. Para Sarah Kofman, “a música é a esfera simbólica mais adequada para afirmar a diversidade múltipla da vida”, permanecendo entre os escritos de Nietzsche como “a mãe de todas as artes, pois se divide em mil metáforas”, como a “linguagem capaz de interpretação infinita”, contrária à linguagem filosófica, “a mais insatisfatória” das linguagens, que petrifica “a ‘música do mundo’ através de conceitos”<sup>145</sup>. Com *Zarathustra*, Nietzsche reintroduz a música na escrita filosófica pela via das metáforas, criando um sistema que não avalia de acordo com a proximidade ou distância das verdades, e sim, de acordo com a força que as palavras podem imprimir sobre a história e a cultura. Na obra, a personagem principal deixa acercar-

---

<sup>141</sup> **Ecce Homo**, §6, p. 85.

<sup>142</sup> De acordo com Stegmaier, *Assim falou Zarathustra* é construída com aforismas. Para Visenteiner, o estilo ditirâmico predomina na obra, enquanto que, para Sarah Kofman, *Zarathustra* é estruturada em prosa. Para Eugen Fink, os ditirambos se limitam apenas aos monólogos de *Zarathustra*, como nos capítulos sobre o “Canto da Noite”, “Canto do Baiel”, “Canto do Sepulcro”, “Antes da Aurora”, “Do grande Desejo”, “Sete Selos” e “Canto do sim e do amém”, e que os diálogos restantes seriam “carregados de tensão febril, de um patético extremo, de apelos e fulgurações de humores, de imperativos de anátemas” (FINK, p. 73).

<sup>143</sup> “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*” (**Ecce Homo**, “Assim falou Zarathustra”, §7, p. 87)

<sup>144</sup> VISENTEINER, p. 277.

<sup>145</sup> KOFMAN, S. **Nietzsche and Metaphor**. London: Athlone Press, 1993, p. 13.

se pelas palavras que se oferecem como símbolos, não mais como imposição de verdades, ou em nome da justiça, como na fórmula significante e significado.

Porém, ao mesmo tempo que a filosofia nietzschiana se aproxima do estilo metafórico entre aforismos, com a retomada da escrita como um ato de extrema criação, é como um poeta<sup>146</sup> irônico e ditirâmico que negará as velhas fórmulas dogmáticas de reprodução e aceitação da linguagem em sua esfera apenas conceitual. Logo, a linguagem ditirâmica seria, segundo Viesenteiner, o instrumento na “crítica a contrapelo”, comunicada pelo canto entusiasta e irônico<sup>147</sup> de Zaratustra e seus demais personagens<sup>148</sup>, que auxilia Nietzsche a rir da metafísica, da linguagem e da ciência moderna. E como também recorda van Tongeren, a função da ironia não pode ser desconsiderada, pois é ela que demonstra a possibilidade de libertação do engajamento autoevidente dessas respectivas linguagens e sua conceitualidade. Daí se segue a possibilidade de instituir determinadas palavras contra seu significado original<sup>149</sup>.

Revisando as verdades a partir do prisma da paródia e ironia, Nietzsche garante a permanência dentro da crítica, aproveitando-se dos próprios argumentos de seus oponentes, ao mesmo tempo que mantém *distância* do sentido original de suas sentenças e imperativos. Pois toda vontade de distância, ou *pathos da distância*<sup>150</sup>, seria resultado de uma abundância e da intensidade que se alcançam abaixo de convicções metafísicas, científicas, morais, etc. Justamente, o mesmo

---

<sup>146</sup> KOFMAN, S. **Nietzsche and Metaphor**, p. 18-19.

<sup>147</sup> VIESENTEINER. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**, 2013.

<sup>148</sup> Ao fim de *A gaia ciência*, no Epílogo do V livro, redigido posteriormente em 1886, Nietzsche faz alusão a seu “Zaratustra” da seguinte forma: “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? E ainda uma ingênuo e campônia gaita de foles seria melhor que esses sons misteriosos, esses gritos de rãs, vozes de sepulcro e assovios de marmotas, com que até agora nos vem brindando no seu ermo, senhor ermitã e Músico do Futuro! Não! Não esses sons! Vamos entoar outros, mais agradáveis e plenos de alegria! – É assim que lhe agrada, meus impacientes amigos? Muito bem! Quem não se disporá a lhe agradar? Minha gaita de foles já está pronta, e também minha garganta – ela pode soar um pouco rouca, paciência! estamos nas montanhas. Mas o que ouvirão é algo novo, pelo menos; e se não o compreendem, se entendem mal o *cantor*; que importa isso? É a ‘maldição do cantor’. 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, p. 260 ).

<sup>149</sup> TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**, p. 155.

<sup>150</sup> A expressão “*pathos de distância*” aparece pela primeira vez em um fragmento póstumo do período entre 1885 e 1886, definido como um “senso de diferença de posição”, que remete a algo que se adquire na relação privilegiada com o tempo (FP de outono de 1885 a outono de 1886, 2[13]), e que vem a público em 1886, dentro desse mesmo contexto, no aforismo 257 de *Além do bem e do mal*: “Sem o *pathos de distância*, tal como nasce da *entranhada* diferença entre as classes, do constante olhar ativo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar” (BM, p. 153 - grifo nosso).

*pathos* que Nietzsche usa para deflacionar as verdades morais na afirmação da fluidez dos sentidos e dos significados como uma “saída semiótica”<sup>151</sup> para a análise das eticidades modernas, empregada, especialmente, nas obras posteriores.

Em síntese, os ditirambos, os aforismos e a ironia são os estilos, as formas e a linguagem que Nietzsche elege para revelar sua filosofia enquanto *pathos de distância*. Formas que, ao mesmo tempo, assumem a tensão criativa entre o leitor e o autor, intensamente explorado no terceiro período nietzschiano, em que as análises dos modos de agência e as tipologias morais serão aprofundadas na reconstituição do plano de falseamento de determinados valores que se tornaram erroneamente predominantes através das leituras falsas e seus efeitos flagelantes à história. O retorno à leitura enquanto “exegese tensional”, ou uma leitura interpretativa, será fundamental à filosofia nietzschiana a partir de seu terceiro período, tendo como pano de fundo a relação entre o autor e o leitor.

### 2.3 O RETORNO AO TEXTO *HOMO NATURA*

Poucos anos depois de *Assim falou Zaratustra*, no prólogo de *Aurora*, redigido em 1886<sup>152</sup>, Nietzsche retorna ao tema da filologia, acentuando certas qualidades da boa leitura: a lentidão e a paciência. Neste período, a ciência da palavra se transforma no ofício de um ourives, esta espécie de arte venerável que exige de seus cultores colocar-se de lado, dar um tempo de si, ficar silencioso e lento. A analogia revela que lidar com palavras requer sentidos aguçados, como a arte de tratar os metais brutos e transformá-los em joias preciosas. Nas palavras de Patrick Wotling, a filologia se torna um elogio à lentidão que exprime uma relação privilegiada com o tempo, mais precisamente com a duração própria das culturas que sabem acumular forças, evitando que sua energia se dissipe, sabendo tirar proveito de uma longa duração<sup>153</sup>. Além disso, ela resgata a própria crítica de Nietzsche ao homem erudito, agora representado pelo “homem europeu” que, entre

---

<sup>151</sup> O termo “semiótica dos afetos” [*Zeichensprache der Affekte*] aparece em 1886, em *Além do bem e do mal*: “Em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (BM, p. 76). De acordo com Brusotti, Nietzsche lança mão da linguagem médica para ampliar seu campo semântico e explicar, com outros símiles e signos, como a moral é sentida. Sobre a questão da semiótica dos afetos, cf. Marco Brussotti (2016).

<sup>152</sup> A, prólogo § 5, p. 14.

<sup>153</sup> WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 285.

a “agitação e a atividade estéril”, trava certa relação deficitária com o tempo, estando em clara oposição com o que é “lento” e “aristocrático”<sup>154</sup>, próprios da acumulação e da transmissão de forças”<sup>155</sup>. Com um retorno ao passado e às culturas constituídas por homens de intensa relação com o presente, assim como os gregos do período helenístico, ler se tornaria um “trabalho” de “filólogos perfeitos”. Em outros termos, Nietzsche sugere que se olhe para os antigos, pensando nas leituras e nos desdobramentos futuros dessas leituras comparativas. Ainda no prólogo de *Aurora*, relembra que “não foi filólogo em vão”, mas certamente para ensinar que seus leitores alcancem tamanha perfeição<sup>156</sup>. No entanto, quem pode se identificar com os “leitores perfeitos”? Para onde eles deveriam voltar o próprio olhar? A partir desse momento, o problema do leitor ideal se revela como parte do plano ético nietzschiano. Em outros termos, o homem que interpreta e “lê bem” a natureza, aproxima-se da história, assumindo-se como parte dela quando motivado pelo desejo de expandir suas forças. Neste sentido, ele exerce i) com probidade a leitura e com o compromisso de desmistificar as moralidades impostas e os ofuscamentos metafísicos, porém, ii) sem se abster de interferir e denunciar os grosseiros desvios interpretativos, iii) ele atacaria o “mau gosto”, tarefa filológica que se pretende transformativa.

No mesmo ano, em *Além do bem e do mal* (1886), no aforismo 231, intensifica sua crítica à lógica do falseamento, incluindo outro interlocutor, “os físicos”, com a intenção de exemplificar essa espécie de probidade filológica necessária:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima filologia não são uma realidade de fato, um “texto”.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Neste ponto, concorda-se com a ideia de que a concepção de aristocracia desenvolvida por Nietzsche não se assemelha à política militarista empreendida por estados totalitários de sua época, mas, antes, que deve ser compreendida como uma elevação espiritual do homem, “ou seja, como um radicalismo aristocrático [aristokratischer Radicalismus]”, evidente em *Além de bem e mal* e *Genealogia da Moral*, mas que já será recorrente nos escritos da juventude com a concepção de *agon*. Cf. JULIÃO, J. N. Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão. *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n.1, p. 277, 2016.

<sup>155</sup> WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**, p. 378.

<sup>156</sup> A, prólogo § 5, p. 14.

<sup>157</sup> BM 22, p. 26.

Tomando de assalto a física mecanicista, o filósofo revela a visão única de mundo com o mais indesejável ponto de vista da vontade de poder, ou de um nobre conhecimento, lembrando que as leis não passam de interpretações humanas. Para ele, a homogeneidade pretenciosa dos físicos faz com que permaneçam na velha dependência da força originária da causação platônica “Inteligível” e do “Deus” cristão, interceptando e distorcendo o próprio fim da ciência. Como bem descreve Christa Acampora:

Para Nietzsche, o problema com a ciência é que ela quase sempre incorre sub-repticiamente em princípios ou artigos de fé que cheiram às mesmas concepções metafísicas e teológicas que se busca superar. Duas ideias que foram tão cruciais para a ciência de seu tempo, das quais uma ainda se mantém como pedra de toque da investigação científica, são a concepção teleológica da natureza e o conceito de causação.<sup>158</sup>

Se o mundo seria um curso necessário sem finalidade intrínseca, é antes por faltar exatamente leis que “cada potência [ou força] tira em cada instante as suas consequências últimas”<sup>159</sup>. Ao mesmo tempo que Nietzsche reconhece que as leituras falsas adoeceram e estagnaram a modernidade, por outro, afirmará o caráter transfigurador possível no interior dessas leituras, na tensão entre a leitura moralizante da vontade de verdade e aquela que parte da proibição e se aproxima do homem de conhecimento. Ele percebe que a leitura pode carregar tanto um caráter moral falsificador, quanto um potencial transformador que busque uma natureza anterior, ou seja, aquela perdida antes de ser erroneamente moralizada.

Assim, no aforismo 230, de *Além do bem e do mal*, descreve que ainda haveria um texto a ser revelado, o texto *homo natura*<sup>160</sup>, tanto que ler, ou aceitar a história como natural, seria o mesmo que “tomar as coisas de modo profundo” e de maneira “plural, radical”. Algo que “todo o pensador valente reconhecerá dentro de si”<sup>161</sup>. O problema básico reside em descobrir como o conceito de natureza foi sendo inteiramente moralizado durante a história, ocorrendo *um* rabisca e pintar moral sobre o texto *Natur*<sup>162</sup>. Esse projeto crítico dos anos de 1886 e 1887 direciona-se

---

<sup>158</sup> ACAMPORA, C. D. Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology. In: ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). **A Companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell, 2006, p. 329, n. 5.

<sup>159</sup> BM 22, p. 27.

<sup>160</sup> BM 230, p. 124.

<sup>161</sup> BM 230, p. 124.

<sup>162</sup> Existe uma extensa literatura a respeito do tema, sendo que, entre as mais recentes, estão as interpretações de Brian Leiter, Christopher Janaway e Richard Schacht, que utilizam o aforismo 230 para inscrever Nietzsche em certos tipos de naturalismos. Para Leiter (2011), a expressão *homo*

não a um tipo específico de moral, mas a todas as morais que se pretendem absolutas, em especial, a “moral cristã-europeia”<sup>163</sup>, a “moral de rebanho”<sup>164</sup>, a “moral da compaixão”<sup>165</sup> e as leituras morais da tradição filosófica moderna inglesa, os utilitaristas, e alemã. Para o filósofo, ambas as tradições filosóficas conseguem descrever e fundamentar o que é moralidade, embora não alcancem a problematização da moral envolvendo a filosofia nas amarras do dever e das leis morais “autoevidentes”. Faltava ainda “a suspeita de que ali havia algo problemático”<sup>166</sup>, pois, até o momento, a moral percorria a história da filosofia semelhante a uma fé que carecia ser examinada e questionada<sup>167</sup>. Nessas condições, a suposta “ciência da moral”<sup>168</sup> que surgia, executada pelos genealogistas e filósofos da época, limitava-se apenas a contar parte da história da humanidade, perdendo de vista outros modos de agência (*ethos*) possíveis e que constituem a história da moral, como a moral nobre e a dos senhores. Nietzsche chega a colocar em dúvida se a ciência da moral poderia ser chamada de ciência, já que se estabeleceu predominantemente partidária, encobrindo o problema que estaria na multiplicidade e diversidade das morais<sup>169</sup>. Essa análise acerca das morais coloca o processo nietzschiano de eticidade em questão: seria a moral algo

---

*natura* reflete a concepção nietzschiana do ser humano como um “organismo natural”, à medida que sugere ser este o ponto de partida mais adequado na busca do conhecimento. Leiter compreende que os valores humanos, em Nietzsche, são causalmente determinados por traços hereditários psicológicos e fisiológicos, denominados pelo intérprete como “fatos-tipos”, o que, em certo nível, encerra a filosofia nietzschiana ao determinismo, esclarecendo as diferenças constitutivas e como cada indivíduo, em sua idiossincrasia, incorpora e perpetua a moralidade, mas sem ultrapassar a visão mecanicista, transcendente e moral. Na visão de Schacht (2011), “o naturalismo de Nietzsche sustenta a possibilidade e a realidade de episódios qualitativamente transformadores na vida humana, ocorrendo no transcurso de eventos inteiramente humanos e mundanos – episódios que resultam na emergência de formas de vida (*Lebensformen*, ‘formas de vida’ humanas) que se desenvolvem (e às vezes entram em mutação) de forma historicamente diversificada e que são social e linguisticamente configuradas”. Janaway (2007), em seu livro *Beyond Selflessness*, caracteriza o naturalismo em sentido amplo, ao descrever que Nietzsche “se opõe à metafísica transcendente, seja ela a de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre, ou do puro intelecto transparente a si mesmo, e em lugar disso enfatiza o corpo, discute a natureza animal dos seres humanos, e procura explicar inúmeros fenômenos recorrendo a impulsos, instintos e afetos que localiza em nossa existência física corpórea. Seres humanos devem ser ‘traduzidos de volta na natureza’, uma vez que, de outro modo, nós falsificamos sua história, sua psicologia e a natureza de seu valor” (JANAWAY, C. **Beyond Selflessness**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 34).

<sup>163</sup> BM 203, p. 91.

<sup>164</sup> BM 186, p. 75.

<sup>165</sup> BM 202, p. 89.

<sup>166</sup> BM 186, p. 75.

<sup>167</sup> BM 186, p. 75.

<sup>168</sup> BM 186, p. 75.

<sup>169</sup> TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**, p. 100.

sintético ou parte das engrenagens da natureza? Para o filósofo, a natureza se estabelece mediante certo jogo de forças. O antinatural, neste caso, será a existência de apenas *uma* força, de uma única perspectiva moral.

Em *Além do bem e do mal*, o filósofo expõe esse plano “metaético”<sup>170</sup>, esclarecendo o fato de a moralidade ser múltipla, realizando, para tanto, comparações entre muitas leituras morais possíveis<sup>171</sup>. Nesse período, é a ideia de *vontade de poder*<sup>172</sup> que protesta, como visto anteriormente, por trás desse texto tão obscuro àqueles que estão cegos pelas morais e seus fundamentos seguros. A hipótese da vontade de poder aparece pela primeira vez em obras anteriores, como *Assim falou Zaratustra*, embora o seu desenvolvimento, de forma ampla e elaborada, tenha ocorrido apenas em 1886, em *Além do bem e do mal*. De acordo com a hipótese, o corpo humano seria formado por uma multiplicidade de forças em luta constante, desde os níveis mais baixos, como moléculas, átomos e células, até os níveis mais complexos, como órgãos, nervos, impulsos, instintos e pensamentos. As instituições, os valores e os julgamentos morais seriam os “efeitos” e resultados dessa disputa interna que ocorreria em todos os níveis<sup>173</sup>, apresentando-se em tudo

---

<sup>170</sup> De acordo com Paul van Tongeren, o termo metaética não aparece nos escritos nietzschianos, embora, ao assumir a “ciência da moral”, Nietzsche realize um amplo inventário de morais possíveis, livre da intenção de fundamentar ou determinar valores. Na inserção de outras áreas do conhecimento, como a fisiologia e a filologia, ele fornece material para uma história natural dos valores, garantindo um distanciamento de qualquer engajamento moral (TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**, p. 62).

<sup>171</sup> TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**, p. 62.

<sup>172</sup> O termo vem a público, pela primeira vez, na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, em “Da superação de si”: “onde encontrei seres vivos encontrei vontade de potência; e ainda na vontade de servente encontrei vontade de ser senhor” (ZA, p. 109). No entanto, a teoria interliga as questões psicológicas e fisiológicas em *Além de bem e mal* 9, na comparação da vontade estoica de querer viver conforme a natureza que cria uma filosofia a partir de uma vontade de verdade, que não deixaria de ser vontade, mas que se constitui enquanto uma vontade fraca: “Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram portanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo falso, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tyrannizar a si mesmos – estoicismo é tyrannia consigo –, também a natureza se deixe tyrannizar: pois o estoico não é parte da natureza?... Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então ao estoicismo sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tyrânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (ZA, p. 15). No aforismo 36, a *vontade de poder* é apresentada como suposição em aberto, “em tese”, de que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’ e nada mais” (ZA, p. 40).

<sup>173</sup> Teoria que se desenvolve a partir das leituras dos cientistas Wilhelm Roux (1850-1924) e William Henry Rolph (1847-1883). W. Roux, embriologista experimental, ofereceu a Nietzsche uma leitura contra o darwinismo vulgar influenciada pelo neo-lamarckismo. Se em Darwin o impulso à luta existe apenas em nome da sobrevivência e pelos recursos vitais, Roux procurou ampliar a teoria, argumentando que a gênese dos organismos, desde as suas partículas mais ínfimas, como as

que existe, “assimilando o novo ao velho”, “rejeitando ou ignorando”, destacando e “ajeitando para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento do mundo exterior”<sup>174</sup>. A história humana seria revelada por uma tensão permanente entre forças e morais que se expressam nas figuras psicológicas mais variadas, tanto que omitir parte dessa história seria considerado um ato antinatural e de extrema crueldade.

A vontade de poder representa a unificação desse jogo de forças que se manifesta em todos os níveis, tanto que ler o texto *homo natura* só seria possível a partir de uma boa leitura, de um filólogo que interpretaria as disputas e tensões como parte constitutiva da humanidade<sup>175</sup>, considerando, acima de tudo, “que as disputas e os seus resultados se modificam de acordo com o grau da ‘força apropriadora’”<sup>176</sup>, as idiossincrasias humanas – psicológicas e fisiológicas, ou fisiopsicológicas [*Physio-Psychologie*]<sup>177</sup>. Algumas constituições buscariam a obediência, enquanto outras, o comando; umas saberão nutrir-se de conhecimento e “excretar” ou “assimilar” o que não é potencialmente favorável ao crescimento e força, enquanto outras irão se satisfazer com o obscuro e a insciência<sup>178</sup>. Tal aproximação do *texto natura* da filologia e da fisiopsicologia serviria para lançar luz a essa lógica relacional que desmitifica<sup>179</sup> uma história da moral até então contada pela – e para – as constituições servis, e não para os espíritos nobres. Essa “hierarquia” [*Rangordnung*] será o ponto de partida da vida de modo geral, assim com a superação e a sujeição, que estariam na base da concepção de toda a natureza. Mas é importante ressaltar que, quando Nietzsche se refere à “moral nobre”, no horizonte divisa povos, raças, classes e grupos aristocratas que prezavam pela dissensão, como os “Gregos antigos”, “homens de “natureza bárbara”, “aves de

---

moléculas, ou então, as mais complexas, como os órgãos e os tecidos, é o conflito. Para W. H. Rolph, a concorrência por alimento não estaria apenas atrelada à sobrevivência, como na visão darwinista, mas à expansão e ao aumentando da quantidade de vida. A luta entre as espécies seria mais do que uma obrigação, seria uma luta por potência. Cf. ANDLER. C. **Nietzsche: vida e pensamento**, Vol. II, p. 620-626.

<sup>174</sup> BM 230, p. 123

<sup>175</sup> BM 230, p. 123.

<sup>176</sup> BM 230, p. 123.

<sup>177</sup> BM 23, p. 27.

<sup>178</sup> BM 230, p. 123.

<sup>179</sup> “A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus (BM 23, p. 27-28).

rapina”, “antigos Romanos” de “vontade e ânsia de poder”, e todos os povos e culturas “nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava reluzente”<sup>180</sup>.

Deve-se observar, contudo, que a expressão do “texto eterno como *homo natura*” pode induzir a, no mínimo, dois erros. O primeiro estaria em confundir o “texto *homo natura*” com o desejo de retorno à natureza, como as espécies “bárbaras” das “bestas loiras”, pelo compromisso de resgatar a moral nobre. A partir do momento em que o homem começou a viver em sociedade, desenvolveu e propagou suas criações culturais e históricas de inúmeras formas, em manifestações filosóficas, científicas e preconceitos morais, o que impossibilitaria um retorno completo, ou qualquer reconstituição integral, desse material que se transformou e se disseminou por gerações. O segundo erro, como lembra Marco Brusotti<sup>181</sup>, ocorreria quando se confunde a natureza com o desvelamento de uma “realidade” verossímil. No entanto, a única “realidade” à qual se tem acesso, segundo Nietzsche, são as interpretações dos “efeitos”, ou os “sintomas”, de um jogo interno entre impulsos e instintos<sup>182</sup>, e é com a intenção de se aproximar dessa única “realidade” possível que o filósofo recorre com frequência à psicologia e à fisiologia como lentes de aumento, na tentativa de interpretar *parte* desse “mundo orgânico” que constitui o homem. Na hipótese de Marco Brusotti, Nietzsche reclama na ideia de *homo natura* a seleção e correção da história por meio das ciências – a fisiologia e a psicologia –, pensando na eliminação dos diversos erros da antropologia metafísica, o que possibilitaria alcançar uma postura *proba*<sup>183</sup> que exigiria a leitura e a autoria do “homem do conhecimento”<sup>184</sup>. O “homem do conhecimento” aparece no aforismo 230 como sendo aquele que estaria habituado à disciplina e ao rigor da palavra, e que sem escrúpulos e com certa crueldade, seria capaz de reconhecer e denunciar o engano e a aparência reluzente das leituras moralizantes. A leitura

<sup>180</sup> BM 257, p. 153.

<sup>181</sup> BRUSOTTI, M. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de *Para Além de bem e mal*: “Contribuição à história natural da moral”. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, 2016, p. 40.

<sup>182</sup> BM 230, p. 40.

<sup>183</sup> Vanessa Lemm revisa as interpretações de Brusotti, Leiter e Löwith, levantando a hipótese de que a influência grega maior sobre o termo ainda não foi explorada, isto é, os cínicos. Como neles, para Nietzsche, a probidade é uma verdade incorporada, ou seja, não é algo exterior ao corpo, algum tipo de “pompa verbal (Wort-Prunk) e mentirosa pompa (Lügen-Putz), e sim, *pharesia*, em que não há distinção entre o dizer e fazer, entre o consciente e inconsciente. Como um instinto que se torna proba” (LEMM, V. Who is Nietzsche’s Homo Natura? Self-Knowledge, Probity and the Metamorphoses of the Human Being “*Beyond Good and Evil*” 230. In. **Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie**, 7 (1): 33-50, 2017).

<sup>184</sup> BRUSOTTI, M. Descrição comparativa versus Fundamentação, p. 40.

seria, portanto, um tipo de “tarefa” filológica que não apenas conserva, mas transforma<sup>185</sup>, aparecendo entre os escritos de *Além do bem e do mal* a partir da tensão entre interpretações morais e a virtude da probidade [*Redlichkeit*].

Mas se Nietzsche critica a busca cega pela verdade, invertendo a hierarquia dos valores, ao colocar a justiça, a bondade e a compaixão como virtudes pertencentes ao homem fraco e de moral ascética, por quais motivos incluiria como condição de uma leitura ideal uma extravagante honestidade e “rigorosa disciplina”<sup>186</sup>? Ao contrário das filosofias morais que se escondem na vontade a todo custo – a “vontade de verdade”<sup>187</sup> –, a probidade nietzschiana seria, primeiramente, um posicionamento crítico diante dos preconceitos dos filósofos, e, em segundo lugar, um engajamento que se afasta do trato com a verdade enquanto fé inabalável e em nome do desmoronamento de *certas* verdades, por não ser mais lícito “permanecer preso às próprias convicções”<sup>188</sup>. Segundo Tongeren, Nietzsche “converteu a vontade de verdade em um problema quando substituiu a base do perguntar por perguntas”, tornando o que outrora era “autoevidente” em subordinado, a fim de que seja novamente confrontado<sup>189</sup>. Assumir o compromisso desse confronto contra a história moral seria se colocar no horizonte da discussão acerca da verdade e da moralidade com virtude, ou probidade.

Até o momento, Nietzsche expõe a necessidade de interpretar o texto *homo natura* e impõe a necessidade de investigar a origem e a cristalização do instinto gregário dominante no interior de uma cultura, especialmente, da cultura moderna adoecida pelo excesso de moralidade, “tateando” uma possível reorganização dos instintos, sublevação e transfiguração do homem no futuro. Projeto nietzschiano que

---

<sup>185</sup> BM 231, p. 125.

<sup>186</sup> BM 230, p. 124.

<sup>187</sup> O termo “vontade de verdade” aparece no prefácio de *A gaia ciência*, no aforismo 4: “Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos”. E no fim da obra, no aforismo 344: “Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim apesar de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigo da ‘vontade de verdade’, da ‘verdade a todo custo’”. Ambas as partes foram redigidas em 1886, no mesmo ano de publicação de *Além do bem e do mal*. Nela, Nietzsche apresenta a “vontade de verdade”, mantendo a tônica: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões. Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos?” (BM, 1, p. 9).

<sup>188</sup> BM 41, p. 43.

<sup>189</sup> TONGEREN, P. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**, p. 159.

só terá continuidade em *Genealogia da moral* (1887). A genealogia filosófica se sustenta na promessa de problematizar o valor dos valores que se tornaram *naturais*, repensando a história sob o viés do desenvolvimento humano e suas tensões, com o reconhecimento das evoluções e involuções expressas entre os “tipos morais”, como o asceta e sua inversão, o nobre de carácter aristocrata e forte. Nietzsche sugere em GM I, § 17 que a obra em questão oferece a continuidade da análise do *homo natura*, ao passo que acrescenta as seguintes perguntas: como se organizam as constituições fortes e fracas? Como ocorrem as formas de rebaixamento e o nivelamento do homem? E de que maneira elas preponderaram na história? Não por acaso, o maior entre os conflitos ainda estaria por vir:

Não deveria o antigo fogo se reascender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação? Mais: não seria isto algo a se esperar? Mesmo a se querer? A se promover?... Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim – razão para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: “*Além do bem e do mal*”... Ao menos isto não significa “Além do bom e do ruim”.

Na intenção de uma genealogia dos conceitos, em sua obra de 1887, Nietzsche elimina a oposição subjetiva e objetiva, promovendo um saber que pretende ampliar as capacidades cognitivas em vez de castrar o intelecto<sup>190</sup>. A reavaliação dos valores e das histórias remanejaria o uso das forças explicativas como uma maneira de denunciar a parcialidade com que a história foi contada.

E aqui se chega à questão fundamental do capítulo: “ler bem” a história é o próprio objetivo da genealogia que se confunde com uma filologia rigorosa, carregando a mesma preocupação em decifrar o que estaria por trás das interpretações secundárias, como sintomas e tipos de vontade, e como a história foi constituída. Para Nietzsche, a união entre a filologia e a genealogia reconstitui o problema da interpretação moral, voltando sua atenção ao “tipo psicológico” mais importante, o ideal ascético, aquele que:

corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa – eu me guardarei de enumerar tudo (quando chegará ao fim?). O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão-somente o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele por trás dele, aquilo de que é expressão

---

<sup>190</sup> GM III, § 12, p. 108-109.

provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos. E somente em consideração a esse fim eu não podia poupar a meus leitores uma olhada na imensidão dos seus efeitos, também dos seus efeitos funestos.<sup>191</sup>

Segundo Sarah Kofman, “a leitura genealógica ensinaria que a linguagem moral é uma interpretação falsificadora, uma metáfora para o texto do corpo transposta para a linguagem superficial da consciência”<sup>192</sup>, e que apenas a reapropriação desse corpo traria o texto *homo natura* como possibilidade. Na tarefa de ultrapassar a visão unilateral no emprego de um maior número de afetos possíveis, Nietzsche reinterpreta e reivindica ao “novo leitor” que volte os sentidos para trás e para frente, que torne e retorne a história, em um movimento lento e incessante, semelhante ao ato de ruminar [*Wiederkäuen*]:

Se este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha. Ele é bastante claro, supondo-se – e eu suponho – que se tenha lido minhas obras anteriores com alguma aplicação na leitura: elas realmente não são fáceis. [...] É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o *ruminar*...<sup>193</sup>

Exercer uma espécie de genealogia tensional, ou uma exegese ativa, é uma arte possível somente através do apelo a outros sentidos que possam transcender a visão, o pilar do pensamento racionalista moral. Uma operação que busca reintroduzir a audição, o ato de saborear e as amenidades do tocar e processar lentamente, como mecanismos caros para se alcançar a *diversidade* entre diversas perspectivas e interpretações afetivas aproveitáveis ao conhecimento<sup>194</sup>. É o desenvolvimento de uma terceira natureza humana, com o apelo ao corpo – reconhecida instância privilegiada na assimilação e cristalização do conhecimento – que o filósofo sinaliza a leitura moderna como um assunto igualmente fisiológico e psicológico, transpondo a problemática ao âmbito da *continuidade*, entre corpo e racionalidade e, ao mesmo tempo, entre a leitura do texto enquanto fato e interpretação.

---

<sup>191</sup> GM III, § 23, p. 135.

<sup>192</sup> KOFMAN, S. **Nietzsche and Metaphor**, p. 88.

<sup>193</sup> GM, Prólogo, 8, p. 14.

<sup>194</sup> GM, III, 12, p. 109.

## 2.4 A TENSÃO ENTRE INTERPRETAÇÃO [INTERPRETATION] E EPHEXIS

A filologia representaria, segundo Patrick Wotling, a prudência que Nietzsche exige de seus leitores, “na medida em que deve propor-se a dar conta dos jogos de linguagem”, na capacidade “de trazer à luz a vida de um pensamento, a partir de um trabalho escrupuloso com as palavras”<sup>195</sup>. Porém, na era moderna, a lentidão já era apresentada como uma condição da boa leitura, tanto que o erro ocorreria justamente pela falta de uma leitura meticulosa, como Descartes deixa entrever nas primeiras linhas de seu *Discurso do Método*:

As maiores almas são capazes dos maiores vícios, assim como das maiores virtudes; e aqueles que só caminham muito lentamente podem avançar muito mais, se sempre seguirem o caminho certo, do que aqueles que correm e dele se afastam.<sup>196</sup>

Mas se a motivação de Descartes são as “verdades puramente científicas” e a exclusão do erro em nome de terrenos seguros para alicerçar a filosofia do *cogito, ergo sum*, Nietzsche divisa uma meta mais nobre, como o desenvolvimento de seus leitores, ciente da necessidade de incitá-los a ler de forma meticulosa. Tal meta ainda não se evidencia em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, e em suas reconstituições dos embotamentos dos instintos e da moralização dos valores como principais efeitos do falseamento das leituras históricas, mas aparecerá com maior clareza nas passagens de *O Anticristo*, com o resgate da filologia como capacidade “de interpretar fatos sem falseá-los, porém, sem perder a cautela, a paciência, a finura, no anseio de compreensão”<sup>197</sup>. A obra de 1888 introduz algumas cristalizações vivas da moral, ou certas “tipologias da moral”, que representariam a diferença entre a leitura dos fatos e a “má interpretação” histórica.

No livro, o filósofo sintetiza e reforça a filologia, convidando o leitor a uma exegese do apóstolo que teria desenvangelizado a Bíblia, Paulo de Tarso. Esse tipo psicológico vem a público em *Humano, demasiado humano I*, mas sua narrativa aparece, de fato, no aforismo 68 de *Aurora*, intitulado “O primeiro cristão”. Nietzsche levanta a hipótese de que a falta da compreensão acerca dos escritos de Paulo

---

<sup>195</sup> WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**, p. 68.

<sup>196</sup> DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martin Fontes, 1996, p. 5.

<sup>197</sup> AC § 52, p. 62.

ocorre pela confusão entre “narrativa particular” e “relato histórico”. Em outras palavras, as epístolas paulinas teriam sido transmitidas erroneamente enquanto fatos, deixando entrever o que realmente seriam: a invenção de um romano perseguidor e sectário, que geraria um erro que perdura há mais de dois mil anos<sup>198</sup>:  
o Cristianismo:

É verdade que, se tivéssemos compreendido a tempo essa história, se tivéssemos lido os textos de Paulo não como revelações do “Espírito Santo”, mas com livre e honesto espírito próprio, e sem pensar em nossa própria miséria pessoal, se os tivéssemos *realmente lido* – por mil e quinhentos anos não houve tal leitor -, há muito o cristianismo já teria acabado.<sup>199</sup>

Ainda no mesmo aforismo, Nietzsche descreve de forma extensa a vida de Saulo, que antes de converter-se em “Paulo”, perseguia os judeus apóstolos descumpridores das *Leis*. Em uma espreita fanática contra todos que infringiam a ordem, castigava e exterminava, sobretudo os seguidores de Jesus em nome da preservação da pureza. Em determinado momento, Saulo começa a questionar a possibilidade de cumprir todas as leis divinas, como resistir às luxúrias, aos desejos pecaminosos e à ânsia por domínio. Na tentativa de preservar a própria alma, encontra a solução na destruição das antigas leis, assumindo Jesus Cristo na famosa conversão da expedição a Damasco. Assim, o apóstolo *cria* uma narrativa para a sua salvação e libertação, utilizando a morte e o dilaceramento do corpo de Cristo, que levaria consigo as intransigências das primeiras leis<sup>200</sup>.

A questão é que, segundo Nietzsche, a narrativa de Paulo não revela a história de fato, apenas a incapacidade cristã de reagir e rebelar-se. O resultado desse erro histórico foi a própria internalização dos impulsos humanos em nome da subserviência metafísica à espera da redenção e salvação, como “a história típica da

---

<sup>198</sup> A 68, p. 49.

<sup>199</sup> A 68, p. 49.

<sup>200</sup> “Paulo tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei, continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam, duro e mal para com eles, e inclinado a extremos de castigo. E então se deu conta de que ele próprio – impetuoso, sensual, melancólico, maldoso no ódio, como era – não *podia* cumprir a Lei, e, o que lhe pareceu mais estranho: que sua desenfreada ânsia de domínio era continuamente incitada a infringi-la, e que ele *tinha* de ceder a esse aguilhão. [...] A Lei era a cruz a que se sentia pregado: como a odiava! Como lhe guardava rancor! Como olhava em torno, a buscar um meio de destruí-la – não mais de cumpri-la em sua pessoa! E enfim surgiu-lhe o pensamento salvador, acompanhado de uma visão, como teria de ser com esse epilético: a ele, o furibundo zelador da Lei, totalmente cansado dela no seu íntimo, apareceu-lhe em estrada solitária o Cristo, o rosto brilhando com a luz divina, e Paulo ouviu as palavras: ‘Por que me persegues?’” (A 68, p. 51).

*desnaturalização* dos valores naturais”<sup>201</sup>. Sem a compreensão do que constitui a natureza humana, o sacerdote conservaria a união e o fortalecimento do rebanho, fabricando e propagando falsas narrativas como verdadeiras e naturais. Logo, o Cristo de Paulo será o exemplo da má interpretação de Jesus contada a partir das motivações paulinas de livramento da impossibilidade de cumprir sozinho as leis impostas por sua religião. Paulo deturpa a história por seus interesses pessoais, transmitindo-a como história factual.

Além disso, a interpretação paulina desloca o centro gravitacional da *leitura* e acaba perpetuando os sentimentos mais “inevangélicos”: “a vingança”, o julgamento e o castigo<sup>202</sup>, voltando a atenção dos leitores à reparação como responsabilidade que todos os humanos devem carregar até o “Advento final”. Tanto é que as epístolas não focam na biografia de Cristo como um modelo exemplar, e sim, nas *agonias* de Jesus. Em um fragmento póstumo de 1887, Nietzsche escreve: “inventado por Paulo a) morte pelos nossos pecados b) senso de ressurreição”<sup>203</sup>. Para Nietzsche, Paulo reinventa Jesus como aquele que derramou seu sangue pela humanidade, um ato de compaixão insuperável que amedronta e impossibilita os homens de igualar-se a tal sacrifício, desenvolvendo a fixação na ideia de “mártir”, que inviabiliza a superação humana e desenvolve o que filósofo chamará de um “instinto de ódio a toda realidade”<sup>204</sup>, em que apenas o refúgio no inapreensível e incompreensível acalentaria a dor dessa impossibilidade de comparar-se a tamanho sacrifício. Com o medo e a insegurança de não corresponder às demandas e responsabilidades que a morte de Jesus transfere à sociedade, o homem cristão passaria a expressar sua dor com o que lhe resta: o ódio e a vingança a qualquer estímulo fora dos padrões fanáticos da religião.

De um modo geral, a interpretação de Paulo serve como um exemplo do *relato* grosseiro de um povo pequeno que confeccionou a apologia da criação do teólogo julgador conforme a própria necessidade e um novo mundo, “a partir do qual a afirmação da vida apareceu como o mau, como condenável”<sup>205</sup>. Essa má interpretação indica o domínio do instinto debilitado pelo uso de uma “razão cristã

---

<sup>201</sup> AC § 25, p. 29.

<sup>202</sup> AC § 40, p. 46.

<sup>203</sup> eKGWB NF-1887, 10[180] – Nachgelassene Fragmente Herbst 1887.

<sup>204</sup> AC § 30, p. 36.

<sup>205</sup> AC § 24, p. 29.

doente”, *decadente*<sup>206</sup>, oposta à “razão científica” que representa a falta de “asseio psicológico”<sup>207</sup> e pureza dos fatos, ao mesmo tempo que apresenta a inaptidão dos teólogos à filologia e psicologia. O termo “decadência” na obra em questão designaria a expressão fisiológica do niilismo, o próprio cansaço do homem em relação a si próprio e a seus valores, a náusea em relação a si próprio, a sua grande pena de si mesmo e o mais profundo ressentimento contra a existência em geral. Na mão dos sacerdotes religiosos, a lógica da decadência serviu “como meio”, tendo em vista que “esta espécie de homem tem interesse vital em tornar doente a humanidade e inverter as noções de ‘bom’ e ‘mau’, ‘verdadeiro’ e ‘falso’, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo”<sup>208</sup>.

Outra criação religiosa fortemente explorada pelos sacerdotes cristãos é a do “inimigo em comum”, um mecanismo que fortalece a congregação, garantindo e mantendo o poder dos líderes religiosos sobre o rebanho, quando utilizam do medo ao plantar a ideia de que a perversão do outro pode incorrer na perturbação da ordem “natural” das coisas. Assim, a Igreja inventou uma história complexa da “penúria, a morte, a gravidez com perigo de morte, todo o tipo de miséria, velhice, fadiga, sobretudo a doença – todos os meios de luta contra a ciência!”<sup>209</sup>, fazendo com que o religioso moldasse suas expectativas de salvação na espreita dos erros e deslizes. Havendo qualquer oportunidade, ele irá exprimir seu ódio internalizado e seu ressentimento, inclusive contra si, preferindo até mesmo aquilo que lhe é prejudicial para aliviar sua dor<sup>210</sup>. “Valores” decadentes serão aprofundados pelos nomes sagrados de Lutero e Calvino, que retraduziram o cristianismo paulino doente em uma fraqueza e indisposição ainda maior que irromperá na criação do protestantismo. É pela suposta incapacidade de desembaraçar-se por completo das amarras transcendentais que o monge funda o protestantismo e instaura novas leis, primeiramente, em benefício próprio:

Um monge alemão, Lutero, foi a Roma. Esse monge, tendo nele todos os instintos vingativos de um sacerdote fracassado, indignou-se em Roma contra o Renascimento... Em vez de, profundamente grato, compreender a enormidade que acontecera, a superação do cristianismo em sua sede –

---

<sup>206</sup> AC § 24, p. 29.

<sup>207</sup> AC § 52, p. 62.

<sup>208</sup> AC § 24, p. 29.

<sup>209</sup> AC § 48, p. 57.

<sup>210</sup> AC §6, p. 12.

seu ódio soube apenas extrair seu alimento desse espetáculo. Um homem religioso pensa apenas em si.<sup>211</sup>

Lutero, assim como Paulo, seduziria o povo e subscreveria a história com verdades que serviriam para alcançar metas extremamente baixas, como a salvação da própria alma, a manutenção do poder e a criação de novas leis em nome do autobenefício. No entanto, “a verdade não é algo que uma pessoa teria e outra não: quando muito, camponeses ou apóstolos-camponeses à maneira de Lutero podem pensar assim sobre a verdade”<sup>212</sup>. Para Nietzsche, Paulo, Lutero e a Igreja subscreveram sobre as ciências o pecado original [*peccatum originale*]<sup>213</sup>, “o gérmen de todos os pecados”, com o discurso de denúncia acerca da corrupção do papado, mas, no fundo, o que realmente ansiavam era a manutenção de seus privilégios, a ponto de passarem por cima dos caminhos retos, honestos e científicos para o conhecimento. Isso foi o que, segundo Nietzsche, definiu a Igreja, independentemente do tempo:

A marca do teólogo é sua inaptidão para a filologia. Por filólogo entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão. Filologia como *ephexis* [indecisão] na interpretação: seja com livros, notícias de jornal, destinos ou dados meteorológicos – sem falar da “salvação da alma”... A maneira como um teólogo, não importa se em Roma ou Berlim, interpreta uma “palavra da Escritura” ou uma experiência, uma vitória do exército nacional, por exemplo, sob a elevada iluminação dos salmos de Davi, é sempre tão ousada que faz um filólogo subir pelas paredes.<sup>214</sup>

Nietzsche, novamente, vincula a filologia à *arte de ler bem*, à cautela, à paciência e à lentidão, como uma resposta à interpretação que falseia a verdade histórica, acrescentando certo tipo de interpretação em oposição à maneira dos teólogos, isto é, à interpretação com *ephexis*. O termo *ephexis* não aparece no dicionário grego, alemão ou inglês, apenas sua forma adjetivada: *ephektikos*, que significa o ato de suspender/prorrogar/negar. Meses antes, na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o adjetivo “efético” aparece como referência a um impulso

---

<sup>211</sup> AC § 61, p. 77.

<sup>212</sup> AC § 52, p. 63.

<sup>213</sup> AC § 61, p. 76.

<sup>214</sup> AC § 54, p. 62.

à dúvida (GM III 9)<sup>215</sup>. Essas características são típicas dos cétricos pirrônicos e de sua tendência filosófica em suspender qualquer julgamento prévio pela impossibilidade de se obter certeza absoluta. De acordo com os seguidores de Pirro de Elis, a vida de felicidade e tranquilidade chega acompanhada da renúncia pessoal de uma vida de “aparência”, na suspensão do juízo como forma de libertação das ansiedades e preocupações que conduzem a busca pela verdade. Para Sexto Empírico, o discurso cético deve assumir-se como uma narrativa e sem qualquer pretensão de anunciar as coisas em si mesmas, uma vez que o objetivo dos cétricos pirrônicos se contrapõe às filosofias teleológicas, nesse caso, as dogmáticas, negando toda e qualquer verdade cognoscível e passível de ser alcançada pelos homens.

Logo, a questão retorna ao problema da verdade e de seu alcance. Se todas as correntes filosóficas tinham fé na verdade e sua revelação, os cétricos, diferentemente, serão respeitados por Nietzsche por assumir exatamente o contrário: que não detêm a verdade, ao mesmo tempo que não descartam a importância da dúvida ao perguntar por sua legitimidade. No entanto, os cétricos foram os inimigos do corpo e dos desejos, encarnando a ideia de passividade, renúncia dos desejos e da aparência, escarnando tudo que constitui o próprio ideal ascético nietzschiano. Essa contradição seria resolvida, de acordo com Patrick Wotling, pela vontade de Nietzsche em ultrapassar os cétricos, compreendendo que só há um genuíno ceticismo quando a ação se torna experimento [*Versuch*]. Neste caso, “O modelo não é mais Pirro”, mas um praticante de guerra e de conquista, como o de “Frederico II da Prússia, cujos grandes filólogos e historiadores alemães eram herdeiros intelectuais e transpuseram ousadia no terreno da mente”<sup>216</sup>. Para Nietzsche, “a coragem deve fazer parte das determinações do genuíno filósofo”. É, então, um “ceticismo da força, que dá à mente uma liberdade perigosa. Ao contrário da exausta doçura do pirronismo”<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> Em *Ecce Homo*, no parágrafo 3 do capítulo “Por que sou tão inteligente”, Nietzsche descreve que seis meses antes de escrever a obra em questão tinha em mãos um excelente estudo de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, e seus estudos filológicos acerca de Diógenes Laércio (EH, p. 38).

<sup>216</sup> WOTLING, P. Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure. Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 65, 2010/1, p. 122.

<sup>217</sup> WOTLING, P. Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure. Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 65, 2010/1, p. 122.

O vigor e a liberdade que vêm da força e do estouro das forças do espírito seriam provados por esse novo ceticismo, que em *O Anticristo* é expresso na figura de Zaratustra, por sua capacidade de almejar objetivos maiores com seu olhar livre, que permite dizer que convicções são o mesmo que prisões<sup>218</sup>. Mas antes de alcançar a liberdade, a personagem enganou-se entre tantas certezas para compreender as próprias hipóteses e se permitiu enquanto convicção. O cético Zaratustra lê com *ephexis* pelo fato de se opor ao dogmatismo, ao fanatismo e às ideias fixas, embora essa posição tenha sido possível utilizando e experimentando [*Versuch*] as convicções como uma espécie de ponte.

Interpretar como *ephexi* supõe, portanto, compreender a leitura como um processo que antevê certos atributos, sobretudo a paciência e a precaução sem um entendimento conclusivo – algo que se adquire no uso e na experimentação de muitas convicções. Uma aposta no leitor que não reivindica a posição de intérprete próxima ao que é verossímil na filosofia de Nietzsche, mas que reconhece, certamente, que toda a interpretação textual gera efeitos na e para a constituição humana. Tanto é assim que a farsa cristã será revelada, de acordo com Nietzsche, com *doses* de fisiologia e psicologia. As formas como Nietzsche descreve e prescreve essas *doses* remetem à possibilidade de reorganizar e fortalecer a constituição de seus leitores e de aproximá-los da figura do leitor ideal.

\*\*\*

Neste capítulo, pretendeu-se conectar conceitualmente a presente pesquisa com o problema filosófico entre o autor e o leitor e a concepção de tensão [*Spannung*], seguindo os rastros da filologia em pleno diálogo com intérpretes que abriram caminhos para a investigação do tema, isto é, a hipótese de ler Nietzsche como ele desejava. Com esse diálogo seria possível romper a trama idealista entre a palavra e a verdade, e observar, em troca, o texto como o resultado das tensões entre convenções e forças impressas pelo autor.

Aparentemente, ler Nietzsche consiste em seguir o constante diálogo com seus interlocutores e acompanhar de que forma seus embates são ressignificados de acordo com o plano conceitual em questão, desde sua época, obras, leituras e disputas. Essa ressignificação conflitante da filosofia e da filologia ofereceu a

---

<sup>218</sup> AC § 54, p. 64.

Nietzsche possibilidades de deslocar um número considerável de perspectivas, na medida em que problematizou virtudes para desconstruir certos ídolos. Neste caso, seus antagonistas serão sempre escolhidos por suas potencialidades e pelos efeitos que podem produzir sobre o homem moderno. E isso, no mínimo, mostra a existência de “modos de disputas” que durante séculos despotencializaram a vida, sabotando a “moral do combate” e atuando de forma improdutiva em relação à renovação dos valores.

### 3 TENSÃO COMO AGONISMO

Em seus primeiros escritos, Nietzsche reflete acerca da natureza e do significado da contenda a partir do fenômeno do *agōn*<sup>219</sup> e da concepção de tensão em seus diferentes contextos. Enquanto padrão de atividade de poder, o agonismo seria *um*<sup>220</sup> tipo de relação que considera o conflito e a tensão como condições básicas para a existência. *Agōn* é um termo que Nietzsche emprega para falar da afirmação da vida em seus primeiros escritos, utilizado o mundo grego homérico e de Hesíodo como diagnóstico à modernidade e sua axiologia pouco afirmativa. Neste capítulo, pretende-se mostrar como o agonismo estaria no cerne das preocupações nietzschianas enquanto fenômeno que assegurou valores mais afirmativos e de que forma será interpretado pelos filósofos e teóricos da política. Além disso, a proposta será compreender o papel e a influência de Heráclito de Éfeso na construção e ressignificação do referido termo.

#### 3.1 A ECONOMIA DE VALORES AGONÍSTICOS E A CIRCULAÇÃO DE PODER

O problema do *agōn* encontra-se nos prefácios “A disputa de Homero” (1872) e “O Estado grego” (1872), além de permear o ensaio “A filosofia na época trágica dos gregos” (1873), textos em que Nietzsche analisa como os gregos pré-socráticos suportavam a tensão e a dor da existência, transfigurando suas

---

<sup>219</sup> CV-CV5 – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*: § 5. Homer’s Wettkampf. Abgeschlossen 1872. Os textos selecionados “A disputa de Homero” e “O Estado grego” foram publicados pela editora 7 Letras, tradução de Pedro Sússekind. O texto será cotejado com a versão alemã encontrada na Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org>, sob o título: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. Homer’s Wettkampf und Der griechische Staat, 24/12/1872. A partir de agora o texto será referido pela sigla CP-CV§3 para “O Estado grego” e CP-CV§5 para “A disputa de Homero”.

<sup>220</sup> Sob a influência de John Richardson, Christa Acampora afirma em *As disputas de Nietzsche*, que o *agōn* seria uma forma, entre muitas, a partir da qual a multiplicidade de impulsos que somos unifica-se, sendo uma faceta da hipótese tardia da *vontade de poder*. O presente trabalho corrobora com a ideia de que se trata de um termo que Nietzsche emprega para falar da afirmação da vida em seus primeiros escritos, utilizado o mundo grego e homérico para uma axiologia mais afirmativa. Porém, compreendemos ser metodologicamente arriscado afirmar que o *agōn* é um termo que se transforma na hipótese de “vontade de poder”, ele que só aparecerá nos escritos tardios, efetivamente, em 1886, em *Além do bem e do mal*, e por isso optamos por interpretar e analisar exegeticamente o termo *agōn* respeitando o contexto em que ele aparece, entre os escritos de 1871 e 1873. Cf. ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**. Florianópolis: EdUFSC, 2018, p. 20.

idiossincrasias em criação dentro de um contexto em que o *agōn* aparece como meio para a expansão e afirmação da vida. No § 5 do prefácio sobre “A disputa de Homero”, descreve de que forma a disputa envolvia os gregos antigos, regulando e administrando seus objetivos:

Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava. Por isso, os indivíduos da Antiguidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga.<sup>221</sup>

Se a ênfase na criatividade e no exercício do poder de forma livre é conhecida entre os escritos nietzschianos a ponto de torná-lo um pensador aparentemente incompatível com qualquer norma e regra, uma aproximação filosófica acerca da ideia de *agōn* rompe com tal imagem. A hipótese do *agōn* surge ilustrando uma visão nietzschiana que não rejeita a concepção moral e política de justiça de modo geral, e sim, a permanência de uma concepção moral e política sem resistências, discussões e embates. Para tanto, parece oportuno rever o próprio estatuto do termo *agōn* na produção textual do filósofo e seu diálogo com a ideia de tensão.

Partindo dos registros efetivos do termo, no primeiro período, serão escassos, mesmo considerando suas variações, como: “agonalen”, “agonale” e “agonal”. Além disso, é de forma pulverizada, ou seja, entre épocas distantes, que o termo aparece ao decorrer de seus escritos. O primeiro grupo de ocorrência concentra-se: i) entre o verão de 1871 e a primavera de 1872, quando o *agōn* aparece relacionado à palestra acerca de um projeto de escrita sobre Píndaro, Homero, Hesíodo<sup>222</sup> e Heráclito; ii) em seguida, na carta a Erwin Rohde, quando descreve a promessa de finalizar o projeto a respeito da agonística homérica – *A disputa de Homero* –, confessando que estava prestes a concretizá-lo: “Eu tenho um

<sup>221</sup> CV-CP§5.

<sup>222</sup> “Kampf des Heroisch-Repräsentativen und des agonalen Individuums: bei Pindar. Hesiods Eris und Homer selbst Cap. IV. Die Agonsage. Das Individuum hat Mühe zu erwachen: die mythische Form hindert” (eKGWB/NF-1871,16[21] – Nachgelassene Fragmente Sommer 1871 – Frühjahr 1872). “Kampf des mythischen Individuums mit dem agonalen. Die Sage vom Wettkampf Homer’s. Delphi als Kulturstätte. Der Rhapsode und die Composition des Epos. Das ästhetische Urtheil. Die Ethik unter Einwirkung der Kunst. Heraklit’s Verklärung des Wettkampfs” (eKGWB/NF-1871,16[40] – Nachgelassene Fragmente Sommer 1871 – Frühjahr 1872).

rascunho para a próxima fonte em minhas mãos, chamada ‘Homers Wettkampf’. Você sempre ri da incansabilidade de minhas considerações agonistas; desta vez sai algo”<sup>223</sup>; iii) no texto *A disputa de Homero*, o *agōn* aparecerá relacionado à formação dos antigos atenienses, como parte do desenvolvimento máximo de cada um enquanto membro da sociedade: “Para os antigos, entretanto, o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas trazendo o mínimo de dano”<sup>224</sup>; iv) em 1881, em uma passagem em que o *agōn* aparece enquanto força inigualável e original que mantinha e regulava a estrutura política ateniense e seus valores afirmativos<sup>225</sup>; v) a partir do fragmento póstumo em 1884 e da obra de 1888, *Crepúsculo dos ídolos*, o conceito reaparece, mais precisamente, na formulação de Sócrates e Platão, que teriam falsificado o espírito de *agōn*, deturpando seu valor original. Nietzsche descreve como Sócrates teria descoberto “uma nova espécie de *agōn* [competição] da qual foi o primeiro mestre nos círculos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com os instintos agonal dos gregos trazendo uma variante para a luta entre homens jovens e adolescentes”<sup>226</sup>. Ainda na obra de 1888, no capítulo “Incursões de um extemporâneo”, o filósofo dialético aparece como o responsável por interiorizar o *agōn* helênico<sup>227</sup>. Por fim, na última aparição do termo, Nietzsche relembra o sentido original do espírito agonal:

Mas os filósofos são os *decadentes* do helenismo, o antimovimento contra o gosto antigo e nobre (contra o instinto agonal, contra a pólis, contra o valor da raça, contra a autoridade da tradição). As virtudes socráticas foram pregadas *porque* haviam sido perdidas pelos gregos.<sup>228</sup>

---

<sup>223</sup> “Ich habe einen Entwurf zur nächsten Schrift unter den Händen, genannt „Homers Wettkampf“. Du magst nur immer lachen über die Uermüdlichkeit meiner agonalen Betrachtungen; diesmal kommt etwas heraus. –” (eKGWB/BVN-1872,244 – Brief AN Erwin Rohde: 25/07/1872).

<sup>224</sup> “Für die Alten aber war das Ziel der *agonalen* Erziehung die Wohlfahrt des Ganzen, der staatlichen Gesellschaft. Jeder Athener z.B. sollte sein Selbst im Wettkampfe soweit entwickeln, als es Athen vom höchsten Nutzen sei und am wenigsten Schaden bringe”. (eKGWB/CV-CV5 – Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: § 5. Homer’s Wettkampf. Abgeschlossen ca. 24/12/1872).

<sup>225</sup> “Die griechischen Gesetzgeber haben den agon so gefördert, um den Wettkampfgedanken vom Staate abzulenken und die politische Ruhe zu gewinnen. (Jetzt denkt man an die Concurrenz des Handels) Das Nachdenken über den Staat sollte durch agonale Erhitzung abgelenkt werden – ja turnen und dichten sollte man – dies hatte den Nebenerfolg, die Bürger stark schön und fein zu machen” (eKGWB/NF-1881,11[186] – Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881).

<sup>226</sup> Cf, “O problema de Sócrates”, § 8, p. 20-21.

<sup>227</sup> Cf, “Incursões de um extemporâneo”, § 23, p. 77.

<sup>228</sup> Cf, “O que devo aos antigos”, §3, p.104.

Após esse panorama, percebe-se que as primeiras concepções de Nietzsche acerca do poder chegam intrincadas à concepção de jogo, disputa, relação, oscilação e tensão entre polos, nunca estranhas ao homem e seus processos formativos. Esse panorama inicial, contudo, permite uma aproximação ao conceito de *agōn* e sua tensão nos primeiros escritos de Nietzsche mantém ainda alguns entraves metodológicos, uma vez que, no primeiro período, o conceito aparece entre os escritos não publicados, como é o caso dos *Cinco Prefácios para Cinco livros não escritos*, de 1872.

A despeito de seu caráter inédito, contudo, para Christa Acampora, o compilado *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* goza de um estatuto privilegiado entre os espólios ou fragmento de Nietzsche, pois o filósofo fez questão de enviá-lo a Cosima Wagner com a promessa de torná-lo público. Para a autora, os “prefácios” não pretendiam ser guardados ou descartados, visto que o filósofo expressou o desejo de levar adiante seu projeto. Além disso, ele planejava incorporar algumas das passagens de “A disputa de Homero” no livro que nunca terminou acerca dos pré-platônicos, pois para ele o desenvolvimento da filosofia pré-platônica (incluindo Sócrates) se desdobrava através das disputas filosóficas, em que o cosmos seria um espaço de conflito entre forças ou elementos. Mais tarde, de acordo com a autora, partes de *Homer’s Wettkampf* teriam sido incorporadas em outras obras publicadas<sup>229</sup>, apesar de não ter se concretizado enquanto obra. O quadro presume que qualquer pesquisa acerca do *agōn* em Nietzsche deve assumir a impossibilidade de se restringir apenas ao método filológico. Segue-se, portanto, a necessidade de considerar o termo *agōn* (αγών) por seus rastros históricos para além das métricas no campo literário ou da exegética textual no campo filosófico, ao questionar a importância do termo e seu significado na filosofia nietzschiana da época em que o filósofo era professor na Universidade de Basel, tendo em vista o diálogo com suas fontes.

O agonismo surge filosoficamente entre os escritos nietzschianos como uma resposta diagnóstica ao racionalismo que tornava o homem moderno e sua vida justificada, indesejável e culturalmente fraca. Em contraposição à escravidão e

---

<sup>229</sup> Em nota de rodapé, Acampora cita as passagens em que seria possível encontrar partes de “A disputa de Homero”: “Ver exemplo, MA I/HH I §158-159, 170, 259, 261; VM/ OS § 222, 379; WS/AS § 29-31, 33, 99, 226. Ver também M/A § 38, 69; FW/GC § 168; Za/ZA I ‘Das paixões alegres e dolorosas’, ‘Da guerra e dos guerreiros’ e ‘Do amigo’; JGB/BM § 223; e AC/AC § 16” (ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 25).

massificação da cultura do homem moderno, Nietzsche trará o seu contraste, o “homem singular”<sup>230</sup> e de ação, inspirado por Homero e sua descrição exuberante dos heróis olímpicos.

Sobre a definição do termo, de acordo com o *Le Grand Bailly, Dictionnaire Grec-Français*<sup>231</sup>, *agōn* corresponderia à assembleia, reunião, jogos públicos, concurso, luta; concurso de música, de poesia, peça de teatro, ação militar; luta judiciária, processo; luta pela vida. Ao mesmo tempo, o dicionário faz referência ao atleta ou todo aquele que luta pela palavra ou pela ação, seja o orador, o advogado ou o ator. Portanto, agonistas serão aqueles que acorrem à luta e aos quais convêm a luta, particularmente nos jogos públicos. Para Junito Brandão:

*Agonística*, em grego αγωνιστική (*agonistiké*), luta, disputa atlética. *Agonistiké*, "agonística", prende-se a Ἀγών (*agón*), "assembleia, reunião" e, em seguida, "reunião dos helenos para os grandes jogos nacionais", os próprios jogos, os concursos, as disputas. Pois bem, a *agonística* é como que um prolongamento das lutas dos heróis nos campos de batalha, porque também no *agón* os contendores usam de vários recursos bélicos e, em dependência do certame, expõem, muitas vezes, a vida, embora, em tese, a *agonística* não vise a eliminar o adversário. Seja como for, o *agón* é uma das formas mais características do culto heroico<sup>232</sup>.

Na maioria dos casos, *agōn* designará, em sentido amplo, o que concerne à disputa. Na literatura épica, mais precisamente em Homero, o termo expressará desde a incitação ao combate (*Ilíada*, II, 580, X, 79), passando pelas assembleias dos deuses (*Ilíada*, VIII, 298), até os rituais de hospitalidade (*Odisseia*, Canto VIII). Ainda no campo da arte, a presença do *agōn* nos concursos dramáticos em honra a Dionísio, promovidos por Pisístrato por volta do século V da era antiga, em Atenas, ficou conhecida por expressar sua força e importância no que tange à *polis* e seu desenvolvimento. Sobre a obra trágica, é o *agōn* que define e exprime melhor a relação do mundo grego, porém, conforme coloca Vernant, “não basta notar que o trágico traduz”, ou seja, “o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo”, pois “é preciso procurar descobrir em que plano se situam, na Grécia, as oposições trágicas, qual é o seu conteúdo, em que condições vieram à luz”<sup>233</sup>. Outras dimensões perpassadas pelo *agōn* em Atenas são o discurso jurídico,

<sup>230</sup> CV/CP, “O Estado grego”.

<sup>231</sup> Cf. DUCHEMIN, Jacqueline. **L’agon dans la tragédie grecque**. Paris: Editions les Belles Lettres, 1968, e BAILLY, Anatole. **Le Grand Bailly**. Dictionnaire Grec-Français. Paris: Ed. Hachette, 2000.

<sup>232</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991, p. 44.

<sup>233</sup> VERNANT, J.-P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 2-3.

como na erística entre os sofistas e nos relatos históricos de Tucídides e Heródoto. No caso de Tucídides, na leitura de Werner Jaeger em *Paideia*:

é a ele que devemos o fato de que a guerra, desenrolada na época do apogeu espiritual da Grécia e acompanhada das mais profundas discussões, aparece em primeiro lugar como um combate espiritual e só em segundo plano como um acontecimento militar. Buscar no discurso de Tucídides os vestígios de algo realmente pronunciado na época é um empreendimento tão estéril como procurar descobrir nos deuses de Fídias determinados modelos humanos. E, ainda que Tucídides tratasse de se informar da realidade dos debates, o certo é que muitos dos seus discursos nunca foram pronunciados, e a maioria deles foram totalmente diferentes.<sup>234</sup>

O *agōn* seria, resumidamente, um meio de espiritualização voltado à formação dos indivíduos *na e para* a sua sociedade. Nos escritos “O Estado grego” e “A disputa de Homero”, Nietzsche aposta na compreensão do *agōn* para entender como a coragem dos gregos foi suficiente na dinâmica de ressignificação de seus valores de maneira mais afirmativa e saudável.

Segundo Alan Schrift, é em nome da filosofia da tensão e da efetividade que Nietzsche retoma os antigos e a cultura homérica, superando as respostas estanques, dogmáticas e fundacionais ao questionar a assunção da metafísica<sup>235</sup>. Para Christa Acampora, em *As disputas de Nietzsche*, “ao ponderar sobre como a disputa foi um meio para a criação de valores no contexto da Grécia antiga, ele encontrou um modelo mais geral para a produção e a proliferação de valores”, preocupando-se em analisar “as várias estruturas que dão apoio a esse desenvolvimento, assim como aquelas que o diminuem e o debilitam”<sup>236</sup>. De fato, Nietzsche percebe, na figura do “grande heleno”, que passava “adiante a tocha da disputa”<sup>237</sup>, o que representa um ponto de inflexão inestimável e um *modus operandi* em pleno contraste com o homem moderno e seu temor diante das lutas<sup>238</sup>, da mudança e das respostas inacabadas. Mesmo após a morte de Deus, a modernidade buscava artifícios e artigos de fé – agora, seculares – para livrar-se da responsabilidade e da sensação insuportável diante da tragicidade da existência, como os artifícios políticos e utilitaristas que dissolviam as diferenças entre os modernos, ao mesmo tempo que os tornava menos ativos, criativos e contrários ao

<sup>234</sup> JAEGER, W. **Paideia**: A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 449.

<sup>235</sup> SCHRIFT, A. D. As disputas de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 7, 1999, p. 14.

<sup>236</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 22.

<sup>237</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>238</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

próprio curso da vida e sua afirmação. Mas se engana quem simplesmente conclui com tais sentenças a favor de um Nietzsche apolítico e avesso a qualquer tipo de regime. Uma análise mais detida revelará como ele não negará inteiramente as bases políticas, inclusive as democráticas, como a liberdade e a igualdade. O problema estaria em aceitar uma liberdade e igualdade subordinadas a qualquer vontade externa e hegemônica.

A liberdade será maximizada no primeiro período nietzschiano como algo que vem a ser, como uma espécie de grito<sup>239</sup> preso na garganta, ou como algo a ser conquistado. Para Schrift, a liberdade nietzschiana é algo que vai em direção *a e para*. Nesse sentido, a relação agonística seria o único meio possível apto a se engajar em práticas<sup>240</sup>, quaisquer que sejam, inclusive a democrática. Ou seja, o grande problema não estaria na liberdade ou em qualquer modelo político específico, mas nas políticas e promessas de paz eterna de seus governantes, instituições religiosas e seus estímulos à dependência. Algo que, por fim, fez com o homem moderno renunciasse à ação e à individualidade, cedendo parte de sua liberdade em nome de uma segurança inexistente, sempre na esperança da paz perpétua e do direito garantido. Lembrando que para o filósofo a modernidade desenvolveu um sentimento de dependência tão enraizado que sobreviveu sob as vestes científica e racional, subscrevendo uma história de passividade e subserviência. Neste sentido, deu sobrevida às instituições religiosas e políticas, permitindo que liderassem por séculos.

No entanto, para Nietzsche, a natureza humana tende à ação<sup>241</sup>, quer expandir, e antes mesmo de ser um animal consciente e racional, o homem deveria lembrar-se de suas disposições estéticas de criação e da capacidade de dar sentido à própria vida. Além disso, por trás dos consensos e das propostas de passividade religiosas e políticas, ou da compaixão e do sumo bem filosófico, é preciso desconfiar de forças terríveis e piores do que aquelas que foram consideradas vilãs da humanidade, por serem dotadas de virtudes não condizentes com a metafísica da

---

<sup>239</sup> CV/CP, “O Estado grego”.

<sup>240</sup> SCHRIFT, A. D. As disputas de Nietzsche, p. 19.

<sup>241</sup> “E não só Aristóteles, mas a Antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que conduz homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra com boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa” (CV/CP, “A disputa de Homero”).

moral. Nietzsche sugere a desconfiança frente a certas ações benevolentes, que podem esconder um exercício de poder que se sustenta pela falta de contestação. Em outros termos, mais cruel do que assumir as disputas como um meio organizacional e a divergência de ideias como uma espécie de pensar crítico mais saudável, seria um exercício do poder que pretende sem qualquer resistência e sob a “pele” da bondade, compaixão e caridade.

Na medida em que Nietzsche se familiariza com a noção de *agōn*, compreende tal fenômeno como um elemento afirmativo que tornou a existência uma obra de arte inigualável. A prova disso é que, a partir do momento em que Atenas perdeu de vista a medida [*Hybris*] do *agōn*, ao castigar seus inimigos e aniquilá-los, Esparta “fez valer de modo ainda mais duro e cruel a sua dominação sobre a Hélade, depois da batalha de Aegospotamos”<sup>242</sup>. O destino foi o extermínio na Guerra de Peloponeso, por excesso de “ambição de disputa”, sem medidas, cujo elemento e sua falta faz degenerar qualquer sociedade<sup>243</sup>. O fenômeno do *agōn* atravessa os primeiros escritos de Nietzsche graças ao poder que teve de sublimar parte da vontade destrutiva dos gregos, transformando-a em uma cultura sadia por excelência e envolvendo o homem grego do mundo homérico ao promover um tipo de desenvolvimento global, como uma espécie de “ordenamento natural das coisas”, onde haveria “sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação”<sup>244</sup>.

Confrontado com o mundo grego e sua cultura multifacetada, a modernidade não passa de um lugar composto por “aberrações e centauros”<sup>245</sup>, tendo em vista que homens conceituais, em suas alucinações antinaturais, recusavam-se a fazer parte de suas instituições, distanciando-se da criação e seu desenvolvimento ao se tornarem seres complacentes e escravos de valores hegemônicos. Segundo Nietzsche, no prefácio “O Estado grego”:

Nos tempos modernos, não é o homem com necessidade de arte, mas sim o escravo quem determina as noções gerais: nas quais sua natureza tem que indicar com nomes enganosos todas as relações, para poder viver. Tais fantasmas, como na dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são os produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>243</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>244</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>245</sup> CV/CP, “O Estado grego”.

<sup>246</sup> CV/CP, “O Estado grego”.

Para o filósofo alemão, o *agōn* representa parte de uma arquitetônica maior que compõe a ideia de tensão e distribuição de poder em formas hierárquicas não fixas e enquanto possibilidades de ação e criação política. Essa conclusão estaria distante da “ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas”<sup>247</sup>, em que o racionalismo e o cientificismo desmedidos aniquilavam as diferenças, excluindo as subjetividades fora dos padrões morais universais. Com o *agōn*, Nietzsche pretende desestabilizar a concepção de que as virtudes e os juízos de valor surgem a partir de elementos ou fundamentos universais e externos ao homem. Enquanto tal, o valor é sempre um produto da criatividade humana que se desenvolve historicamente, transmitido de forma cultural, tornando impossível dividir a realidade em diversas oposições binárias, onde um valor sempre prevalece sobre o outro, como o universal sobre o particular, a identidade sobre a diferença, a razão sobre os afetos, o espírito sobre o corpo. Compreendê-lo de tal forma não torna tal afirmação mais ou menos real, no entanto, o que a sociedade valoriza ou o porquê valoriza é o que gera várias consequências políticas em grande escala, tornando alguns valores duradouros e outros passíveis de se dissipar com o tempo. Esse é o ponto que interessa a Nietzsche, o da possibilidade de reorganizar narrativas históricas da existência humana, agora com foco em outros eixos valorativos, como a tragicidade humana, as perspectivas permeadas por tensões entre forças e a intensidade da vida. Neste sentido, a história do *agōn* e sua perspectiva parecem enriquecedoras, sendo tal fenômeno “uma forma de conflito estilizado, como um modelo de disputa da Grécia antiga” que forneceria “recursos analíticos para examinar e avaliar tipos de interação cultural humana”<sup>248</sup>, oportuno para se pensar em perspectivas e termos políticos, por exemplo, de uma liberdade como tensão favorável à vida, de um Estado como arena de disputa, ou ainda, na concepção de justiça como parte de relações de poder. Não se trata de negar por completo o perigo e a suspeita de uma política fundada na vontade e no conflito, pois já são de conhecimento os desastres causados pelo excesso de poder. A polêmica do *agōn* reside em buscar medidas aos problemas políticos modernos inspirados nos antigos, um ponto que estaria além da *hybris* pré-homérica e aquém do equilíbrio neutralizador socrático-platônico que enfraqueceu a vontade com a subversão do

---

<sup>247</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>248</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 40.

*agōn* e através de forças reativas. As perguntas a se fazer talvez sejam: “E se a vida exigir, ao mesmo tempo, resistência (moralidade dos costumes, leis, adversários) e superação da resistência? E se ela tiver a indesejada propriedade do *crescer* justamente na tensão *não resolvida*?”<sup>249</sup>. Apressadamente, a modernidade percebe a liberdade somente em oposição ao poder<sup>250</sup>, desconsiderando pensar em diferentes termos e hierarquias de forças que não sejam aquelas baseadas no princípio da não-contradição racional, quando condicionadas ao transcendente e imutável. Por outro lado, os pré-socráticos, trágicos antigos e depois os sofistas pensavam na beleza da mortalidade e do risco, como se na Terra ocorresse o maior entre todos os espetáculos e que somente a disputa, a argumentação e o exercício criativo da erística poderiam contemplar. Nesse contexto, o homem de ação, como medida de todas as coisas, entre em cena como o tipo mais elevado, precisamente pelo fato de pensar no instante, nunca nas projeções futuras de uma morte segura e indolor, ou em outro mundo onde o sofrimento, o erro e a concorrência seriam excluídos. Valores que serão representados por Hesíodo, Homero e Heráclito, que em seus escritos, ao contrário de Platão, não se esquivaram do sofrimento e nem tentaram encontrar qualquer razão lógica, mas que se colocaram a espiritualizar e embelezar toda a tensão que permeia o cosmos e o indivíduo, ao mesmo tempo que transformavam em fonte de alegria o próprio tempo. Vários foram os expedientes para isso, como a criação de filosofias dispostas e voltadas a dizer um sim à vida, ao explicar à polis como é possível fomentar graus de riscos e de disputas propícias a uma valorização mais possível e humana, até os mitos épicos criados para impor limites a um *agōn* prejudicial, a uma *hybris*, pouco afeita à ascensão e preservação dos homens de ação e da cidade-estado como um todo.

---

<sup>249</sup> CASTRO DA COSTA, J.G. Vida, agonismo e liberdade em Maquiavel e Nietzsche. In: 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012, Águas de Lindóia. Anais do 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012, p. 8.

<sup>250</sup> “Por isso, os indivíduos da Antigüidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga” (CV/CP, “A disputa de Homero”).

### 3.2 AS ERÍNIAS E AS TIPOLOGIAS DA DISPUTA

O movimento de alternância frente ao adversário era a própria base e a garantia à criação soberana de novos valores na Grécia do período trágico. O *agōn*, neste sentido, representa em Nietzsche uma “economia” voltada à criação de valores mais afirmativos, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade, justamente por canalizar as batalhas necessárias e suas tormentas diárias, a fim de torná-las manifestações de excelência. O sentido original “dessa instituição singular não é, porém, o de válvula de escape, mas de um meio de estímulo”<sup>251</sup>. Além disso, o fenômeno exerceria um papel institucional formativo, amparando-se em mecanismos que zelavam pelas disputas, considerando a rejeição ou retaliação daquele que, por algum motivo, superava seus adversários a ponto de não encontrar inimigos à sua altura. Estabelecem-se, assim, limites entre uma disputa produtiva e improdutiva, sendo que os mecanismos que as delimitavam apareceram nas literaturas trágica e épica, e na filosofia de Heráclito<sup>252</sup>, representadas pela “Éris boa”, a “Éris má” e o ostracismo [*Ostrakismos*]<sup>253</sup>.

Mas antes mesmo de adentrar o tema das Erínias em “A disputa de Homero”<sup>254</sup>, ou a famosa concepção de “ostracismo”, é importante entender o propósito do filtro nietzschiano de Hesíodo e Homero. Neste período, mais do que figuras históricas, eles representavam o retorno de valores esquecidos por Platão, como a ganância, a cobiça e a inveja [*Neid*], excluídos nos diálogos com o discurso da *pleonexia*.

---

<sup>251</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>252</sup> “Pois Hélios (sol) não ultrapassará as medidas; senão as Erínias, servas da Justiça, descobrirão” (HERÁCLITO, DK22, B94, p. 94).

<sup>253</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”

<sup>254</sup> As Erínias também aparecem anos depois, no período intermediário em um trecho de *O Andarilho e sua sombra* (1879), § 29, e em *Aurora* (1881) § 38. Em AS, Nietzsche escreve: “A inveja e sua irmã mais nobre. – Ali onde a igualdade penetrou e se estabeleceu duradouramente, surge aquela inclinação, considerada imoral no todo, que no estado de natureza dificilmente se conceberia: a inveja. O invejoso é sensível a toda elevação do outro acima do padrão comum e deseja rebaixá-lo até esse – ou erguer-se até lá; disso resultam dois modos diferentes de agir, que Hesíodo chamou de Éris boa e Éris ruim. Igualmente surge, no estado de igualdade, a indignação pelo fato de um outro passar mal, aquém da sua dignidade de igual, e um terceiro, bem, acima de sua medida de igual: estes são afetos de natureza mais nobres. Elas sentem falta de justiça e equidade nas coisas que independem do arbítrio humano, isto é: exigem que a igualdade que o homem reconhece seja também reconhecida pela natureza e pelo acaso; exasperam-se com o fato de os iguais não passarem de modo igual” (AS, p. 183).

Após a expulsão dos sofistas e dos poetas da *República* de Platão e em seu *Górgias*, qualquer explicação ética baseada na *pleonexia*<sup>255</sup> e na erística – o impulso para sobrepujar, liderar e exercer a própria vontade pelo exercício da persuasão e resistência – começa a ser percebida como indesejável, representando o excesso de poder individual contra a natureza das almas, ou seja, o desejo de “ter muito”, de “ter mais”, ou simplesmente, a pura ganância<sup>256</sup>. Logo ao início do diálogo, Górgias, a personagem homônima, é condenada por Sócrates por comparar a retórica a um modo de combate, como a luta de esgrima, que sempre comporta suas regras internas com o fim de evitar o uso da força de forma indistinta e em nome da injustiça da disputa. A retórica para Górgias deveria ser como os demais modos de luta, necessitando ocorrer de maneira justa, tanto que pervertê-la significa utilizar da força sem regras e de maneira indiscriminada<sup>257</sup>. Neste caso, quando alguém vence, não está necessariamente autorizado a ferir ou matar amigos ou adversários. Assim, Górgias introduz teoricamente um modo de luta que exclui o uso do poder irrestrito para estar de acordo com a regra interna da disputa, como no caso do momento em que se ataca e se defende. Se alguém faz uso do ataque fora das regras, acaba pervertendo o jogo, tanto que a culpa por tal perversão não deve recair sobre o jogo em si, nem sobre os mestres que ensinam as regras da luta, mas em quem se serviu dela indiscriminadamente. O mesmo pensamento serve para a retórica. Ou seja, o uso da *pleonexia* e da erística não corresponde a um simples elogio à vida tirânica, pelo contrário, o uso da força de maneira improdutiva e que encerra o jogo de alternância é que representa um perigo, e não a vontade de disputar.

No entanto, o vocabulário da *pleonexia* aparece de forma explícita com Cálicles ao falar de certa noção de justiça dos fracos na tentativa de conter aqueles que desejam exercer o poder e possuir mais (*pléon ékhein*). No diálogo, Cálicles afirma o seguinte:

Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente,

---

<sup>255</sup> Cálicles, em *Górgias*, defende que “o mais forte é destinado a ‘ter mais’ (pleon echein) do que o “fraco” (483 c-d). No livro II de *A República*, Glauco afirma que o homem por natureza deseja o exercício da *pleonexias*, sendo a igualdade um vínculo não natural imposto pelo *nomos*, criada para que os fracos pudessem se proteger. Trasímaco é conhecido por estabelecer que a justiça emana da lei, e as leis emanam da força para estabelecê-las, ou seja, do poder, sem existir um valor moral que transcenda a lei (338d-e).

<sup>256</sup> PLATÃO. *Górgias*, 490a-491b.

<sup>257</sup> PLATÃO. *Górgias*, 457a.

promulgam as leis e compõem os elogios e os vitupérios. Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais (pléon ékhein), eles dizem, a fim de que estes não possuam mais (pléon ékhsin) do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses (pleonektéin), e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros (to pléon tón állon zeteín ékhein); pois, visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes (íson ékhsin). Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais (pléon ékhein) do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais (pléon ékhein) do que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente.<sup>258</sup>

A *pléon ékhein* é o centro do discurso calicleano ao expor o medo como algo antinatural e, por consequência, a coragem e a vontade de exercer a própria força como algo natural. As leis, na visão de Cálicles, só assegurariam os fracos a partir da restrição do medo, que seria a base da justiça aclamada por Sócrates. A concepção do que é justo aparece melhor na conservação da totalidade da *República* de Platão. A obra se concentra em descrever a forma de domesticar o desejo além da natureza das classes, isto é, como ele deve ser suprimido através da educação com música e ginástica, e quais são as formas de governo adequadas. Neste sentido, Platão, apesar de reconhecer uma possível tensão inerente à alma, expressa essas disputas, o exercício de “ter mais” e de afirmar a vontade, a menos apropriada à cidade. A mais apropriada, neste sentido, seria a domesticação das almas em nome da *polis* perfeita e equânime. Ele prezaría ainda por uma distribuição entre bens para extinguir qualquer tipo de *cobiça* e inveja, ou qualquer vontade e exercício dessa vontade que gera revolta entre as partes da alma. Desta maneira, seria mantida uma harmonia entre o homem e a cidade-estado. A educação, a ginástica e a arte subsistem para conter e identificar que os interesses pessoais corroborem com os da *polis* e da alma, impedindo que qualquer desejo exceda essa distribuição. Com ambas as partes adestradas e desempenhando seus papéis, é a alma quem se firma dando direção ao corpo, que não passa de um instrumento útil. A partir disso, cada coisa terá seu correspondente, fazendo com que algumas estejam em relação de dependência e outras de liderança, embora o importante seja que “cada indivíduo não poderá exercer na cidade senão uma única ocupação, a que por natureza se encontre mais habilitado”<sup>259</sup>. Nesse plano se estabelecem dois modos de ser, o discurso da *eupraxia*, da moral racional, e o exercício do bem

---

<sup>258</sup> PLATÃO. *Górgias*, 483b4-d2

<sup>259</sup> PLATÃO. *A República*, 433a.

supremo, ideal e metafísico, por sinal, o único que será válido, pois remete à alma e ao conhecer verdadeiro (*alétheia*), por outro lado, o desejo, a vontade, representado pela *pleonexia* e que será sempre dependente e qualificada de acordo com as propriedades transcendentais.

A lógica da correspondência representa a preocupação platônica pela cidade perfeita, transformando as vontades e os desejos irrefreáveis em possíveis virtudes, ou melhor, nas virtudes que o próprio indivíduo estabeleceu como sendo as válidas a partir de seus diálogos e da criação de um mundo metafísico. Neste sentido, torna-se impossível pensar em outra política e organização que estructure individualidades e desejos fora de tal hierarquia, sob a pena de poder ser acusado de antinatural e contra a origem do bem. Nesse esquema, torna-se inadmissível entender ou julgar a possibilidade da cobiça e da inveja como valores que motivam e elevam as individualidades e a cidade como um todo, ou prezar pela alternância de poderes, na medida em que multiplicam as diferenças ao estimular o movimento de ideias e a geração de novas respostas morais, já que alma carrega *um* princípio normativo que guia a estrutura política. Por consequência, seu idealismo político excluiu e anulou as vontades que interpelavam o homem e que o motivava para o exercício da criação e da disputa. Ao anular tiranamente a vontade, Platão descreve apenas uma possibilidade e resposta às agências humanas, negando a possibilidade de pensar na possível raiz comum das coisas: “De maneira semelhante, creio que seria errado afirmar que as mãos do arqueiro esticam e largam o arco ao mesmo tempo; mas pode-se dizer que uma das mãos o estica e a outra o larga”<sup>260</sup>. Apenas a lógica da não-contradição sustenta a polis perfeita, e tudo que estiver fora da correspondência do bem, como as vontades, os impulsos, as paixões e o desrespeito ao corpo, deve ser eliminado e neutralizado, sob a suspeita de perturbar a ordem da justiça.

Platão oferece a única saída possível: refugiar-se no mundo ideal e admitir apenas uma divisão possível, a que colocará os afetos e o que diz respeito ao corpo como um erro passível de se submeter ao julgamento racional. Contrário ao seu próprio período, Platão funda uma epistemologia distante de Homero, Hesíodo e de Heráclito, imprimindo sobre a vontade leis e deveres metafísicos, impondo um fim a qualquer tensão existente, tanto interna quanto externa ao homem, ao apontá-la como delito e uma acrasia a ser evitada. O termo acrasia significa o desgoverno da

---

<sup>260</sup> PLATÃO. **A República**, 439 b.

alma e a falta de controle mediante os conflitos causados pelos desejos e paixões que conduzem o homem ao erro, como um tipo de *hybris*. O homem que não sucumbe ao erro é aquele que pondera as suas ações e se afasta desse conflito entre a sua vontade e a racionalidade. A mesma tensão antes compreendida entre o homem trágico heleno como algo a ser canalizado a ponto de gerar virtudes e valores distintos, regulando e cultivando por si só o conflito produtivo, e onde se perceberiam as diferenças como respeitáveis e potencialmente motivadoras.

Desta forma, Nietzsche retorna aos poetas pré-socráticos, não para ser um novo Trasímaco, Cálicles ou Glauco em *Górgias* e na *República*, mas para encontrar formas e medidas de explicar a moral mais próxima das potencialidades e ações humanas. Ele quer lutar contra Platão em seu próprio terreno e expor as desonestidades coercitivas de algumas morais neutralizantes. Segundo Acampora:

De particular interesse para ele [Nietzsche] é como a dinâmica de localização e circulação de poder, especificamente empregada em propósitos criativos e construtivos, é cultivada na cultura antiga através da disputa. E ele se interessa especialmente pela forma como tal mecanismo se deforma e degenera à medida que é utilizado para outros propósitos na filosofia platônica e na moralidade cristã.<sup>261</sup>

Mais interessante do que falar do particular gosto nietzschiano por batalhas sangrentas corpo a corpo a partir dos poetas épicos e pelo exercício de poder ilimitado, seria lembrar os poetas gregos e o significado de Hesíodo e Homero, que naquele então surgiam como valores que potencializavam os discursos políticos e morais de cultivo dos valores ligados aos homens, com a formulação dos aspectos e diferenças entre a deusa da Discórdia e seu desdobramento: a boa Éris. Até a sua clássica obra, *Teogonia*, Hesíodo ressalta um tipo de luta, a de Zeus pela ampliação e manutenção de seu poder, reafirmando a condição da subordinação humana perante todos os deuses em suas disputas definidas como “terríveis”, “violentas” ou “pavorosas”<sup>262</sup>. Em *Os Trabalhos e os dias* ocorre a transição dos propósitos humanos na Terra, surgindo uma nova descrição acerca das disputas com o nascimento de uma Éris plenamente louvável entre os homens, a “boa Éris”:

As duas Lutas.

---

<sup>261</sup> ACAMPORA, C. *As disputas de Nietzsche*, p. 41.

<sup>262</sup> HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Ora, não houve apenas um nascimento de Lutas, mas sobre a terra existem duas. Quando alguém observa uma delas, considera louvável; a outra é digna de censura: elas têm ânimos diversos. Pois uma promove a guerra má e a disputa, é a cruel. Nenhum mortal a ama, mas por necessidade, pela vontade dos deuses, têm de honrar a Luta pesada. A outra, a primeira, gerou-a a Noite escura, e o filho de Crono, Zeus sentado em alto trono, habitante do éter, colocou-a nas raízes da terra; é bem melhor para os homens.<sup>263</sup>

Com “ânimos bem diferentes”<sup>264</sup>, a primeira Éris era honrada em nome dos deuses e por obrigação. Já a segunda estaria nas raízes da Terra, sendo “bem melhor para os homens” ao estimular as competições e o trabalho produtivo, onde o olhar para o outro e a rivalidade levaria ao fortalecimento, crescimento e superação: “Essa Luta é boa para os mortais. O oleiro irrita-se com o oleiro, o carpinteiro com o carpinteiro; o mendigo inveja o mendigo, o poeta ao poeta”<sup>265</sup>. Nietzsche, portanto, “lê o nascimento ou a concepção de contenda criativa como uma indicação do reconhecimento de que aquilo que nos inspira a lutar pode ser a mesma coisa que nos inspira a melhorar”<sup>266</sup>.

Mas, segundo Nietzsche, foi uma cópia de Pausânias<sup>267</sup>, dos poemas de Hesíodo, supostamente encontrada durante uma de suas viagens à Grécia, que reconsiderou o sentido do conflito humano, no momento em que omitiu o início do poema original, antes centrado na figura de Zeus. A manobra de Pausânias transpareceu um dos mais nobres pensamentos helênicos, “digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida”<sup>268</sup>:

Uma Éris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo entre essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como um bem. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para o seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens.<sup>269</sup>

<sup>263</sup> HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Curitiba: Segesta, 2012, p. 61.

<sup>264</sup> HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, p. 61.

<sup>265</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>266</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 44.

<sup>267</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>268</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>269</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

Para Nietzsche, o mundo de Hesíodo reflete a atmosfera grega permeada por instituições que promoviam o modo de ação agonístico da disputa saudável, motivando uma cultura que encorajava em todos os aspectos, não apenas as lutas beligerantes, mas a discórdia de modo a avançar nas possibilidades humanas com a reinterpretção de certas virtudes tão odiadas pela modernidade e pelo cristianismo, como a inveja, o ciúme e a ambição. Ao insistir em motivos egoístas, ele não defende crimes brutais, ou tenta subverter a sociedade, mas coloca em relevo o modo como os conceitos de moralidade e justiça podem ser explicados em termos de desejo e conflito de interesses, sem necessidade de autenticação ou fundamentos filosóficos supostamente irrefutáveis. Na medida em que tais virtudes são consideradas tendo em vista o período homérico, revelam-se estímulos, desejos e vontades subsumidos nelas.

Além disso, a segunda Éris representará a raiz dupla das virtudes, sendo o desdobramento da primeira, da má Éris, a mais antiga e temida discórdia, carregando em si os resquícios históricos da crueldade e de uma época barbárica pré-homérica, não sem deixar de prezar pelas formas de canalizar o tormento das guerras em forças para um combate produtivo.

É com o exemplo das Erínias que Nietzsche empreende seu primeiro ensaio acerca da raiz comum das virtudes, em que a verdade carregaria o erro, o justo o injusto, sem haver uma polaridade estrita ou qualquer cisão no mundo, questionando a divisão entre o real e o aparente, a verdade e a mentira, o corpo e a razão. Neste sentido, existiria uma ressignificação de juízos que depende do âmbito cultural e do contexto histórico inserido. Mas entre os modernos, as benéficas do conflito aparecem com menos frequência, ou de que a inveja teria duas faces, onde uma carregaria a capacidade de invocar uma *performance* superlativa, e a outra resumiria o simples desejo de derrota e de extermínio. Atitude que promove uma drástica queda no padrão de excelência.

Este primeiro panorama revela os tipos de competição que podem ser definidos como os que forçam para trás [*herabdrücken*], e os que são capazes de elevar [*erheben*] com o aperfeiçoamento das virtudes de seus competidores; seriam como modos distintos de disputa, em que um objetivaria a criação, e o outro, a destruição; um a exteriorização, com a criação de valores que ressignificam e inspiram a vida da comunidade – o agon –, e o outro, a interiorização de valores e a imposição de normas externas ao jogo que, a longo prazo, descaracterizaria a

vontade. Por consequência, haveria ao menos duas maneiras de derrotar um oponente: provocando-o a ponto de estimular o melhor dele, ou diminuindo-o, e assim, prejudicando a competição e sua continuidade. É a primeira forma de derrota que Nietzsche compreende como admissível e essencial ao fenômeno do *agōn*, aquela que evitaria encerrar a disputa pelo fato de permitir sempre espaço para o movimento e a diferença em todos os âmbitos.

Da mesma maneira como ocorre com os indivíduos, as instituições também manifestam e degeneram pelos mesmos modos de ação conflitiva. Dentro do âmbito da arte, por exemplo, era pelo domínio das formas artísticas em praça pública que a contenda se realizava, gerando efeitos não apenas ao indivíduo, mas às políticas, à cultura e à forma como o homem grego se entendia. Neste sentido, a premiação ou a vitória se tornavam secundárias. As disputas dos tempos homéricos e de Hesíodo transmitiam as estratégias e práticas do homem grandioso, do herói, e isso, para além do simples esquema de vencedores e perdedores ou de uma competição de glórias puramente individuais e egoístas. O importante era extrair de seus competidores o melhor e de forma com que todos saíssem beneficiados. Um sentimento de disputa que permeava o heleno, suas atividades e que teria preservado, até certo período, a própria saúde da cidade-estado<sup>270</sup>. Nessa esteira, em Nietzsche, as vitórias seriam menos importantes ao tema da disputa agonística do que se imagina, e muito mais as estruturas e os modos de competição, pois em alguns casos a disputa elevava, em outros impedia o crescimento e a afirmação.

Ainda sobre os modos de disputa, é necessário considerar a inversão do *agōn* realizado por Platão, mais precisamente pela dialética e pela filosofia enquanto exercício de tirania da verdade e do conhecimento, não mais enquanto jogo, disputa ou contestação afirmativa e perpétua, como no discurso trágico. Para Nietzsche, Platão utiliza-se do *agōn* em seus diálogos para disputar com seus personagens a fim de dar um sentido criativo e artístico à sua filosofia. No entanto, erra ao negar outras interpretações tão ou mais válidas do que as suas. Ele acaba utilizando de uma lógica do extermínio e de interiorização do *agōn* que levou à expulsão de seus adversários e inverteu a dinâmica de espiritualização e exteriorização das dores e da tensão:

---

<sup>270</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

Por exemplo, nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior parte das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo, descoberta para que ele pudesse dizer por fim: “Vejam, também posso fazer o que os meus maiores adversários podem; sim, posso fazê-lo melhor do que eles. Nenhum Protágoras criou mitos tão belos quanto os meus, nenhum dramaturgo, um todo tão rico e cativante quanto o *Banquete*, nenhum orador compôs discursos como aqueles que eu apresento no *Górgias* – e agora rejeito tudo isso junto, e condeno toda a arte imitativa! Apenas a disputa fez de mim um poeta, um sofista, um orador!” Que problema se abre para nós, quando perguntamos pela relação da disputa na concepção da obra de arte!<sup>271</sup>

A dialética platônica tomou o lugar do agonismo homérico na pretensão de guardar apenas para si – e para os seus – o conhecimento. A partir disso, a razão e a verdade passaram a negar o poder em nome de um suposto apaziguamento do saber que tem como base um saber universal. Prática que inverteu o *agōn* sadio, aquele que fortalecia e mantinha o movimento de disputa ao potencializar as diferenças e oposições humanas, impedindo, assim, qualquer tipo de negociação dos padrões do que vem a ser bom, justo, belo, verdadeiro, ou seja, a própria política e a filosofia, de modo geral. Por mais que tenha condenado Trasímaco, Homero e os demais sofistas por perverterem a juventude ao argumentarem em nome do poder de forma explícita, na visão nietzschiana, Platão teria usado do poder da mesma forma, só que de uma maneira mais tirânica ainda, velada, lidando com a imposição da razão de forma implícita e sob as vestes do sumo bem. Seu contra-argumento acerca do poder o afastou do sofista, mas não o fez menos perigoso do que Crátilo, tendo em vista que o idealismo segregou tudo o que era distinto do mesmo “ideal superior” de moralidade. Nessa equação estaria a morte da alteridade, da tragédia, da arte, da criação, do *agōn* e do espírito de contestação. Atividades tão caras ao mundo grego e que fizeram prosperar em seu solo homens de ação no período helenístico. Em suma, o *agōn* de Platão faz refletir, de fato, sobre as disparidades e os perigos do poder ilimitado, mas ainda inspira uma resposta destrutiva, por extinguir e neutralizar a vontade individual, subordinada agora ao seu ideal.

É com o intuito de rejeitar qualquer poder ilimitado e que impeça resistências e antagonismos que Nietzsche critica a dialética clássica platônica e suas formulações modernas, como a hegeliana de síntese pacificadora e os imperativos

---

<sup>271</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

categóricos kantianos em sua pretensão de estabelecer um padrão racional justificado, ora pela historicidade, ora pela consciência moral.

Esse problema pode ser abordado também a partir do conceito da “unilateralidade político-moral”, cunhado por Jorge Luiz Viesenteiner, em *A grande política em Nietzsche* (2006). Por mais que o objetivo central de seu trabalho seja o de investigar o conceito tardio da “grande política”, dedica o segundo capítulo da parte II de sua obra às concepções de *agōn* e aos modos de disputa em Nietzsche a partir dos textos “A disputa de Homero” e “O Estado grego”. Desconsiderando a ideia pouco metodológica do *agōn* se resumir a um “cortejo próprio da ‘Grande Política’”<sup>272</sup>, a conclusão do autor parece assertiva quando cita que, no filósofo alemão:

A ambição do homem homérico e, portanto, sua constante superação e ganho de glória, só são possíveis pela permanência do inimigo e, sobretudo, do inimigo que pretende também combater com o mesmo respeito e vigor que o grego helênico oferece a ele.<sup>273</sup>

Pela impossibilidade de pensar qualquer atividade aquém da multiplicidade, política, artística, bélica ou filosófica, os greco-homéricos criaram formas de evitar a permanência de apenas um gênio estimulando as lutas “justas”, em que os mais fortes estariam prontos a se afrontar ao excluir qualquer disputa impossível, como entre os homens e os deuses, entre adversários com forças díspares, optando pelo isolamento, em casos extremos, daqueles com uma força única, a fim de equilibrar e manter a luta e a possibilidade de a rivalidade nunca cessar. “Em outras palavras, há a intransigente e obstinada reivindicação pela pluralidade – compreendido no conceito de *agon* ou diversidade”<sup>274</sup>, que Nietzsche enxerga no mundo homérico e que permeará todos os âmbitos, sobretudo o político e o moral, inspirando a descentralização do poder para evitar políticas e juízos morais proferidos por indivíduos e instituições por longos períodos.

Nietzsche recorre a esse “Homero que disputa” ao perceber na *Ilíada* o estímulo mútuo e a crítica à disputa unilateral através das intervenções da deusa Discórdia ao longo de sua narrativa<sup>275</sup>. É como se as literaturas de Hesíodo e

---

<sup>272</sup> VIESENTEINER, J. L. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 170

<sup>273</sup> VIESENTEINER, J. L. **A grande política em Nietzsche**, p.172-173.

<sup>274</sup> VIESENTEINER, J. L. **A grande política em Nietzsche**, p.172-174.

<sup>275</sup> Cf. HOMERO. Canto XI. In. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 263.

Homero estimulassem a competição e seu aperfeiçoamento, rechaçando a concepção de aniquilação em benefício próprio, ou qualquer mensagem que não seja a superação e o exercício de poder do guerreiro e seu povo. No canto VII da *Ilíada*, intitulado “O combate singular de Heitor e Ajaz e a remoção dos mortos”, parágrafo 35, Heleno aconselha Heitor com a intenção de impedir uma luta desonesta entre as partes:

Filho de Príamo, Heitor, semelhante a Zeus grande no engenho na qualidade de irmão, poderei ministrar-te um conselho? Faze que cesse a peleja entre os homens Aqueus e os Troianos e, para duelo, provoca inimigo mais forte e valente que, porventura, se atreva a lutar corpo a corpo contigo. Ainda o momento não veio de a Morte funesta encontrares, que isso me foi revelado na voz das eternas deidades.<sup>276</sup>

O grande guerreiro se torna reconhecido por sua originalidade e força, mantendo sempre aberta a possibilidade da tensão e do estímulo mútuo entre as partes. Neste sentido, haveria o reconhecimento de certas diferenças, como a pouca habilidade de alguns, a média valentia de outros, ou o excesso de coragem de poucos. Em meio a esse reconhecimento, surge a sabedoria implícita de que ninguém pode ser maior do que cidade ou desistir de lutar<sup>277</sup>, e menos ainda participar de disputas que não lhe cabem naquele momento.

Se o homem grego se tornou exemplo de grandeza, sabedoria e liberdade, foi menos pela vontade de se elevar diante de seus opositores, com excessivo egoísmo e por uma vontade sanguinária de extermínio, e mais pela recusa de se retirar desse ciclo conflitivo de dores onde se percebe a condição humana e, portanto, pessimista em que se vive. Ciclo este que i) inicia pelo estímulo mútuo à disputa, ii) que se regula por medidas conflitivas e iii) se concretiza, prolifera e propaga com o gosto pelo que é tensional. Talvez seja necessário, como sugere Nietzsche, a compreensão da vitória, da derrota e do combate de uma forma menos moderna e mais aos modos gregos<sup>278</sup>, ou seja, a partir dessa atmosfera aterradora, suavizada pelas obras de Homero e Hesíodo, e que teriam mostrado a luta como

---

<sup>276</sup> HOMERO. *Ilíada*, p. 172.

<sup>277</sup> No canto XII, da *Ilíada*, se evidencia esse estímulo ao combate com as possibilidades que cada um possui: “Caros, conquanto nem todos na guerra possam ser grandes – uns, preexcelentes heróis –, ora cumpre que todos se mostrem capazes, como, sem dúvida, vedes que a luta o requer. Ninguém volte para os navios, ninguém, pós haverdes ouvido o comando, mas, sempre avante, a lutar, exortai-vos, que Zeus, porventura, fulminador, há de dar-nos poder sustar este assalto e replir o inimigo até os muros de Troia altanada” (HOMERO. Canto XII. In. *Ilíada*, p. 270).

<sup>278</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

cura e salvação<sup>279</sup>, afastando-se de qualquer interpretação da vida como castigo ou crença ilusória na “identidade entre existência e culpa”<sup>280</sup> para falar do herói ou do gênio. Neste sentido, são notáveis não só as influências schopenhauerianas, mas também os limites desse influxo na primeira filosofia de Nietzsche, pois, na medida em que se apropria da teoria do gênio para falar do homem de ação, por outro lado, jamais compreenderá a existência como delito e culpa. Uma breve análise acerca da concepção de gênio torna a afirmação mais compreensível.

Na visão de Schopenhauer, é conhecido o discurso acerca do sofrimento existencial ou a saída da morte como forma de pagar e purificar a culpa primordial da vida, ela que será animada por vontades incessantes que deixam sempre um vazio ou uma ânsia de superação. Nesse ciclo de vontades que motiva e interpela o homem e que não tem resolução, a existência será penosa e uma culpa, logo, sucumbir por causa da existência só poderia ser expiação. Restaria, assim, o exercício da ascese, ou da suspensão e purificação com a negação do conflito entre os desejos, ou seja, o exercício da compaixão, fundamento moral que aparece em sua teoria como a única possibilidade de romper com o ciclo penoso da existência. A arte, na visão schopenhaueriana, em especial, a trágica, expressaria bem esse caráter pessimista da existência, mostrando a essência de todo ser que vive como sofrimento. Neste sentido, Schopenhauer conclui que “todo esforço nasce de carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço”<sup>281</sup>. A tragédia não só demonstra o sofrimento intrínseco ao gênio e herói trágico quando atinge a intuição de um pessimismo existencial (na medida em que a essência de todo ser vivo se resume em dor e culpa), mas ainda demonstra o *quietivo* na renúncia de todo o prazer da vida, estando extremante atrelada a uma ética pessimista:

A Vontade, que vive em todos os indivíduos, entra em cena em *um* indivíduo de forma violenta, noutra mais fracamente; por meio da luz do conhecimento [...]. Sua exteriorização são assim amenizadas; por fim, é-nos mostrado que, em indivíduos isolados, esse conhecimento, por intermédio do próprio sofrimento, pode ser liberado e incrementado de tal maneira que atinge um ponto em que ocorre uma súbita mudança de todo o modo de

---

<sup>279</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>280</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>281</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo I. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 399.

conhecimento, o todo do fenômeno não ilude mais e se vê através de sua forma – o *principium individuationis*. Teremos uma noção mais nítida e precisa de semelhante mudança no conhecimento justamente na Ética. Contudo, tenho aqui de antecipar que a elevação do conhecimento até o ponto onde se vê através do *principium individuationis* suprime o egoísmo do indivíduo, visto que este então reconhece sua essência íntima [...]. Ora, quando o egoísmo expira, os motivos, que antes movimentavam tão violentamente o indivíduo, perdem todo o poder sobre este, e, em vez de motivos, nasce [...] um *quietivo* de todo querer; este produz a resignação perfeita, ou seja, renuncia-se à Vontade de vida em geral ela se extingue, não simplesmente a vida individual.<sup>282</sup>

A concepção trágica em Schopenhauer não será apenas estética, mas também ética, pois a dor do gênio na manifestação do herói trágico reflete a dor de todos os indivíduos como *principium individuationis*. A partir disso, o gênio em Schopenhauer pode ser definido da seguinte maneira: se todos são passíveis de sofrimento e vivem na infelicidade pelo fato de ser impossível satisfazer plenamente os desejos e as vontades, o gênio pode se manifestar de várias formas, inclusive, como parte do Uno-primordial, aparecendo de tempos em tempos e sob várias formulações, no campo político, filosófico e artístico, sendo capaz de se resignar com uma ética da vontade. O gênio artista é quem reproduz na arte aquilo que o Uno-primordial realiza na natureza, a saber, a redenção de sua dor no prazer da aparência. Ele seria a própria proteção e remédio à cultura. Em Schopenhauer, portanto, o gênio encontra a solução ética para o sofrimento a partir da supressão da vontade.

No período dos prefácios de 1872, o gênio nietzschiano é delineado numa associação com a política e a cultura de forma similar à descrição de Schopenhauer, estando em diálogo com a tensão do duplo caráter da existência. De tempos em tempos, o gênio surge como homem raro, suportando em seu espírito as máximas tensões para transfigurá-las em arte, filosofia e política. Wagner e Schopenhauer eram gênios para Nietzsche, e apesar da solidão ser um dos traços típicos da genialidade, em “A disputa de Homero”, o isolamento terá seu limite, pois é no estímulo, ou na existência de mais gênios, na disputa e na liça entre eles, que irão se manter. Este será um dos limites da medida<sup>283</sup> de contenção e conservação do gênio.

---

<sup>282</sup> SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do belo**. São Paulo: UNESP, 2003, p. 222-223.

<sup>283</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

Diante das semelhanças entre a concepção de gênio em Nietzsche e em Schopenhauer, para perceber as diferenças entre os conceitos no período será necessário observar primeiro as ações que regulavam o fenômeno do *agôn* e evitavam a desmedida [*hybris*] na polis grega, ou seja, o já mencionado *ostracismo*. Ao ocorrer um desequilíbrio no agonismo motivado pela força excessiva de apenas um gênio, o ostracismo entrava em ação com a expulsão do adversário. Assim, quando alguém alcançava o ponto em que não existiam oponentes à altura, para evitar as disputas improdutivas, a má Éris, o Estado e a população tinham o direito de ostracizar seus habitantes e o gênio que se destacasse por não ter mais adversários suficientes. Nietzsche retira do aforismo de Heráclito o exemplo de Hermodoro, personagem também conhecido pelos diálogos de Platão, *Fedro* e *O banquete*, um exemplo dessa medida posta em prática na Grécia antiga:

Com o intuito de ver aquele sentimento bem distintamente, em suas expressões ingênuas, o sentimento da necessidade de disputa quando se deve preservar a saúde da cidade-estado, pensemos no sentido original do ostracismo: expresso por exemplo quando os efésios vão banir Hermodoro. “Entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém for todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros”.<sup>284</sup>

Para manter as disputas agonísticas entre seus concidadãos em um âmbito salutar, Hermodoro teria sido exilado após assumir um posicionamento *hors de concours*<sup>285</sup> que o levou ao extremo de um conflito improdutivo na *polis*. A história da personagem chega inspirada pelo fragmento de seu amigo Heráclito, que relata a seguinte afirmação contra a decisão do Estado no aforismo 121: “merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não-adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures com outros”<sup>286</sup>. A acusação era a de que Hermodoro teria colaborado com os persas e que sua influência havia alcançado um grau tão dominante que não poderia ser desafiado.

O tema do ostracismo adentra o âmbito jurídico-moral, tendo sido criado para proteger as instituições e coordenar os interesses do indivíduo com os da comunidade. Atitude que estaria voltada à circulação de poder, a fim de evitar certos tipos de tirania e conservar, ao mesmo tempo, o gênio a partir dos princípios que

---

<sup>284</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>285</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>286</sup> HERÁCLITO, DK 22, B 121, p. 96-96.

regiam a vida grega de forma geral, o da resistência e o da *Wettkampf*. Em outros termos, não pelo sofrimento ou apenas pelo ato de punir, mas para sustentar a dinâmica de subsistência do gênio e com a finalidade de inspirar valores mais criativos em todas as esferas em que existia o ostracismo. Isso levará a uma concepção de disputa e de vida enquanto uma tensão distante do signo pessimista schopenhaueriano.

Afinal, se em Nietzsche há um sentimento de tensão que permeia e gera desconforto durante toda a existência, é pelo fato de o homem ser dividido e interpelado por várias forças, impulsos e vontades, mas nem por isso deve existir mecanismo de supressão da contenda, de expiação, como o exercício compassivo, que supostamente amenizaria o desconforto das vontades incessantes no homem. Pelo contrário, a disputa deve ser espiritualizada e exteriorizada com a criação de canais possíveis para transfigurar esse desconforto e estruturar relacionais, tornando-as magníficas e exemplares por várias gerações. Os gregos se destacam por dois grandes motivos, primeiro, por perceber essa dor do existir, e segundo, por não se limitar a ela, tornando a tensão um material potencializador à efetividade, quando regulada por mecanismos como o *agōn* e suas regras internas, como o ostracismo e os demais modos de disputas produtivas.

Mas se o espírito do combate não tinha como finalidade a vitória individual e autocentrada, como mostra o ostracismo, e a necessidade de regular o gênio, por quais motivos os gregos helenos inscreveram suas histórias e cultura a partir do signo da luta e da tensão? Ou, considerando a própria questão retórica levantada por Nietzsche no prefácio de 1872: “Porque ninguém deve ser o melhor” dentro dessa concepção de política?<sup>287</sup> Principalmente, para evitar golpes políticos de uso nocivo ou destrutivo que colocariam em risco o próprio fundamento da vida da cidade helênica<sup>288</sup>. Como exemplo de *hybris* e de disputas nocivas à política, aparece em “A disputa de Homero” a figura de Miltíades, filho de Cimon, general ateniense conhecido por sua expedição de Maratona, Lemnos e pela derrota em Paros.

No livro *Histórias*, no tomo VI, Heródoto descreve a vida, primeiramente, do irmão de Cimon, “Miltíades, o velho”, filho de Cípselo, general ateniense que após

---

<sup>287</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>288</sup> HERÓDOTO, VI, 109.

assumir o comando de Quersoneso, ergueu um muro no comprimento equivalente a 36 estádios para proteger a entrada da cidade e impedir as invasões de Apsinthians. O exército de Miltíades teve sua primeira batalha contra os Lampsacênios que, em determinada embosca, fizeram o militar prisioneiro e escravo. Por ter sido uma figura emblemática e pelo respeito que inspirava, foi solto por ordens de Creso, rei da Lídia, deixando seu legado ao sobrinho Esteságora. A polis de Quersoneso conservou por longos anos a tradição de sacrifícios e jogos em honra a Miltíades, filho de Cípselo, restringindo a participação dos Lampsacênios<sup>289</sup>.

Esteságora morre pouco tempo depois, por consequência de um grave golpe durante a guerra, deixando a liderança ao seu irmão Miltíades de Cimon, sucessor da linhagem. Em luto ao irmão, o jovem general permaneceu isolado no palácio por dias, gerando grande comoção nos habitantes de Quersoneso e das cidades vizinhas, que se dirigiram para prestar condolências. Valendo-se da ocasião, Miltíades colocou todos os visitantes sob o seu domínio, mais de 500 homens que passaram a fazer parte de seu exército. Após a derrota dos persas na batalha de Maratona, sua fama crescia entre os atenienses e junto à confiança em suas promessas. Aproveitando-se da situação, convocou 70 navios com tropas para uma expedição a Paros, prometendo em troca o ouro que havia na região e uma retaliação pela posição de Paros na batalha de Maratona. Porém, a expedição era apenas um pretexto para uma vingança pessoal de Miltíades contra certo habitante da cidade de Paros. Determinado a se vingar, fez sua tropa montar guarda por 26 dias. Sem sucesso na emboscada e com um nome a zelar, recorreu à sacerdotisa da Deusa Demeter, Timo, que o aconselhou a invadir durante a noite “o templo sagrado de onde todos os homens eram excluídos”<sup>290</sup>. Miltíade obedeceu e dirigiu-se à entrada do palácio, mas sem conseguir “abrir as portas do recinto consagrado a Ceres Tesmofória, escalou o muro que o protegia e foi direto ao templo”<sup>291</sup>:

Quando, pulando o muro, aproxima-se mais e mais do santuário, ocorre-lhe de súbito o terror medonho de um grande pânico: quase desfalecido e sem sentidos, vê-se repellido e atirado de volta por sobre o muro, precipitando-se lá embaixo, entrevado e gravemente ferido. O cerco tem de ser erguido, o tribunal popular o aguarda, e uma morte ignominiosa selou uma carreira heroica, de modo a obscurecê-la por toda a posteridade.<sup>292</sup>

---

<sup>289</sup> HERÓDOTO, VI, 104.

<sup>290</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>291</sup> HERÓDOTO, VI, 104.

<sup>292</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

A história não esclarece as razões que motivaram Miltíades a invadir o templo, se queria roubar as riquezas dos objetos sagrados ou se teria outro propósito: o importante são os motivos pelos quais as deusas o castigam. O general desejou ultrapassar os muros da vitória ao ser tomado por uma desenfreada *hybris*, e mesmo conquistando uma glória que o fez sentir “desertar em si um desejo baixo e vingativo”<sup>293</sup>, naquele momento, tinha apenas os deuses a seu lado, e “por isso ele os tem contra si. Eles, porém, o seduzem para um ato de *hybris*, sob o qual ele sucumbe”<sup>294</sup>. Ao retornar a Atenas, o fracasso de Miltíades já era conhecido e comentado entre os habitantes. Por fim, o general acabou julgado como traidor da cidade-estado e recebeu a pena capital de isolamento pelo resto de seus dias, o ostracismo. Miltíades representa o guerreiro tomado pela Éris e levado ao conflito improdutivo, de modo que sua trajetória faz referência à importância de uma medida de contenção [*Ostrakismos*] e do limite entre o combate produtivo e o improdutivo.

Dos mesmos excessos declinaram as cidades de Atenas e Esparta. Cegas pela glória, perderam a medida para conservar batalhas mais equilibradas e com respeito aos seus adversários. Nietzsche ressalta a forma como ambas acabaram politicamente degeneradas, certamente por exercer uma ambição desmedida:

Atenas, que tinha aniquilado a independência de seus aliados e castigado com rigor as rebeliões dos subjugados; Esparta, que fez valer de modo ainda mais duro e cruel a sua dominação sobre a Hélade, depois da batalha de Aegospotamos: as duas cidades também seguiram o exemplo de Miltíades, acarretando seu declínio por um ato de *hybris*, para provar que, sem inveja, ciúme e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram.<sup>295</sup>

Após perder o respeito à batalha e o apreço pela inveja não egoísta, o ciúme e a ambição competitiva [*wettkämpfenden Ehrgeiz*], os gregos e o Estado helênico retornaram ao período bárbaro pré-homérico quando apenas uma Éris dominava, a má Éris. A *Wertkampf* é interpretada por Nietzsche como positiva, na medida em que deixa espaço possível para o cultivo e o direcionamento a novas disputas. Por outro lado, quando a disputa impede qualquer movimento de criticidade ou interpretações distintas, despreocupada com a alternância de poder ao impedir todo

---

<sup>293</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>294</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

<sup>295</sup> CV/CP, “A disputa de Homero”.

tipo de negociação dos padrões do que vem a ser bom, justo, belo e verdadeiro aos cidadãos e à cidade, o conflito será questionado, como teria sido o caso de Platão, Sócrates, Miltíades, Hermodoro, Esparta e Atenas.

Em “A disputa de Homero”, Nietzsche nega o exercício de puro poder indiscriminado, rejeitando o *modus operandi* que forçou a história para trás, ao invés de investir nas atividades que elevariam a humanidade. Junto disso, ele convoca ao exercício da disputa e à aceitação do outro enquanto uma ação capaz de desafiar e exercer uma *performance* excepcional em todas as esferas, seja cultural, filosófica, política ou artística. É na luta contra a *Vernichtung* que Nietzsche prossegue sua análise oscilando entre reconfigurar as vantagens práticas e teóricas da não-unilateralidade na filosofia e buscar medidas de contenção para a disputa de ideias, morais e juízos de valor.

### 3.3 O RETORNO CONTEMPORÂNEO AO PROBLEMA DO AGÔN

Nas últimas décadas, a relação entre o *agôn* e o pensamento de Nietzsche recebeu atenção especial de filósofos e teóricos da política do cenário anglo-saxônico, como Lawrence J. Hatab, Christa Acampora, David Owen, Hermann Siemens, Alan Schrift, William Connolly e Daniel Conway. Desde então, comentadores e intérpretes explicam como Nietzsche se serve da figura da disputa para reavaliar algumas questões políticas que estariam além de temas ambíguos, como a “grande política” (*grosse Politik*)<sup>296</sup> e a própria subjetividade (*self*), baseada na concepção de mundo em que não há mais sentido, finalidades ou verdades pré-estabelecidas. Um campo fecundo às discussões acerca da pluralidade de exigência e valores na contemporaneidade que eleva os debates acerca das condições de governabilidade dentro de um sistema democrático de direito. Entre os autores que centram suas pesquisas na questão do *agôn* a partir do contexto do primeiro Nietzsche, estão Christa Acampora, Lawrence Hatab e Alan D. Schrift.

Apesar do debate entre os agonistas fugir do escopo do trabalho, é importante trazer à baila suas concepções e leituras acerca do *agôn* e de seu potencial tensional, na tentativa de compreender qual a definição do termo no

---

<sup>296</sup> HH I 481, BM 241, CI 254, “O que falta aos alemães” 3 e 4, EH, “Porque sou o destino” § 1. Em GM I, § 8, o termo aparece próximo à concepção de vingança, como uma política que degenera, de maneira gradual e contínua, o homem.

primeiro período de Nietzsche. Não obstante suas diferenças<sup>297</sup>, alguns pensadores procuraram aprofundar nos temas éticos, políticos e democráticos a partir do contexto antifundacional, ou seja, distante das narrativas metafísicas e teológicas. Connolly e Mouffe dirigem críticas ao modelo liberal, sobretudo ao modelo deliberativo de consensualismo e neutralidade que excluiria grupos de minorias a partir do momento em que impediram os debates acerca da vida privada. Debates que neutralizaram o campo da discussão, o agonismo essencial, excluindo a construção do sujeito de forma plural na exclusão da vida privada em nome de uma tolerância religiosa e de certa autonomia no fundo excludentes. Seus principais interlocutores são os teóricos ligados ao liberalismo de John Rawls e Jürgen Habermas, embora exista um diálogo crítico com outros teóricos contemporâneos<sup>298</sup>. Para Mouffe, o pluralismo e a dissensão – conflito e contestação, diversidade e discordância – é uma condição necessária para a democracia<sup>299</sup>. Ao invés de dissolver as diferenças em nome da racionalidade seleta e pacífica, típica do liberalismo consensual fantasioso, Mouffe encara as diferenças como algo politicamente benéfico aos regimes democráticos, tanto que a disputa deve ser reforçada onde se encararia o outro como adversário, e não como inimigo:

O que falta à política democrática liberal é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários cujas ideias podem ser combatidas, mesmo com ferocidade, mas cujo direito de defender essas ideias não deve ser questionado. Para isso de outra forma,

---

<sup>297</sup> Willian Connolly e Chantal Mouffe esforçam-se para recuperar o espaço da ação a partir do *agôn* ao problematizar as neutralizações do liberalismo de origem kantiana, ou do liberalismo utilitarista. Por outro lado, Christa Acampora e Hatab sugerem que tais agonistas não estariam dispostos a colocar em disputa as bases da democracia, como a liberdade e a igualdade.

<sup>298</sup> Segundo Jean Costa e Lara Zilio: “Lawrence Hatab é o que mais se esforçou em pensar acerca de um uso de Nietzsche para a democracia” (O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo. In: IX Encontro Anual da Anpocs, 2014, Brasília. Anais Eletrônicos do IX Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 2014, p. 27), especialmente em seu livro *A Nietzschean Defense of Democracy* (1995). Outros trabalhos importantes sobre Nietzsche para a democracia são: WARREN (1988); CONNOLLY, W. *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 1991; VILLA, Dana R. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 528-533, 1993; OWEN, David. *Nietzsche, Politics, and Modernity*. London: Sage, 1995; ACAMPORA, Christa Davis. *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. No Brasil, além de artigos publicados na revista *Cadernos Nietzsche*, destacamos o livro de Fernando Costa Mattos, *Nietzsche, perspectivismo e democracia* (2013), e o texto de J Costa e L. Zilio: O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo. In: Castro da Costa, J.G.; ZILIO, L. B. O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo. In: IX Encontro Anual da Anpocs, 2014, Brasília. Anais Eletrônicos do IX Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 2014. p. 1-35.

<sup>299</sup> MOUFFE, C. Democratic Politics and the Question of Identity. In: **The Identity in Question**. New York: Routledge, 1995, p. 44.

o importante é que o conflito não assuma a forma de um antagonismo (luta entre inimigos), mas a forma de um agonismo (luta entre adversários)<sup>300</sup>.

A democracia política de Mouffe é sustentada pelo acirramento entre as partes e pelo espírito agonista que traria à tona vontades particulares e dificuldades reais de certos grupos que nunca tiveram visibilidade e autonomia. Assim, se na relação inimigo/amigo há o desejo de extermínio do outro, na relação agonística é a permanência do outro que persiste para a construção da própria identidade, pois seria ao lado e diante de seus contrastes que a sociedade se tornaria mais igualitária. Ao enxergar o outro como diferente e capaz de competir politicamente, deixa-se de vê-lo enquanto plena distinção e passa-se a respeitá-lo enquanto parte de uma identidade. Por outro lado, se a democracia tem como base a liberdade e a igualdade, ainda é fato que muitas vozes permanecem silenciadas pelo consenso inalcançável e de base iluminista. De acordo com Mouffe, uma democracia agonística teria como finalidade adotar a hegemonia da natureza humana e a vontade intrínseca do exercício do poder, potencializando as vozes marginalizadas e que tiveram suas naturezas e autonomias apartadas para agora se tomarem o centro do debate político, assumindo os rumos de seus próprios futuros de maneira ativa.

No entanto, a inspiração do agonismo de Chantal Mouffe não será diretamente nietzschiana, pois suas influências de uma democracia radical, no primeiro momento, são de origem marxista. No que se refere à substituição dos conceitos de inimigo pelos de adversário, a referência será a teoria política de Carl Schmitt.

Entre os trabalhos de influência assumidamente nietzschiana está o de William E. Connolly, que foca no apelo de Nietzsche à natureza contestatória do *agōn* enquanto argumento a favor de uma democracia revigorada. Semelhante à crítica de Mouffe, isto é, de uma democracia além dos termos consensuais, Connolly pensa em como ampliar o espaço social e dinâmico onde o respeito agonístico estaria atravessado pelas “ambigüidades, conflitos e interdependências que constituem as relações sociais”<sup>301</sup>. Para tanto, faz uso do agonismo nietzschiano para desconstruir uma ideia de sujeito [*self*] ou identidade autocentrada. Segundo

---

<sup>300</sup> MOUFFE, C. **Agonistics**: Thinking the World Politically. London/New York: Verso, 2013, p. 7.

<sup>301</sup> CONNOLLY, W. E. **Political Theory and Modernity**. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p. 195.

Connolly, a contraposição nietzschiana do eu múltiplo, histórico e que se constitui será composto de forma constante em meio a uma luta entre impulsos. Neste sentido, o *agōn* poderia, da mesma forma, ser empregado para se pensar em um modelo de governança mais dinâmico e pluralista:

diferenças que continuam a circular através da minha ou nossa identidade pode-se engendrar uma certa empatia por aquilo que nós ou eu não sou. A empatia, então, emerge do caráter ambíguo, relacional da própria identidade, quando esta ambiguidade é afirmada preferivelmente a ser negada ou lamentada.<sup>302</sup>

Se nos moldes da filosofia consensual o sujeito de direito deve abdicar de sua vida privada com o pleno uso da razão e do véu da ignorância – pois apenas ela afastaria o sujeito político do erro que as paixões e as decisões particulares poderiam levá-lo a cometer durante as decisões políticas –, para Connolly, tal operação seria impossível e indesejável, já que o sujeito é constituído exatamente de elementos que fogem à consciência, aos impulsos e às disputas incessantes que serão sublimadas em meio a erros e desacertos, a sucessos e fracassos, nas relações e decisões. São esses os impulsos que formam as identidades e as sociedades, esse grande complexo de decisões, de memórias, de paixões e resistências na relação com o outro. Ao se romper com as diferenças e construir uma consciência coletiva, ou então, um senso de empatia e de responsabilidade, o que Connolly chama de “responsabilidade agonística”, engendra-se a ideia de uma identidade não centrada e que só pode ser construída de maneira relacional<sup>303</sup>. Nesse caso, as diferenças e as ambiguidades serão preferidas em lugar de serem isoladas e apagadas, como é o caso do agonismo nietzschiano e seu senso de disputa, que terá sua raiz no movimento e na transformação da ideia de forma ativa e que dá preferência à contestação e participação, ao invés do apaziguamento e da dominação sem resistência. Desenvolver um respeito agonístico corresponde a desenvolver uma afeição ao que se diferencia, sendo um tema extremamente importante para discutir a democracia no mundo contemporâneo, pois se o mundo é visivelmente mais conectado de forma técnica, essa conexão ainda não é eficiente em termos de sociedade, uma vez que o indivíduo contemporâneo não foi preparado para lidar com a alteridade. Se houvesse uma compreensão global de que a partir

---

<sup>302</sup> CONNOLLY, W. E. **Political Theory and Modernity**, p. 195.

<sup>303</sup> CONNOLLY, W. E. **Political Theory and Modernity**, p. 195.

das relações de resistência e diferença se constrói a identidade, e não apenas em meio à plena passividade e concordância, haveria um respeito maior em relação aos outros, já que se compreenderia que apenas na relação se constitui a própria identidade. Uma discussão que pode soar pouco nietzschiana quando, em certas passagens, lê-se o filósofo prezando por pequenos grupos. Neste caso, é o espírito do agonismo que Connolly pretende adaptar às políticas contemporâneas para resolver e discutir novamente a subjetividade, problema que nunca deixou de ser, de fato, um problema nietzschiano.

A partir desse panorama, é possível que as leituras contemporâneas do *agōn* transitem entre a renúncia e a assunção da soberania na construção da ideia de sujeito e de sociedade, esbarrando na questão da liberdade, da hegemonia e da alteridade. Resta perguntar: liberdade para quem e para quê? A questão do *agōn* encontra sua explicação, segundo Herman Siemens, em uma ideia sociofisiológica em Nietzsche:

Nietzsche sugere um ideal agonístico de uma pluralidade *interior* em um conflito moderado e fecundo, sustentado e entrelaçado com uma pluralidade *exterior* de seres soberanos ou organismos engajados em um conflito moderado e produtivo uns com os outros.<sup>304</sup>

Para Siemens, o homem, desde os primórdios, internaliza seus conflitos e concepções não a partir da verdade, mas da utilidade de suas ações e pelos efeitos de suas ações no mundo, sublimando posteriormente tais respostas após um balanço geral histórico e cultural. A questão é: como ocorrem essas decisões e organizações dos impulsos dentro do homem, se ele permanece entre tensões incessantes contra o exterior, as instituições e dentro de si? Para o autor, há períodos de trégua para resguardá-las, e isso requer aceitar previamente medidas externas e para si, como uma forma de preservação. Ele observa que longos períodos de eticidade foram fundamentais no processo de juízos de valor, tanto que a submissão em relação à igreja e ao estado foram necessárias para desenvolver a complexidade do “indivíduo soberano”. Desta forma, os legisladores nietzschianos, em sua pré-história, obedeceram para poder reconhecer seus próprios limites e dos demais. Da mesma forma, lutaram contra o exterior, internalizaram limites,

---

<sup>304</sup> SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, 2016, p. 205.

enfrentaram as normas internas para, ao fim, no limite do desenvolvimento agonístico desse processo, maximizarem sua independência<sup>305</sup>.

Na visão de Christa Acampora, em *As disputas de Nietzsche*, a questão do agonismo parece mais oportuna para avaliar a agonística na e para a criação de valores e significados:

O que inicialmente intrigou Nietzsche quanto à natureza competitiva da cultura grega foi como o agon criou oportunidades para fixar julgamentos de excelência que não fossem contingentes a uma autoridade externa, e para compartilhá-los com outras pessoas.<sup>306</sup>

Essa perspectiva a respeito do agonismo, em geral, é pouco explorada, embora a autora considere a mais promissora. Ainda é possível acentuar uma necessidade metodológica de lidar com a concepção, atendo-se ao termo em seu contexto para entender como Nietzsche compreendia a cultura grega e a criação de valores, a exemplo do homem singular<sup>307</sup>, do grego homérico, tendo como pano de fundo o contexto de seus escritos no primeiro plano. Segundo Acampora, em sua leitura de trabalhos científicos – em medicina, química, fisiologia e teoria evolutiva –, Nietzsche reconhece estruturas conceituais proeminentes que se assemelham às formas sociais e individuais que ele identifica como tendo uma estrutura agonista. Essa organização se assemelha ao modelo que ele mais cedo admirou como um *insight* dos desenvolvimentos da cultura e da ética grega. Em seu ensaio de 1872, "A disputa de Homero", sustenta a hipótese de que a criação de certa perspectiva poética organizou efetivamente a cultura grega em torno da busca da excelência, uma vez que a cultura se ordenava em termos de disputas nas quais cada pessoa se esforçaria para superar a outra<sup>308</sup>.

Alan Schrift enxerga um plano político e ético em Nietzsche, em especial, na rejeição dos movimentos políticos fundamentalistas e dogmáticos, trazendo à tona o problema da resistência e do pluralismo de valores na criação fluida e livre das identidades multiculturais através do respeito à diferença retirada da concepção de

---

<sup>305</sup> SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu, p. 211.

<sup>306</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 27.

<sup>307</sup> CV/CP, "O Estado grego".

<sup>308</sup> Conferir os artigos de Acampora: "The Problem of Homer", em *Nietzscheforschung* (1999); "Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul", em *Journal of Nietzsche Studies* (2002); e "Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche's Contests", em *International Studies in Philosophy* (2002).

agonismo<sup>309</sup>. Para Schrift, a ideia de “resistência” é uma peça-chave na primeira filosofia de Nietzsche, pois toma o corpo na expressão da cultura grega e seus clássicos, a ponto que a leitura destes revelaria a recusa da prevalência e da dominação exclusiva de um só (*Alleinherrschaft*), a exemplo dos helenos, o povo que repudiava o absolutismo, prezando pela disputa incessante ao proteger seus competidores de inimigos mais fortes. Ainda sobre uma discussão política a partir da agonística nietzschiana, Lawrence Hatab ressalta que:

O grego *agōn* é uma fonte histórica do que Nietzsche mais tarde generalizou como estrutura dinâmica, recíproca, de vontade de potência. É importante reconhecer que tal estrutura solapa a ideia de que a potência poderia ou deveria circular de maneira ininterrupta, fosse no sentido de pura e simples dominação ou no de uma indeterminação caótica.<sup>310</sup>

Para o autor, a concepção tardia de vontade de poder seria o desdobramento da concepção de *agōn* do primeiro Nietzsche, compreendida como uma medida de energia tensional, ou algo possivelmente mensurável, da qual o filósofo lança mão, sobretudo quando trata do problema da cultura<sup>311</sup>.

De modo geral, esses autores viram em Nietzsche e na “solução agonística” e tensional a explicação para os processos da importância dos valores e seus juízos morais, voltando a atenção aos efeitos da tensão interna ao homem e sua cultura, detendo-se em analisar como os instintos e seus engajamentos se consolidam durante a história, ou então, como são sentidos e reorganizados na tentativa de criar novos valores, neste caso, mais afirmativos à vida. Assim, há uma concepção de humano como uma “arena”, onde incontáveis impulsos e desejos encontram sua expressão, oposição e coordenação.

No entanto, é importante encerrar afirmando que a articulação do agonismo com o texto do período intermediário e maduro de Nietzsche foge do quadro de referências do *agōn*, especificamente aquele que abrange as influências e os diálogos com os interlocutores da época em que o termo emerge. Considerou-se mais oportuno conduzir este estudo a partir da origem do termo *agōn* de forma intratextual e em Nietzsche, mais do que aplicá-lo na política contemporânea e discutir suas interpretações, pois isso exigiria o esforço de outro trabalho. O que

---

<sup>309</sup> SCHRIFT, A. D. As disputas de Nietzsche, p. 1.

<sup>310</sup> HATAB, L. A vontade de potência e a política democrática. **Cadernos Nietzsche**, v. 36 n. 2, 2015, p. 224.

<sup>311</sup> HATAB, L. A vontade de potência e a política democrática, p. 224.

conduzirá a pesquisa, na sequência, serão as influências das teorias filosóficas e as leituras históricas de Heráclito.

### 3.4 A TENSÃO EM A *FILOSOFIA NA ÉPOCA TRÁGICA DOS GREGOS*

Até o momento, o *agōn* aparece como diagnóstico que expressa filosoficamente a possibilidade de valores mais afirmativos, um elemento que permeou a busca pelas explicações acerca da natureza humana em “O Estado grego”, “A disputa de Homero” e no ensaio de 1873, *A filosofia na época trágica dos gregos*. Nele, a tragicidade e a tensão crítica dos pré-socráticos aparecem como diagnóstico ao racionalismo estéril, oferecendo uma avaliação dos valores modernos em comparação aos gregos. Tarefa que “consiste em trazer à luz aquilo que devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*, e aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem”<sup>312</sup>. Mas quais seriam as condições desse “grande homem”? Para o filósofo, havia chegado a hora de a modernidade perceber que a filosofia surgia e se renovava a partir da contestabilidade, tanto que a pergunta que permeava o ensaio podia ser traduzida da seguinte maneira: e se a resistência, a alteridade e a hegemonia sustentassem a filosofia, ao invés de qualquer unidade do ser?

[...] na guerra dos opostos nasce todo o vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradoras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça. É uma representação maravilhosa, haurida da mais pura fonte do helenismo que considera o conflito como o império constante de descobrir essa representação como o fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípios do mundo; é o pensamento de competição dos gregos individuais e dos Estados gregos, transferidos, dos ginásios e palestras, ágonos artísticos, das contendas dos partidos políticos e das cidades entre si, à máxima universalidade, a tal ponto que agora a engrenagem do cosmo gira nele. Assim como cada grego combate, como se somente ele estivesse no direito, e uma medida infinitamente segura do julgamento determina, a cada instante, para onde se inclina a vitória, assim combatem as qualidades entre si e medidas inflexíveis, imanentes ao combate.<sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> FT, Primeiro prefácio, p. 28.

<sup>313</sup> NIETZSCHE, F. **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 110-111.

Nesse terreno “antidualista” e “antimetafísico”, Heráclito representa o movimento incessante com seus conceitos de devir e *polêmos*, elementos incômodos aos ouvidos das correntes dogmáticas por incluir a contradição, a fluidez e a dúvida. O efésio se torna uma influência valiosa à concepção de tensão por traduzir o pensamento de Nietzsche e sua interpretação filosófica na juventude. Segundo Christoph Cox:

De fato, em vez de revelar um juvenil Nietzsche, este texto mostra a ele posições e visões avançadas que são centrais para sua obra posterior: naturalismo e antidualismo; um repúdio ao "ser" em favor de um "devir inocente"; a caracterização de tornar-se um perpétuo "agon de artista" ou jogo de dados; a promoção de uma interpretação estética versus uma interpretação moral do mundo; louvor de um estilo filosófico aforístico e esotérico; uma crítica empirista e nominalista das noções de substância e essência, e assim por diante.<sup>314</sup>

Heráclito exerce certa influência durante toda a obra nietzschiana, aproximando a vida mais a uma efetividade estética e experimental do que a um fenômeno moral. Além disso, o pré-socrático também considera Hesíodo como o mais sábio de todos os helenos e mestre do *agōn*, desconhecendo o “dia e noite; pois é uma só (coisa)”<sup>315</sup>. O ensaio de 1873 chega para reconsiderar a harmonia dos contrários, agora em diálogo com a filosofia para distanciar-se das essencialidades eternas e reencontrar um vir-a-ser-visível [*das Sichtbarwerden*]<sup>316</sup>.

De forma contextual, *A Filosofia na época trágica dos gregos* é resultado da reformulação de anotações do inverno de 1869/70, elaboradas por Nietzsche e revisitadas entre anos de 1873 e 1876, na intenção de ministrar um curso sobre os filósofos anteriores a Platão: Tales, Anaximandro, Heráclito, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Leucipo, Sócrates e os Pitagóricos. O primeiro texto das preleções dos filósofos pré-socráticos fica conhecido como *Lições sobre os filósofos pré-socráticos*. Embora seja o germe do texto de 1873, as “Lições” teriam mais o caráter de uma pesquisa objetiva, contendo referências extensas em grego e dos comentadores, que revela “o cuidado com a descrição pormenorizada das diversas doutrinas”<sup>317</sup>, já que se tratava das bases de um projeto de curso

<sup>314</sup> COX, Christoph. **Nietzsche**: naturalism and interpretation. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, p. 187.

<sup>315</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 57.

<sup>316</sup> FT, § 6, p. 63.

<sup>317</sup> VILLELA, S. M. L. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos” e A filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo. **Cadernos Nietzsche**, 13, 2002, p. 44.

universitário. Segundo Paolo D'Iorio, as diversas reconstruções do projeto baseado na leitura dos filósofos gregos revelam a intenção de acender a passagem da era mítica para a consolidação do pensamento científico<sup>318</sup>. A ciência se torna a própria tônica fundamental nas “Lições”, onde os pré-platônicos seriam os protagonistas dessa possível revolução na filosofia moderna. Algo que fica menos evidente em seu desdobramento, *A filosofia na época trágica dos gregos*, por se tratar de uma síntese mais concisa que “destaca o ponto de cada sistema que é um pedaço de personalidade e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado pela história”<sup>319</sup>, além de ser “uma tentativa inicial para recuperar tais naturezas mediante comparação, bem como para recriar e fazer finalmente ressoar, uma vez mais, a polifonia da natureza grega”<sup>320</sup>. No ensaio, Nietzsche expõe breves recortes e interpretações das filosofias pré-platônicas, promovendo uma espécie de combate interno e por vezes anacrônico. As teorias expostas ali teriam absorvido toda a multiplicidade de povos distintos, por surgirem em um solo naturalmente conflituoso e agonístico. As filosofias pré-socráticas seriam, por consequência, o resultado dessa origem pouco autóctone:

Com efeito, mostrou-se com fervor quanto os gregos puderam encontrar e aprender nas terras estrangeiras orientais, bem como quantas coisas diversas eles apanharam de lá. Por certo, foi um espetáculo fantástico quando aproximaram os supostos mestres do oriente dos possíveis aprendizes da Grécia, trazendo à tona, aí, então, Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses.<sup>321</sup>

O elogio a filósofos e a suas ideias múltiplas e agonísticas, carrega em si uma crítica direcionada à Alemanha, além de conter o germe da crítica ao ufanismo wagneriano e ao dogmatismo no campo político e filosófico moderno. Restaria a tarefa de reencontrar uma filosofia a partir dos pré-socráticos e de suas múltiplas leituras originais, baseadas na observação da *physis* e na tensão elevada em todas as esferas, na arte, política e filosofia. A própria hipótese mais aceita, a do ensaio ser um respaldo à reforma cultural que culmina em Bayreuth, parece aos poucos

---

<sup>318</sup> VILLELA, S. M. L. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos”, p. 44.

<sup>319</sup> FT, Primeiro prefácio, p. 28.

<sup>320</sup> FT, Primeiro prefácio, p. 28.

<sup>321</sup> FT, § 1, p. 33.

desmorrar nas primeiras páginas do texto e ceder espaço a uma leitura agonística da origem da filosofia:

Há adversário da filosofia: e é bom colocar-se à sua escuta; em especial, se eles tratam de dissuadir as mentes doentes dos alemães da metafísica, apregoando-lhes, em contrapartida, a purificação por meio da *physis*, tal como Goethe ou, então, a cura mediante a música, tal como Wagner. Os médicos do povo repudiam a filosofia; àquele que pretende justificá-la cabe, pois, mostrar com qual finalidade os povos sadios dela se servem e se serviram. Caso consiga mostrá-lo, talvez os próprios enfermos terminem por compreender, em seu favor, o motivo pelo qual justamente para eles a filosofia é danosa.<sup>322</sup>

O grande problema se concentra na supervalorização moderna de tudo aquilo que degrada e torna baixo, como os critérios de verdade impostos a partir da tradição filosófica, em especial, a platônica. Apenas uma espécie de revalorização do pensamento antigo em seu terreno, através da qual seria possível entender os valores da competição e da excelência em nome da multiplicidade, provocaria, de fato, um pensamento digno da origem filosófica. Restaria colocar-se na pele dos gregos e interpretá-los da forma como queriam, ou seja, através de um debate entre agonistas.

Após recriar os tipos dos filósofos pré-socráticos e suas imagens, como havia prometido no segundo prefácio<sup>323</sup> do ensaio de 1873, Nietzsche reconstituiu a história de modelos de vida irreduzíveis e impossíveis de serem colocados em uma linhagem de evolução, apenas expostos pela perspectiva agonística e performática entre suas distintas verdades e teorias. De acordo com Vilela Souto, no artigo “Lições sobre os filósofos pré-platônicos e A filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo”, é por meio desse viés que Nietzsche se interessa pelas verdades dos gregos:

Está aí, pois, exposto o caráter agonístico da verdade entre os gregos, sendo que a certeza de sua posse faz com que cada um deles se torne guerreiro por ela. A verdade que cada filósofo possui e defende através de sua própria existência não se confunde com a verdade que os julga indistintamente, isto é, de acordo com os padrões estabelecidos a partir da filosofia de Platão e radicalizados pela moderna forma do pensamento científico – a respeito da qual Nietzsche levantará severas suspeitas.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> FT, § 1, p. 31.

<sup>323</sup> FT, Segundo prefácio, p. 29.

<sup>324</sup> VILLELA, S. M. L. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos”, p. 54.

A exigência de critérios seguros que permitam a determinação precisa da verdade dos juízos emitidos é um procedimento que se torna padrão no pensamento filosófico a partir Platão. Juízos verdadeiros são aqueles capazes de proporcionar conhecimentos seguros acerca dos objetos tratados que deverão, por consequência, ter validade universal. Sobre um certo objeto se permitiria uma determinada espécie de juízo, enquanto que todos os demais seriam eliminados como falsidades, erros ou crenças inverossímeis. Por meio de tais “crenças” ilusórias e do impulso à verdade, se postulará uma determinada norma comum ao comportamento humano em geral. Em Nietzsche, de forma paralela a esses “juízos verdadeiros”, existem outros elementos e filosofias que podem proporcionar novas maneiras de existir, além de explicar novas manifestações possíveis das forças vitais que estariam além do impulso à verdade. De fato, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, essas duas maneiras distintas de julgar, a grega e a moderna, não são comparadas como nos escritos anteriores, mas faz com que os gregos dialoguem para reencontrar as potencialidades de seus juízos de valor:

O juízo de tais filósofos acerca da vida e da existência é incomparavelmente mais pleno de sentido do que um juízo moderno devido ao fato de que eles tinham a vida diante de si numa prodigiosa perfeição e porque, à diferença de nós, neles o sentimento do pensador não se perde no antagonismo próprio ao desejo por liberdade, beleza, grandeza de vida e impulso à verdade, e apenas indaga: de que vale, em geral, a vida? <sup>325</sup>

Platão e a tradição filosófica moderna teriam se perdido no impulso à verdade, concentrando os esforços na metafísica de mundo ideal. É como se a filosofia platônica tivesse regredido na construção de um novo mito, apoiando-se em apenas um impulso: a verdade. Crítica nietzschiana desenvolvida nos escritos posteriores, mas que já aparece em seus primeiros ensaios, desestabilizando o pilar da filosofia ao transpor a verdade ao âmbito cognitivo. Aqui se abrem duas questões importantes: i) o quanto um impulso ou um padrão inconsciente teria, ao mesmo tempo, proporcionado a verdade, ii) e como esse padrão foi interpretado pela história da filosofia erroneamente, ou seja, a partir das essencialidades metafísicas. A verdade, em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito um ano antes da *Filosofia trágica na época trágica dos gregos*, já aparece como uma entre as várias formas de ilusão e criação que expressam sentidos, como um batalhão móvel

---

<sup>325</sup> FT, § 1, p. 37.

de metáforas e soma de coisas que, antes de Platão, eram afirmadas de maneira poética e retórica. Neste sentido, sua raiz filosófica é destituída de qualquer valor incondicional. Resta agora expor a verdade em seu limite e como mais uma forma de ilusão. À luz disso, a verdade deixa de ser a contraposição da ilusão e volta a ser encarada como uma invenção na reprodução nietzschiana dos filósofos pré-platônicos.

A interpretação nietzschiana acerca das verdades dos filósofos escolhidos para compor o ensaio, chega carregada de intencionalidade, como a de realocá-los historicamente nessa dinâmica agonística fundamental, contrapondo o impulso à verdade ao impulso agonístico, trágico por excelência, e que terá como princípio a tensão incondicional que provém de uma fé no humano que impelia o antigo<sup>326</sup>:

De algo ainda mais poderoso do que o poder da verdade. Muito raramente a humanidade produz um bom livro no qual, com ousada liberdade, entoar-se o grito de guerra da verdade, a canção do heroísmo filosófico: e o fato de tal livre perdurar por mais de um século ou transformar-se em poeira, eis algo que depende dos mais miseráveis acidentes, do repentino ofuscamento das mentes, de convulsões supersticiosas e antipatias, e, por fim, de dedos avessos à escrita ou até mesmo de vermes e clima chuvoso.<sup>327</sup>

Os gregos antigos deixaram como legado não só a simples vontade de expressar suas verdades como verdades últimas, mas também a lição de que é por meio de uma vontade pouco absoluta, neste caso, a de veracidade demonstrável por um sistema experimental, que a própria filosofia nasce. Esse movimento interpretativo se torna muito mais significativo para Nietzsche do que o da universalização dos conceitos e juízos ou da reconstrução estrita das filosofias dos filósofos pré-socráticos. Em outras palavras, será mais interessante explicar de que forma suas filosofias impactaram o período e como elas poderiam ressignificar a filosofia nos tempos modernos, pois o que constituía “sua principal fonte de interesse será a tentativa de recriação de uma imagem dos pensadores envolvidos e esta apontará, em última instância, para a necessidade que os levou a advogar em favor de suas doutrinas”<sup>328</sup>. Desprendendo-se das leituras dos filósofos enquanto verdades e adequações que tenham validade para fundamentos e juízos, Nietzsche oferece um novo enfoque interpretativo através de suas imagens, tipos e teorias,

---

<sup>326</sup> FT, § 2, p. 42.

<sup>327</sup> FT, § 2, p. 40.

<sup>328</sup> VILLELA, S. M. L. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos”, p. 59.

além de suas anedotas, que explicariam o dinamismo e a aplicação prática de seu pensamento. Ao colocar em cena os filósofos, como em um teatro, Nietzsche aproxima-se novamente do exercício de criação e da ciência enquanto *physis*, apontando o entendimento da verdade próximo da experimentação, da encenação, da atividade e do exercício do fazer filosófico. Para colaborar na criação de seus tipos filosóficos no ensaio, apela a várias manifestações artísticas criadas para fins de ilustração, expondo-as como se estivessem em um cenário, mediante uma linguagem assumidamente pictórica, para pensar e se expressar como um grego. Descrevendo o pensamento dos filósofos, prepara o cenário e a postura das personagens com a intenção de criar sempre imagens aos leitores:

Tales: O filósofo procura ecoar em si a sonoridade total do mundo para, aí então, exteriorizá-la em conceitos: na medida em que é contemplativo como o artista plástico e compassivo como o religioso, perscrutando fins e causalidades qual o homem de ciência [...].<sup>329</sup>

Anaximandro: Viveu como morreu; falava tão livremente quanto se vestia, erguia a mão e apoiava o pé como se esta existência fosse uma tragédia na qual nasceu como herói para participar dela.<sup>330</sup>

Heráclito: Com sua propriedade magnífica, Heráclito possui a mais elevada força da representação intuitiva; [...] quer dizer, no que diz respeito à razão, ele se mostra frio, insensível, inclusive hostil [...].<sup>331</sup>

Parmênides: O pensamento de Parmênides não traz consigo, nem de longe, a fragrância escura e inebriante dos hindus, que talvez não passasse totalmente despercebida em Pitágoras e em Empédocles [...].<sup>332</sup>

Do texto em questão é possível retirar outros tantos exemplos que restituem dramaticamente a imagem de todo pré-socrático como um “arqueólogo”, “escultor” e “pintor”, que não apenas colabora com o surgimento daquilo que sempre existiu, mas que cria belas filosofias. Nietzsche deseja fazer reviver essas filosofias práticas, ao mesmo tempo que evita apegar-se a modelos e resumos anteriores, rejeitando a possibilidade de uma vida ser sintetizada. Além disso, o desejo de tudo explicar é algo impossível e, por consequência, desperdício de energia, pois nenhuma categoria seria suficiente para fazer “ecoar em si a sonoridade total de seus mundos”<sup>333</sup>. Era necessário fazer os pré-socráticos cantarem antes de mostrar suas

---

<sup>329</sup> FT, § 3, p. 48.

<sup>330</sup> FT, § 4, p. 53-54.

<sup>331</sup> FT, § 5, p. 56-57.

<sup>332</sup> FT, § 11, p. 86.

<sup>333</sup> FT, § 3, p. 48.

teorias, algo distante de perscrutar “fins e causalidades a qual o homem da ciência sentindo-se inflamado a ponto de atingir o macrocosmo”<sup>334</sup>.

Assim, antes de expor a filosofia dos contrários de Heráclito e restabelecer até que ponto o pensamento nietzschiano apropria-se do pré-socrático para entender a tragicidade grega e o *agōn* que a sustenta, seria importante revisitar essa escrita trágica, tensional e inerente ao texto de 1873, exposta por Nietzsche a partir das semelhanças e diferenças entre os filósofos.

No parágrafo 3, Tales aparece como o primeiro grande homem a enunciar uma hipótese independente do ideal mítico, aproximando-se da natureza e da expressão física. Apesar de sua intuição pouco demonstrável de “tudo ser água”, seu valor residiria em dar o primeiro passo rumo ao conhecimento sem almejar alegoricamente uma explicação, optando, assim, pelo gesto mais característico da filosofia: o ato de nomear e legislar acerca do que é grande, e isso, a partir de sua imagem e semelhança ao trazer à cena medidas e moldes<sup>335</sup> como um experimentador do conhecimento. Por outro lado, o milésio teria se comunicando de forma “pobre”, canhestra, sem saber traduzir sua conclusão a partir de outros termos mais criativos, evitando, com a unidade, a tensão entre uma intuição filosófica e o mito. Na tentativa de transpor a filosofia e a explicação acerca da totalidade, se limitou com frieza e lucidez, perdendo assim em clareza ao denominar a origem com um elemento. Segundo Nietzsche, a maior barreira de Tales não foi o mito, as ciências ou a linguagem, mas o intransponível dogma metafísico da unidade e da “necessidade de simplificar o âmbito da multiplicidade e de reduzi-lo a um mero desdobramento ou dissimulação de *uma* única qualidade, a saber, a água”<sup>336</sup>.

Na descrição nietzschiana de Anaximandro, o tom metafísico se acentua, ao mesmo tempo que a filosofia ganha colorações mais morais e ontológicas a partir da introdução de um elemento não físico da explicação do surgimento de todas as coisas com o indeterminado (*ápeiron*). Essa filosofia chega carregada da formulação pessimista, trágica e tensional, e será continuada na modernidade pela teoria do sofrimento humano schopenhaueriano, ambas traduzindo a vida como uma eterna expiação. Para o filósofo pré-socrático, seria inconcebível a hipótese de que todas as coisas teriam origem em um ser que declina, caso contrário, por quais motivos o

---

<sup>334</sup> FT, § 3, p. 48.

<sup>335</sup> FT, § 3, p. 45.

<sup>336</sup> FT, § 4, p. 54.

mundo permaneceria, enquanto a humanidade pereceria? A única resposta para Anaximandro foi a criação do *ápeiron*, elemento perfeito e incorruptível que teria engendrado todas as coisas individuais, inclusive o determinado, a natureza e seu contrário. Como o útero de uma mãe, o indeterminado gerou a humanidade, este rebento que permanece na condição múltipla do devir e sempre em declínio, na medida em que se distancia da pureza e do elemento criador e imortal ao decorrer de um tempo mutável. O *ápeiron* estaria fora dessa relação com o tempo, como que suspenso e ileso de qualquer corrupção.

Apesar de oferecer a primeira coloração metafísica e moral à ideia de ser, Anaximandro ainda descobre uma condição cara a Nietzsche, como o vir-a-ser em termos plurais, dinâmicos e processuais. Portanto, Anaximandro erra quando tenta interpretar a origem nos elementos físicos, pois, “pôs-se em fuga rumo a uma pequena cidade metafísica, sobre a qual, debruçado, ele agora deixa seu olhar rolar na amplidão para, ao fim e ao cabo”<sup>337</sup>, mas acerta ao encontrar no homem a condição do vir-a-ser. Uma cosmovisão interpretada, segundo João Evangelista, como fruto de um antropomorfismo jurídico-moral, quando Anaximandro entende “que a existência das coisas individuais e determinadas é algo *injusto*”<sup>338</sup>, transpondo “ao âmbito cosmológico uma imputação de ordem jurídica e, assim, teria pensado o cosmo a partir de uma categoria da esfera social”<sup>339</sup>. É a primeira explicação que agarra com “pulso firme o novelo do mais profundo problema ético”<sup>340</sup>, descrevendo a existência como resultado do sofrimento proporcionado pela tensão interna entre o perfeito e o imperfeito, a imobilidade e o movimento, a vida e a morte.

Desta forma, Anaximandro se distingue e ganha o combate com Tales por dois motivos: primeiro, por criar uma totalidade que não é una, pois ela se desdobra para originar todas as coisas e se afasta cada vez mais, tendo, assim, como penalidade, a existência e o esfacelamento no tempo. Um esquema onde o homem não teria o direito de interferir ou arbitrar, tanto que a tragicidade de sua filosofia se resumiria na impossibilidade de retornar ao *ápeiron* ou pensá-lo em seus termos. O segundo ponto é a exposição e compreensão da mesma raiz para a verdade e o

---

<sup>337</sup> FT, § 4, p. 53.

<sup>338</sup> MELO NETO, J. E. T. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 41.

<sup>339</sup> MELO NETO, J. E. T. **Nietzsche**, p. 41.

<sup>340</sup> FT, § 4, p. 53.

erro, o bem e o mal, o permanente e o móvel, pois, “por meio do declínio, o determinado surgiu do indeterminado, o temporal do eterno, o injusto do justo”<sup>341</sup>. Em outros termos, o pensamento de Anaximandro foi o primeiro a falar da vida enquanto moral, descobrindo a existência de contrários complementares e nunca enquanto unidade simples e pacificadora. Essa justificativa filosófica baseada na tensão será sabidamente intensificada em Heráclito, com a explicação da totalidade da existência em plena disputa entre elementos antípodas. Na visão heraclitiana, o conceito de movimento era posto como evidente, sendo um tema inerente ao estudo da filosofia. No entanto, seu sucessor, Parmênides, recorre às contradições geradas pelos conceitos do devir ao analisar, a partir das exigências lógico-semânticas, os conceitos de ser e não-ser para explicar o vir-a-ser.

A partir do parágrafo 9 de *Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche introduz Parmênides em sua disputa contra Heráclito e Anaximandro, além de antecipar uma dupla aceção ao eleata, considerando um possível colapso interno à sua teoria. Na primeira parte do poema *Da natureza*, Parmênides teria se concentrado em desbançar Anaximandro com a organização de um sistema físico-filosófico, embora, na segunda parte, tenha discursado acerca de uma ontologia que terá suas falhas ao esforçar-se “seriamente para reencontrar e marcar esta oposição básica em todo âmbito da natureza”<sup>342</sup>.

Como uma primeira definição, em sua cosmologia, Parmênides expõe as qualidades positivas como parte do ser, enquanto as negativas definiriam o não-ser, este oposto carente daquilo que efetivamente é. Ele cria uma divisão que irá colocar, de um lado, o que pertence ao mundo do ser, o verdadeiro, e de outro, o que estaria fora desse âmbito do ser, o passivo, o falso, aquilo que não pode ser representado, conhecido ou pensado, apenas em contraste com o ser, pois o mesmo significa pensar e ser<sup>343</sup>. Um método lógico-abstrato que firmou um imobilismo radical na unidade, onde só por aparência se veria uma multiplicidade ou qualquer movimento do ser na *physis*. Desta forma, chega-se à famosa sentença: o ser é, o não-ser não é. A partir desse momento, Parmênides encerra a possibilidade de uma duplicidade geradora ao negar qualquer instância intransponível ao ser, ou a hipótese de que o ser poderia vir do nada, e junto, qualquer vir-a-ser. O filósofo de Eleia trata do ser

---

<sup>341</sup> FT, § 4, p. 54.

<sup>342</sup> FT, § 9, p. 76

<sup>343</sup> PARMÊNIDES. Frag. DK 28 B3. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 148.

como gerador de todas as coisas e sempre atemporal e imóvel, como se descansasse em si mesmo, ou seja, sem se deslocar no tempo ou ser atingido pela noção de espaço<sup>344</sup>. Por outro lado, o não-ser seria destituído de forma, impensável e indizível. Por exemplo, no par quente-frio, o quente existiria por seu caráter positivo e efetivo, logo, o frio seria apenas a ausência do calor, como aquilo que necessariamente deixou de ser quente com a passagem de um estado a outro, tornando-se, por consequência, apenas a falta. Nesse contraste e tensão, quente e frio não serão opostos, pois apenas o que tem a qualidade positiva, o quente, de fato, será alguma coisa. Assim, o frio seria a perda e carência do calor e não uma propriedade em si definível, estando sempre aquém do ser. Além disso, o não-ser é impensável de forma isolada e como desdobramento do quente, pois ele será um estado que tende mais para o nada do que para alguma coisa, na medida em que resultará do afastamento do ser, tendo a tendência de se distanciar do que tudo aquilo que é. Neste sentido, é possível perceber que o ser, para Parmênides, está e sempre esteve no plano terreno, enquanto que para Anaximandro, apenas o que é decaído, corrompido e falso se faz presente e sabido pela natureza.

Na passagem de um estado a outro, do ser ao não-ser, da propriedade ao vazio, surge o vir-a-ser, movimento que coloca em risco a lógica do eleata, afinal, se algo deixa de ser quando foge do estado positivo, ele ainda será nomeado como alguma coisa, nem que seja o nada? Ou, em outras palavras, quando o devir é introduzido como passagem do ser para o não-ser, isso não implicaria falar que o não-ser, de certa forma, é? Este não será o único momento em que Parmênides cai em contradição, pois se o não-ser é nada, como seria possível mencioná-lo? Repetidas vezes em seu poema, o eleata descreve as características do não-ser, dando a ele uma definição. Supostamente, estas e outras contradições se acentuam a partir da segunda parte do poema do pré-socrático. Nietzsche narra essa suposta inflexão de Parmênides da seguinte forma:

Aquilo que não é pode, pois, ser uma propriedade? Ou, para indagar de modo ainda mais fundamental: aquilo que não é, pode ser? Ora, a única forma de conhecimento incondicional e cuja negação equivale à insânia é a tautologia  $A = A$ . Mas é justamente esse conhecimento tautológico que lhe proclama de modo implacável: o que não é, é nada! O que é, é! De pronto, ele sentiu um monstruoso pecado lógico pesar sobre sua vida; até então havia sempre admitido, mas sem grandes preocupações, que talvez

---

<sup>344</sup> PARMÊNIDES, DK 28, B8, 5-20, p. 149.

existissem propriedade negativas, algo de não-existente em geral, que, portanto, para expressar formalmente, A = NÃO A pudesse existir<sup>345</sup>.

Ao definir que tudo viria do ser, esse núcleo duro, imóvel e estático, Parmênides acabou relegando aos sentidos e à aparência a esfera mais baixa e uma instância inferior e dependente, pertencente ao terreno móvel e instável. Mas a partir de um determinado momento, segundo Nietzsche, o eleata teria se deparado com a seguinte pergunta: se tudo viria do ser, ele também seria o responsável pela origem do nada, o não-ser? Ou, não deveriam eles [ser e não-ser], ao contrário, evadir-se eternamente um do outro como coisas contrárias e gerar o vir-a-ser?<sup>346</sup> Para resolver essa tensão, Parmênides recorre, ao final do poema, a uma determinada *qualitas occulta*<sup>347</sup>, um desejo imanente de irmandade simbolizado pela divindade Afrodite que aproximaria, de tempos em tempos, os elementos conflitantes que resultam, por vezes, nesse vir-a-ser<sup>348</sup>. É como um Intelecto divino que participa do ordenamento e princípio de tudo, unindo e separando todas as coisas, o orgânico e inorgânico, como uma Inteligência única [*nous*] que organiza até a massa amorfa ao lhe atribuir uma origem e propriedade. Embora essa força atravessasse todas as matérias, é por ter um órgão específico, a razão – o aparato que se dirige à essência e que independe da experiência –, que o homem se distingue das outras criaturas e o que faz dele o único animal capaz de pensar o ser, ou seja, em si<sup>349</sup>. A partir desse momento, o ato de pensar passa a fazer parte de outra instância, do mundo suprassensível, o que:

levou a cabo a primeira crítica do aparato cognitivo, sumamente importante não obstante sua insuficiência e consequências calamitosas; ao desmembrar abruptamente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, quer dizer, da razão, como se se tratassem de duas faculdades separadas de ponta a ponta, ele lançou por terra o próprio intelecto e incitou àquela separação totalmente equivocada entre “espírito” e “corpo”, que, sobretudo, desde Platão, recai sobre a filosofia qual uma maldição.<sup>350</sup>

Ao empírico e ao que diz respeito ao corpo, como a experiência e os sentidos, restaria a definição da falsidade e a dependência, já que estariam em

---

<sup>345</sup> FT, § 10, p. 82.

<sup>346</sup> FT, § 9, p. 78.

<sup>347</sup> FT, § 9, p. 78.

<sup>348</sup> FT, § 9, p. 79.

<sup>349</sup> FT, § 11, p. 87.

<sup>350</sup> FT, § 10, p. 85.

correspondência com a desagregação e a multiplicidade. Essa tendência deve passar pela interseção da união divina, o puro intelecto e seu poder único, que terá como *télos* estabelecer a justiça e o bem comum. Uma linha de pensamento sintetizada por Platão e consagrada pela tradição filosófica que inscreveu sobre o mundo duas rubricas: a que participa do ser, a racional, intelectual, positiva, boa e verdadeira, traduzida empiricamente pelo masculino, e a que é negativa, injusta, falsa, perversa, passiva, e logo, dependente, representada pelo feminino. Desta forma, resolve-se a antinomia da origem do perecível.

Pelo filtro nietzschiano, Parmênides parece se esconder atrás do metafísico por não saber lidar com a tensão entre o ser e o não-ser, isolando o ser a todo custo na unidade, ao passo que rejeita o movimento da multiplicidade pelo argumento da não-contradição. Contudo, já no fundo de sua própria filosofia temerosa, Parmênides encontra a contradição, Heráclito, que já teria levantado a cortina do maior de todos os espetáculos: “*a doutrina da lei do vir-a-ser e do jogo na necessidade*”<sup>351</sup>.

O Heráclito de Nietzsche expressará ainda a verdade, mas aquela apreendida na intuição, e não a verdade que subiu pelas cordas da lógica<sup>352</sup>. Neste sentido, a visão heraclitiana em *A filosofia na época trágica dos gregos* surge em diálogo com Anaximandro e Parmênides para refutar ao menos três teorias: i) do falso imobilismo, tendo em vista que o mundo estaria imerso em contradições e disputas incessantes, ii) da justificativa da existência, que perece, declina, desaparece e ressurge, mas nem por isso deve ser imputada<sup>353</sup>; iii) e da negação da dependência, do plano físico ao metafísico.

### 3.5 NIETZSCHE LEITOR DE HERÁCLITO: ENTRE A TENSÃO DOS CONTRÁRIOS E A COSMOLOGIA AGONÍSTICA

O Nietzsche leitor de Heráclito encontra na doxografia do pensador grego um movimento que se repete com periodicidade: o da guerra entre os opostos, onde a luta entre os elementos e os contendores seria responsável por ordenar o mundo.

---

<sup>351</sup> FT, § 8, p. 73-74.

<sup>352</sup> FT, § 8, p. 74.

<sup>353</sup> O filósofo alemão vê em Heráclito uma correção na concepção de justiça, que passa a ser mais condizente com a efetividade ao basear-se na imanência.

Epistemologicamente falando, a exigência em Heráclito seria transitar entre os extremos para compreender o que é um justo conhecer. Logo, para compreender a saúde em sua máxima intensidade, é preciso passar pela doença; para entender a verdade, é necessário confrontar-se com a mentira. Nessa epistemologia e cosmologia há uma tensão que se instala onde ora um elemento vencerá, ora outro terá a supremacia. Dinâmica diametralmente oposta à de Anaximandro e Parmênides em suas ontologias, que se afastaram do não-ser por receio da efetividade levar ao erro, à injustiça e ao perecível, criando um mundo repleto de ideais metafísicos e de expiação ilusória. A origem do mundo e as medidas que o organizam o cosmo, a *diké* em Heráclito, estariam centradas na discórdia, na transformação e criação da matéria, “como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação”<sup>354</sup>. Por isso, permanece a suspeita de que cada instante contém o seu contrário e que cada juízo de valor ao menos duas faces, havendo sempre, e ao mesmo tempo, luz e escuridão, “amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia”<sup>355</sup>. O fenômeno do *agōn*, que em Hesíodo e Homero aparecia para explicar a arte, a política e a cultura, aparece agora sustentando todas as dimensões, desde o nível micro (o indivíduo) ao macro (o cosmo). Nessas circunstâncias, é necessário saber “que o combate é-o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”<sup>356</sup>.

De acordo com Scarlett Marton, no artigo “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”, a ideia de uma luta heraclitiana é entendida por Nietzsche em seu caráter agonístico, como aquilo que gera necessariamente o vir-a-ser, transferindo-o para o mundo e convertê-lo em princípio cósmico<sup>357</sup>. Em outros termos, se Anaximandro e Parmênides inauguraram o vir-a-ser, ainda preferiram o indeterminado ao determinado, o incompressível ao que é mais humano, o indestrutível ao desregramento e à contradição, o imóvel ao móvel, o ser ao não-ser, e que somente em Heráclito a noção de movimento, disputa e *agōn* foi levada até as últimas consequências. A condição do vir-a-ser deixa de ser a sombra do ser e se

<sup>354</sup> FT, § 5, p. 59.

<sup>355</sup> FT, § 5, p. 59.

<sup>356</sup> HERÁCLITO, DK 22, B 80, p. 93.

<sup>357</sup> MARTON, S. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito – A propósito de uma sentença de Zaratustra: “Da superação de Si”. **Revista Discurso**, n. 21, 1993, p. 41.

transforma em *panta rei*, estendendo-se a todas as esferas, dos deuses à natureza, para explicar o fluir e refluir até mesmo das almas. Heráclito passa a rever os limites cognoscentes e retorna à ideia de indivíduo, sempre persuadido por várias vontades intercaladas e entre lutas que regem as decisões e as ações. Neste sentido, o cosmos e o microcosmo aparecem interconectados por campos de tensões incessantes, onde as forças dos elementos contrários, o *agōn*, a *arché*, é “de todas as coisas pai, de todas rei”<sup>358</sup>. Essa leitura encontra-se também, de forma semelhante, no pessimismo schopenhauriano, à diferença de que, em Heráclito, a efetividade como *agōn* não é considerada um infortúnio penoso, mas sim, mensurada e movida sempre por inúmeros pares mediante uma alegre competição<sup>359</sup>. Para Heráclito, as coisas convergem e divergem a partir de uma harmonia que surge do próprio jogo dos contrários, como uma lei própria e nunca além dela.

A primeira questão importante que se abre a partir desse panorama inicial é a diferença entre a compreensão do efésio acerca do cosmo e da efetividade em comparação à de Anaximandro e Parmênides. Para o milésio, o definido, como visto anteriormente, aparece representado pela natureza e pela humanidade, que sofre de uma corrupção incessante. Após desprender-se de sua unidade originária, paga o preço do vir-a-ser com a finitude, a morte. Neste sentido, a vida se resumiria na eterna expiação e resistência, tanto que apenas os deuses e o *ápeiron* permaneceriam incorruptíveis, indetermináveis, persuadindo e exercendo suas forças sobre o que é material, definível e cognoscente. Para Heráclito, a efetividade também declina, mas não pelo fato de estar sempre subordinada a qualquer mundo superior, e sim, por se constituir atravessada pelo tempo, sentença que afeta todos os níveis de relação no cosmos. No § 5 da *Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche descreve a diferença entre o vir-a-ser de Anaximandro e Heráclito da seguinte forma:

“Contemplo o vir-a-ser”, clama ele, “e ninguém enxergou tão atentamente esse eterno bater de ondas e ritmo das coisas. E o que foi que vi? [...] O que vi não foi a punição daquilo que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser.”<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 53, p. 90.

<sup>359</sup> FT, § 6, p. 62.

<sup>360</sup> FT, § 5, p. 55.

O vir-a-ser de Heráclito entra no lugar de ambas as realidades: do indeterminado/determinado do milésio, do ser e não-ser de Parmênides, substituindo as lógicas identitárias pela intuição de uma unidade múltipla dentro desse ideal de contenda com a prevalência do ser imóvel pelo efetivar-se. Essa relação com o mundo é denominada agonística<sup>361</sup>, por desestabilizar a determinação e o predomínio eterno do ser e recorrer ao plano único da multiplicidade. À primeira vista, um pensamento bastante ilógico e distante da cisão que impõe dependência entre realidades supostamente distintas, uma inferior, a empírica, e outra superior, a metafísica. A questão é que, no pensamento de Heráclito, só haveria espaço para um mundo em plena mudança e regulado pela própria força da transformação, simplesmente pelo fato de não existir qualquer elemento, matéria ou força que estaria ileso e intocável pelo devir. Essa afirmação fica implícita no aforismo 62: “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles”<sup>362</sup>. Por consequência, só há mudanças constantes e um declínio perene, algo que torna injustificável falar de uma expiação eterna ou de uma estabilidade lógica do ser baseada na mobilidade e na não-contradição.

A lei que rege e aparece aqui será somente a dos contrários, que se alternam em plena guerra e estariam de forma imanente ao combate, sem haver qualquer elemento vitorioso ou grandeza pré-estabelecida por essência prévia e de forma universal, apenas uma *diké* imanente e própria ao combate e a seus resultados aleatórios. Sobre a importância dessa “lei” dos contrários, também descrita como uma harmonia invisível, Nietzsche a abordará a partir do problema da *hybris*, a “pedra de toque de qualquer heraclitiano”<sup>363</sup>:

Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquirem a hegemonia.<sup>364</sup>

Dentro da cosmologia heraclitiana, segundo Nietzsche, é inconcebível que qualquer lei, isenta e independente de aspectos beligerantes, seja a ordenadora, por

---

<sup>361</sup> FT, § 5, p. 60.

<sup>362</sup> HERÁCLITO, DK 22, B62, P. 91.

<sup>363</sup> FT, § 7, p. 66.

<sup>364</sup> FT, § 5, p. 59.

exemplo, de ordens e deveres universais pré-existentes como causas. Neste sentido, a *hybris* corresponde tanto à permanência de um elemento, interrompendo o fluxo perpétuo e natural do por vir, quanto à falta, o vazio e a imobilidade da disputa e da possibilidade de se interpretar e dominar, resistir e transformar. Ambas serão, portanto, concepções desmedidas e contrárias ao *agōn*. Após essa conclusão, “Quem ainda irá exigir de tal filosofia uma ética, com os necessários imperativos ‘tu deves’”<sup>365</sup>? Na interpretação nietzschiana, qualquer lei metafísica e transcendente seria mais uma abstração antropomórfica entre tantas outras interessadas em se afirmar como verdadeiras. Heráclito, por sinal, teria seguido os passos de Xenofonte nesse ponto em específico, ao ridicularizar o antropomorfismo e a idolatria da religião olímpica contemporânea.

Pensar que o movimento do vir-a-ser, em todos os aspectos, é injusto e deve ser imputado por ter as mesmas características humanas, e que somente aquilo que participa do metafísico é justo e verdadeiro por estar em correspondência com a alma, é limitar-se ao olhar moral, ou melhor, ao jurídico-moral, que desvaloriza a efetividade. Além disso, pensar nas mesmas leis humanas regendo o universo seria uma enorme pretensão, afinal, ao cosmos pouco importa qualquer moralidade. O mundo que importa a Heráclito teria se estabelecido em pleno devir, transformando-se sem propósitos pré-definidos quando regido por um jogo inocente de contrários, *diké* imanente. Por consequência, diante da visão do Heráclito de Nietzsche:

não permanece nenhuma gota de injustiça no mundo que se derramou ao seu redor. (...) Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança.<sup>366</sup>

Afirmção inspirada pelo aforismo 52 de Heráclito, em que uma necessidade aleatória, descrita pela metáfora da criança, o *Aiōv*, aparece como inocente e reina longe de determinações além do próprio tempo, engendrando, desconstruindo e reconstruindo os contrários que ordenam o cosmos. O *Aiōn* representa o movimento inocente e harmônico do cosmos proveniente da tensão entre polos conflitantes. A *diké*, o logos e a harmonia, conceitos caros à filosofia heraclitiana, na interpretação

---

<sup>365</sup> FT, § 7, p. 67.

<sup>366</sup> FT, § 7, p. 67.

nietzschiana, se estabeleceram como dependentes desse jogo ou conflito inocente representado pela criança despretensiosa que brinca sem *telos*.

Mas se as leis que regem o cosmos são inocentes e se estabelecem de forma justa e interna, organizando-se a partir de um conflito perene e harmônico entre polos, ainda existe uma lacuna a ser preenchida: a da origem do cosmos. Para o Heráclito de Nietzsche, ele surge de um movimento entre opostos e de sua harmonia de sempre ser. Por mais que, à primeira vista, soe semelhante a algumas concepções antigas e modernas de cunho transcendental, teleológico ou monista, como em Anaximandro ou Parmênides no passado, ou então, em Kant no presente, Heráclito lança mão de explicações naturais e empíricas, como a metáfora do fogo<sup>367</sup>, para reinterpretar a origem inocente do devir, pois “nenhum dos deuses, nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”<sup>368</sup>. O fogo surge de reações químicas de combustão espontânea ou provocada que dependerá de elementos voláteis e materiais. Na leitura de Nietzsche, Heráclito acerta ao escolher o elemento fogo como a representação mais fiel da formação do cosmos por determinados motivos: primeiro, por ser natural, surgindo de si e se alimentando de seus componentes, ao passo que se transforma e afeta mutuamente tudo o que está em seu caminho; e em segundo lugar, pensando ainda em sua ordem prática, a metáfora contempla bem o encontro de reagentes que provocam a combustão, acabando com qualquer distinção ao ter em vista a luz, ou o *Logos*, que ilumina a grande escuridão da ignorância, e o calor, que corrompe e se alastra mediante um movimento rápido e espontâneo, por vezes, impossível de conter. Com o fogo, e não com a água em sua tranquilidade una, e nem com o *ápeiron* e sua não intelecção, o enfoque em Heráclito será a dissolução e a transformação de todas as coisas, em outros termos, a unificação do múltiplo é a própria definição do cosmos. O fogo, portanto, aparece como um *tópos* privilegiado na percepção dessa lógica agonística que explica o vir-a-ser e a permanência dos contrários. Em determinada passagem do *Teeteto* de Platão, Sócrates discute sobre os poetas do imobilismo do cosmos, entre eles, Heráclito: “De fato o calor e o fogo que geram e coordenam todas as coisas, são gerados, por sua vez, pela translação e pela fricção, que também

---

<sup>367</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 30, 31, 64, 65, 66, 67 e 90.

<sup>368</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 30.

consistem em movimento. Não é essa a origem do fogo?”<sup>369</sup>. O fogo representa o uno-múltiplo criador e criatura que habita o cosmos em relação interdependente com os demais elementos, ao mesmo tempo que representa a totalidade atravessada pela *diké*, a harmonia dos contrários.

Há uma extensa discussão acerca da interpretação do fogo e do *Logos* no filósofo de Éfeso<sup>370</sup>, mas o que interessa ao tema da tensão é como o fogo dos fragmentos de Heráclito dissolve a barreira entre a verdade e o real, levando consigo a divisão de mundo que submete a natureza a leis metafísicas. No momento de traduzir a efetividade e o ser, Heráclito busca fazê-lo menos por proximidade ao inteligíveis e puros, e mais por elementos que terão sua representação e possibilidade no tempo e espaço natural. Em outros termos, independente de existir uma divindade ou um demiurgo, um *Logos*, em Heráclito, ele ainda se manifestaria por intermédio de uma forma física, sendo sentido, provocado e afetado pelo que é terreno. Ele deixa de ser algo exclusivo ao que diz respeito ao transcendental, ao intelecto divino e ao seu receptáculo, a alma, apagando a divisão tão demarcada pelo orfismo de Anaximandro e Parmênides, e continuada pelos demais sintetizadores de suas filosofias.

Se há uma força criadora heraclitiana, ela poderia ser descrita não apenas por termos míticos, mas pelo que compõem os pares opostos, como interpreta Alexandre Costa:

É bastante razoável que o termo “deus” deva ser interpretado como um sinônimo simbólico para logos, mas também é possível considerá-lo como mais uma metáfora do terceiro momento, a “comunicação”, tendo, por conseguinte, o mesmo sentido que possuem harmonia e guerra [...]. Assim sendo, “deus” seria antes o hífen dos pares “saciedade-fome” e dia-noite” do que sua plena composição. De qualquer forma, “deus” serve como expressão do comum, mas uma vez “recebido” pelos homens de modo particular.<sup>371</sup>

Se, em certa medida, Heráclito conserva a ideia de divindade com um logos originário, por outro, “não mostra uma persistência ou indestrutibilidade, um lugar seguro na correnteza”<sup>372</sup>, apenas uma série de contradições sequenciais e perenes,

<sup>369</sup> PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Belém: EDUFBA, 2001, p. 34

<sup>370</sup> Por exemplo, Heidegger, que estabelece um intenso discurso sobre o significado do termo logos em Heráclito, partindo da ideia de Logos se originar de *léguein*, que significa dizer, ou mais remotamente, religar, reunir, juntar (Cf. HEIDEGGER, M. Heráclito: a origem do pensamento ocidental. In. **A doutrina heraclitiana do logos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998).

<sup>371</sup> HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 178.

<sup>372</sup> FT, § 5, p. 56.

como no pensamento agônico de Homero e Hesíodo que agora se estende a todos os âmbitos. O fogo seria o correspondente imediato do logos, o divino que mantém a coesão entre o jogo, mas sem a mínima garantia em qualquer síntese certa. Uma racionalidade que atravessa a todos e que será interpretada de uma maneira particular. No aforismo 67, Heráclito reforça a preferência pela contradição que atravessa todos os seres, sendo contrário a qualquer síntese conciliadora: “Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um”<sup>373</sup>.

Dito isso, é necessário se debruçar um pouco mais sobre a compreensão de Nietzsche acerca da definição de contrários, do uno-múltiplo e sobre o próprio conceito de lutas, afinal, a existência em Heráclito, cada elemento ou coisa, ideia, força, precisa de uma oposição correlata ou de um oponente para tornar-se. Em outros termos, após surgir perdedores e vencedores em qualquer disputa entre os elementos ou polos, entra-se, em seguida, em outra luta contra diferentes adversários. Desta maneira, o estado de guerra é constante e se retroalimenta das particularidades dos elementos nesse movimento. Tudo se encontra interligado a seu contrário e contém em sua raiz características fluidas e únicas, “como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação”, onde uma “qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro”<sup>374</sup>. Os opostos estão em movimento e qualquer recusa desse pensamento levaria ao raciocínio elementar dos outros filósofos pré-socráticos, que igualmente pensaram nos elementos e em suas disputas, só que classificando a mutabilidade como algo dependente a outras forças imutáveis. Isso ocorre no caso de Empédocles<sup>375</sup>, em que o ar, a terra, o fogo e a água seriam o princípio de tudo, ao se unirem ou se separarem de acordo com

---

<sup>373</sup> HERÁCLITO. **Fragments contextualizados**, p. 133.

<sup>374</sup> FT, § 5, p. 59.

<sup>375</sup> Por exemplo, no aforismo 22: “Articuladores são estes, todos eles com suas partes, radiante sol e terra, e também céu e mar, quantas deles em mortais (coisas) desgarradas existem. E assim mesmo quantas em mistura melhor se correspondem, umas às outras se ama, semelhantes por Afrodite. Hostis e mais das vezes umas das outras mais se distanciavam em origem, mistura e formas impressas em cada, de todo em conviver insólitas e muito lúgubres por conselhos de Ódio, que lhes forjou a geração” (p. 231). E também no aforismo 36: “As (coisas) convergindo, extremo se deslocava Ódio” (p. 233). Cf. EMPÉDOCLES. **Fragments: Sobre (A) Natureza**. In. **Os Pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

os deuses do Amor e do Ódio. Empédocles interpretou as teorias de Heráclito e Parmênides acrescentando o Ódio e estabelecendo forças metafísicas que estariam isentas do devir para comandá-lo. Não diferente será o pensamento socrático-platônico, caracterizado pela crença em um mundo inteligível que poderia ser acessado pela alma. Um mundo imune do perecimento de todas as coisas imersas nesse flagelante movimento da efetividade, onde nada é tão verdadeiro, belo ou justo o suficiente.

Em outras palavras, se há elementos contrários em disputa nas teorias de filósofos predecessores ou sucessores de Heráclito, tais lutas não têm a mesma alteridade e características distintas como na teoria do Éfeso, em que os contrários se impõem uns sobre os outros, sem haver algo que subsista diferente ou distante dessa guerra cósmica, pois o cosmos se sustentaria por intermédio da persistente luta que comporta os contrários. Isso faz transparecer uma tensão que possibilita a existência e logo certa concepção agonística de mundo.

Retornando à perspectiva de Heráclito, se ele recorda a existência e a dependência aos deuses, terá a preferência das Erínias, as deusas da discórdia, desconsiderando a necessidade de uma força que represente a irmandade e garanta o fim da disputa, como expressa no aforismo 94: “O sol não excederá as medidas; se o fizer, as Erínias, servas da justiça, hão de o encontrar”<sup>376</sup>. Trata-se da boa Erínia regendo os contrários, mantendo o movimento de alternância das forças, como no pensamento heleno do *agōn* grego e seu princípio de economia. No entender nietzschiano, o aforismo 94 é a expressão do pensamento de Hesíodo, “da disputa do grego individual, bem como do estado grego transposto dos ginásios e das palestras, dos *agonoi* artísticos, das pelejas dos partidos políticos e das cidades entre si, para aquilo que há de mais universal”<sup>377</sup>. Ilude-se quem observa o mundo aquém dessa mobilidade e disputa, sendo todas as coisas o resultado e resultantes de disputas, valores, juízos, conceitos e todas as demais qualidades que outrora se estabeleceram como fundamentos universais. É apenas pelo desejo de permanecer no engano que o homem se limita à visão imobilista, pois a existência e o pensar “são como que o brilho rápido e a faísca lampejante de espadas sacadas da bainha,

---

<sup>376</sup> HERÁCLITO, DK 22, B 94.

<sup>377</sup> FT, § 5, p. 60.

são, enfim, o esplendor da vitória das qualidades opostas”<sup>378</sup>. Essa organização do mundo, Heráclito não pretendia justificar moralmente. A prova disso é que constantemente se distancia dessa necessidade com a bela inocência do jogo dos contrários refletida na estética de um artista criador, representado pelo fogo, e que torna a existência bem mais grandiosa do qualquer princípio moral. Se expressando como Heráclito, Nietzsche dirá no § 5 do ensaio de 1873, que se alguém perguntasse pela inconsistência de suas teorias e analogias, ele responderia que:

“trata-se de um jogo, não o considere de modo tão patético, em antes de tudo, não o considereis moralmente”. Heráclito descreve somente o mundo existente e adquire, nele, a satisfação contemplativa com a qual o artista contempla sua obra que advém.<sup>379</sup>

É o mundo indeterminado e aparente que Heráclito contempla serenamente, tornando desnecessário descobrir qualquer um que não o seja, menos ainda justificar logicamente sua escolha como a melhor entre outras. Certamente, é por isso que carrega a alcunha de obscuro e enigmático, principalmente por mostrar apenas o que viu: “a doutrina da lei vir-a-ser e do jogo da necessidade”<sup>380</sup>. Na medida em que se deteve o “tal jogo, ele refletiu sobre algo que nenhum homem, em tal oportunidade jamais havia refletido”<sup>381</sup>, optando por se afastar de qualquer abstração para afirmar sua verdade filosófica. Desta forma, Heráclito contempla a filosofia e a representa ao perceber o mundo de maneira menos moral e mais criativa, encontrando uma unidade – assim como os demais filósofos – que rege o cosmos, porém, indo além ao perceber uma temporalidade afirmativa e visível mais atraente do que qualquer mistério metafísico e fixo que transcreveria a efetividade de maneira vexatória. O pensar em Heráclito, o *logos*, assim como nos demais filósofos, atravessa e é comum a todos, sendo traduzido em termos mutável, pertencente ao âmbito do corpo e dos elementos naturais: “Para a alma é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma”<sup>382</sup>. Corpo e alma serão parte desse confronto de resistência, vitória, morte e transformação do tempo, pensamento que rompe por completo a concepção de alma representada precisamente pela imutabilidade, pureza e permanência.

---

<sup>378</sup> FT, § 5, p. 61.

<sup>379</sup> FT, § 5, p. 69.

<sup>380</sup> FT, § 8, p. 74.

<sup>381</sup> FT, § 8, p. 72.

<sup>382</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 36, p. 89.

Problema que merece uma atenção especial para que, mais adiante, ao fim da seção, seja possível retornar e se deter um pouco mais sobre a definição dos “contrários”, da disputa em Heráclito e na forma como foram decisivos para Nietzsche na interpretação do *agōn* heleno. Na interpretação nietzschiana de Heráclito, haveria uma unidade cósmica composta de múltiplos contrários em eterno conflito. Um pensamento à primeira vista ilógico, sobretudo na visão dos leitores que se firma em terrenos seguros e em preceitos destituídos de radicalidade. Ao analisar os fragmentos de Heráclito, o horizonte será o imobilismo universal baseado no fluir e refluir de todas as coisas. Nietzsche, por sua vez, traduz essa totalidade cósmica como uma unidade composta por múltiplos contrários em eterna disputa. Isso remete à famosa sentença do aforismo 10: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas”<sup>383</sup>. Do trecho é possível extrair algumas considerações: i) que existiram infinitos pares de contrários em suas disputas, ii) em plena concorrência com seus pares, alternando e mantendo um equilíbrio. Essa unidade total contém todas as coisas, e ainda, iii) a multiplicidade dos pares contrários constitui uma unidade que proporciona uma medida (*hybris*) que pode se romper a partir de momento em que um contrário começa a se destacar mais do que o outro. Rompida a harmonia endógena à disputa, como no caso, por exemplo, de um calor extremo se sobressair ao frio, ou a noite se estender bem mais do que o dia, a coerência interna dos contrários e do mundo corre perigo. É como se houvesse vários ciclos de contrários em embate, vencendo e lutando uns contra os outros e igualmente formando um complexo maior, o que Heráclito chamará de unidade, de cosmos. Sobre essa definição, Kirk e Raven, em *Os filósofos pré-socráticos*, afirmam o seguinte:

enquanto cada par separado de contrários forma um único contínuo, os vários contínuos estão, também, ligados entre si, embora de maneira diferente. Por conseguinte, a pluralidade total das coisas forma um complexo único, coerente e determinável – a que Heráclito chamou «unidade»<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 10, p. 86.

<sup>384</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 198.

Se a ação e a reação dos contrários são desproporcionais, como no domínio permanente de um só contrário, o mundo da maneira como é conhecido correria o risco de ser destruído pelos abusos dos contrários e seu ato de injustiça que desestabilizaria toda a unidade. Por conclusão, os excessos seriam anomalias, da mesma maneira que a falta seria preferível à coerência para garantir o ponto de tensão eficiente e de acordo com a *physis*. Como no caso das cordas da lira suportadas pelo braço do instrumento que, se esticadas até o ponto certo, podem produzir a sonoridade ideal, mas se submetidas em demasia, produzirão um som desarmônico, podendo até mesmo estourar e silenciar o instrumento. Se a tensão das cordas é nula, da mesma forma, a lira torna-se incapaz de produzir qualquer tipo de sonoridade. É como se Heráclito tentasse em sua filosofia encontrar sempre o ponto certo entre o místico e o natural, entre o racional e o intuitivo, sem perder de vista o que é propriamente humano, suas ações, desacertos, verdades, criatividade e beleza no tempo, apesar de pouco compreendermos ainda “como o divergente consigo mesmo concorda”<sup>385</sup>.

Outro ponto importante à ideia de tensão sob a inspiração de Heráclito é a concepção de alma, *psychê*, que ocupará tanto o espaço cosmológico, quanto antropológico de sua teoria, reservando a esse conceito primordial à filosofia características transitórias. Isso implica, para Nietzsche, desassociá-la da dependência do *logos* e romper com a ideia moderna de alma.

De modo geral, os fragmentos heraclitianos apresentam quatro analogias principais que remetem à ideia de *psychê*: “vida”, “vapor”, “umidade” e “ar”. Vapor e ar têm a mesma acepção, representando o elemento que é necessário para a vida, e diz respeito ao nível micro, empírico e cognitivo, aparecendo no fragmento 76 como parte das transformações com os demais contrários. Na conclusão de Máximo de Tiro acerca de Heráclito: “Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa”<sup>386</sup>. O vir-a-ser da água aparece como ar, e a do ar, em fogo. Nesse movimento cíclico de transformação, o ar, ou o vapor gerado pela interação entre os elementos, se assemelha a uma massa que atravessa o indivíduo formando o uno-múltiplo envolvido no movimento de transformação com os demais elementos. Conclusão

---

<sup>385</sup> HERÁCLITO, DK 22, B 51, p. 90.

<sup>386</sup> HERÁCLITO, DK 22, B 76, p. 92.

que transmite a impressão cognitiva da alma que englobaria a diluição, a fusão e a transformação dos contrários a partir de sua interação, com o calor, o fenômeno fogo que tudo rege e transforma. A morte do ar significaria o fogo, o elemento mais intenso em Heráclito, diretamente relacionado à medida de todas as coisas, a *arché*, uma medida, no entanto, construtiva e destrutiva, como visto anteriormente, e que permanece com algo primordial e ordenador do nível macro. Já o vapor – a alma – seria atravessado pelo calor, pertencendo, assim, ao nível micro. Por analogia, Heráclito expõe uma determinação da alma junto ao corpo, sem desprendê-la da Terra ao ponto de afirmá-la passível de transformação e parte de um ciclo de vir-a-ser constante.

Nessa série de alusões ao reino aparente e físico, Heráclito reencontra a medida para o contrário, transparecendo e traduzindo o peso da unidade na multiplicidade, ao mesmo tempo que fornece motivos reais para pensar em uma filosofia na qual a própria vida do homem estaria indissociavelmente ligada a tudo o que o cerca, caindo por terra qualquer divisão no mundo, ou melhor, qualquer possibilidade de se falar ou pensar, ultrapassando o real e o tangível. No lugar, surge a concepção agonística de cosmos em seu persistente combate entre o contrário imerso na misteriosa ligação e a dependência entre os contrários. Embora não tenha escrito propriamente como os contrários e suas lutas, subentende-se a inexistência de espaços vazios por oposições, estando tudo exposto e conectado aos contrários. É dessa maneira que Heráclito refuta antecipadamente Demócrito e a existência das mônadas, substâncias eternas e átomos para explicar um tipo de efetividade una-múltipla. Por sinal, os contrários resultam no porvir e são o produto desse porvir, interconectados pela *diké* imanada à luta inocente que se situa além da percepção e da interpretação moralizante, resumindo-se nesse jogo eterno da criança inocente sem *telos* ou regras pré-definidas de qualquer dimensão: política, estética ou cultural.

O universo, por conclusão, se transformaria de forma indeterminada e sem propósitos ao ser concebido como uma unidade total que abre vários ciclos de contrários múltiplos e em guerra. Se os ciclos de luta são limitados pela própria batalha, levando os contrários a disputar sempre com outros elementos, ao mesmo tempo, haveria uma grande luta inesgotável dentro do cosmos, que passaria por constantes ciclos de destruição e reconstrução, simbolizados pela metáfora do fogo.

É a partir da interpretação de Heráclito que Nietzsche projeta destronar qualquer pretensão metafísica e lógica, repensando a vida como o resultado de disputas não apenas pela sobrevivência, mas em nome de todas as organizações, desde a efetividade, passando pela vontade até a moralidade. Algo que substitui uma filosofia baseada em pretensão para apropriar-se do espírito do *agōn*. O pré-socrático teria sido o primeiro a traduzir a mais profunda sabedoria do micro e macrocosmos, ao ceder espaço para a elaboração de uma teoria filosófica experimental. Em suma, Nietzsche percebe a força da instabilidade em Heráclito para suprimir filosoficamente a diferença hierárquica e fixa da superioridade do ser imutável sobre o perecível, oferecendo subsídios teóricos para substituir a divisão metafísica por tensões e oscilações constantes entre polos.

## 4 A TENSÃO ENTRE APOLO E DIONÍSIO

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche volta-se à arte trágica por ela permitir i) a ideia de que o conhecimento carece de valores inerentes (embora isso não implique em uma concepção de vida que não vale a pena), ii) ao mesmo tempo que é capaz de expressar os sentidos efêmeros e provisórios da existência. O reflexo mais fidedigno dessa dupla acepção humana aparece no jogo tenso entre o par apolíneo-dionisíaco. A hipótese apresentada a partir deste capítulo é a de que Nietzsche estaria interessado na proporção de tensão e seus fenômenos na cultura grega, ao compará-la à escassez tensional moderna. O filósofo perceberá, na dinâmica tensional de tais forças, a geração de significados eminentemente mais criativos e afirmativos, na medida em que o apolíneo e o dionisíaco expressariam o inquietante duplo caráter da existência.

### 4.1 A RELAÇÃO ENTRE O AGÔN E O TRÁGICO

Para Nietzsche, apenas com a recuperação da dimensão dionisíaca, ofuscada pelo socratismo, seria possível o renascimento de uma cultura trágica. Uma leitura que ultrapassa um olhar peremptório, teleológico, mas que acabou rendendo duras e conhecidas críticas. Na perspectiva de Iracema Maria, Nietzsche encara a Grécia e a tensão entre os impulsos não apenas pelo viés estético e histórico, tratando a Grécia Antiga como “uma questão filosófica” e a partir do “problema do relacionamento do homem com a dor, com a finitude, com a morte, com o desamparo”, o que estaria muito além de “qualquer época da civilização”<sup>387</sup>.

Nesta esteira, o período histórico pré-socrático se torna fascinante, pois nele Nietzsche encontra o homem grego, sua vontade e possibilidade de reunir dentro de si uma gama de oposições. Na visão de Henry Burnett, em “Como ler *O nascimento da tragédia* em Nietzsche”, ao concluir a arte apolínea como apenas um lado, o “ocultamento do ser”, o filósofo se vê motivado pela música de Dionísio, dando voz à “antítese do pensamento”<sup>388</sup>. Ao mesmo tempo que tensiona a leitura filológica clássica, identifica o conflito entre o artista e o teórico, “levando esse duplo impulso à

---

<sup>387</sup> SILVA, Iracema M. M. G. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2003.

<sup>388</sup> BURNETT, H. **Para ler o nascimento da tragédia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 16.

máxima intensidade”<sup>389</sup> quando pergunta se a arte não seria o oposto, isto é, o complemento correlato à ciência na modernidade.

Talvez esta seja a chave de leitura mais apropriada para a compreensão da morte do trágico em sua primeira obra, ou seja, enquanto projeto voltado ao que é polissêmico, tensional e multifacetado: a sabedoria trágica e plural que teria conduzido o povo heleno a uma vida mais afirmativa, além de ser responsável por demarcar sua grandeza na história universal, primeiro, por privilegiar a vivência em detrimento do discurso racional, segundo, por não igualar a ideia de bem à verdade, ou subordinar a estética à ética. Nietzsche afirma a tensão e seus efeitos como temas cruciais, ou como a “verdadeira meta” da investigação de *O nascimento da tragédia*, sendo o seu foco o “conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte ou, pelo menos, à compreensão intuitiva do mistério desta união”<sup>390</sup>. O gênio em Nietzsche é caracterizado pela união dos impulsos apolíneos e dionisíacos, do artista capaz de manifestar sua criação expressando e compreendendo tal tensão originária<sup>391</sup>. Mas conforme argumenta Crista Acampora, essa união será sempre uma junção *tensa* de opostos, um desejo permanente de ligar o que, de outro modo, buscaria a destruição de seu cônjuge”<sup>392</sup>, tendo em vista a necessidade que as duas forças têm de dominar.

No artigo “Da seriedade à leveza: uma análise de o nascimento da tragédia”, Ricardo Dalla Vecchia identifica as supostas três ideias principais dessa obra:

i) a explicação sobre a origem, composição e finalidade da arte trágica; ii) a denúncia da morte da arte trágica perpetrada por Eurípedes; iii) a tentativa de encontrar o renascimento da tragédia, ou da concepção trágica do mundo, em manifestações culturais da modernidade (música de Wagner, abalizada pela metafísica de Schopenhauer). A se julgar por suas principais ideias difícil seria enquadrá-la num assunto.<sup>393</sup>

Apesar de sintetizar e colaborar com o tema do trágico, reforçando a influência de Schopenhauer e Wagner, Vecchia ainda deixa entrever outro problema que compõe o cerne da obra: a “renúncia propositada e imperdoável ao efeito da

<sup>389</sup> BURNETT, H. **Para ler o nascimento da tragédia**, p. 38.

<sup>390</sup> NT, § 4, p. 39.

<sup>391</sup> Embora descreva o gênio em *O nascimento da tragédia* a partir de categorias schopenhauerianas, para Nietzsche, a ação do gênio localiza-se entre o duelo e a racionalidade contra instinto, e não como uma implicação apenas teorizada e/ou metafísica.

<sup>392</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 95.

<sup>393</sup> VECCHIA, R. B. Da seriedade à leveza: uma análise de o nascimento da tragédia. **Limiar**, v. 4, n. 8, 2º semestre 2017, p. 30.

tensão [Effect der Spannung]<sup>394</sup>. A morte do trágico concentra-se na perda da tensão provocada pela ciência e no excesso de razão, refletidos no prólogo da obra de Eurípides e consumados pelo otimismo socrático. Porém, antes de abordar o suicídio do trágico<sup>395</sup>, é preciso contextualizar no que consiste essa primeira tensão perpetuada entre os antigos. Para o resgate do trágico e a renovação da cultura convém voltar-se à ideia de conflito e suas medidas anteriores à tendência dialética, o agonismo, como o próprio autor sugere na seção 21, da obra primogênita:

O povo dos mistérios trágicos é o que trava as batalhas contra os persas e, por sua vez, o povo que conduziu aquela guerra tem a tragédia como necessária beberagem curativa. Quem iria presumir que precisamente neste povo, depois que ao longo de várias gerações fora agitado até o cerne pelas mais fortes convulsões de demônio dionisíaco, ocorreria uma efusão tão uniforme e vigorosa do mais simples sentimento político, dos instintos naturais da pátria, do mais primitivo e varonil prazer do combate?<sup>396</sup>

Em nome de uma aproximação do trágico para a renovação da cultura e da arte moderna, Nietzsche traça o conflito, ou o *agōn*, entre os deuses Apolo e Dionísio como *locus* de uma série de estruturas: sonho e embriaguez<sup>397</sup>; escultura *versus* música; palavra e som; restrição *versus* excesso; individualização *versus* unidade (perda de si). Conflitos perpétuos e precários que teriam suas reconciliações periódicas, “incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nela a luta”<sup>398</sup>, como uma espécie de Teogonia que teria seu reflexo na arte de Homero e Arquíloco. No primeiro, encontra-se a representação do artista apolíneo por excelência, imerso no mundo onírico da imagem e reflexo do mundo real; no segundo, o representante da lírica grega arcaica, o poeta de Paros, fundador da música dionisíaca, “inteiramente isento de imagens”<sup>399</sup>, que penetrou pela primeira vez, com sua arte, até o cerne do ser<sup>400</sup>. Essa reconciliação periódica entre as duas tendências antagônicas, apolínea e dionisíaca, elevou a tragédia à sua expressão máxima, antes de sua corrupção e enfraquecimento. Corrupção que

---

<sup>394</sup> NT, § 12, p. 79.

<sup>395</sup> “A tragédia sucumbiu de forma diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs, mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto, tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranquila morte” (NT, § 11, p. 70-71).

<sup>396</sup> NT, § 21, p. 123

<sup>397</sup> NT, § 1, p. 24.

<sup>398</sup> NT, § 1, p. 24.

<sup>399</sup> NT, § 5, p. 41.

<sup>400</sup> NT, § 5, p. 42.

teve duas fases: a primeira, na revisão euripidiana da tragédia, com a extinção do coro e a substituição da música por enredos longos e de construção dramática; a segunda, com o golpe do homem teórico, “do pensador racional, sobre o artista, o poeta”<sup>401</sup>, sob a influência do *daimon* socrático. Como saída, Nietzsche traz à cena uma série de tensões que se abrem não apenas i) entre as forças apolíneas e dionisíacas, mas entre ii) Dionísio e o “Eurípides socrático” e o iii) *Sócrates moribundo* e o *Sócrates artista [Künstlerischen Sokrates]*<sup>402</sup>, cujos conflitos devem ser contextualizados para que o problema do trágico seja compreendido.

Ao extrair da tragédia o elemento dionisíaco originário e imprimir sobre esse solo, inicialmente agonístico, uma arte, uma moral e uma visão do mundo não dionisíacas<sup>403</sup>, Eurípides afugenta<sup>404</sup> Dionísio dos palcos, inaugurando uma nova tragédia que extinguiu a tensão entre o par apolo-dionísio com a “renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão”<sup>405</sup>. O artista da corrupção do *agōn* antigo aproxima a tragédia do racional na busca de um terceiro elemento que o satisfaça enquanto vencedor frente aos poetas predecessores, fundando uma tragédia “cuja a suprema lei soa mais ou menos assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela a sentença socrática: ‘Só o sabedor é virtuoso’”<sup>406</sup>. Tomado pelo *daimon* socrático, Eurípides encerra a tragédia nas paredes da racionalidade, transformando o espírito trágico no drama dialético. Mas se Eurípides disputa com seus oponentes e com a tragédia de seu tempo, ele não deixa de promover um conflito com seus antecessores?

O atentado contra a tragédia e sua tensão originária são desencadeados pelo tipo de conflito e luta que Eurípides empreende contra seus antecessores: a disputa que visava o puro extermínio do outro. Na obra, Eurípides representa o antípoda do *agōn* clássico e da arte trágica por estar distante da manutenção da tensão, reconhecido na épica de Hesíodo e Homero ou nas poesias de Arquíloco e

---

<sup>401</sup> MACHADO, Roberto, Introdução. In. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**, p. 11.

<sup>402</sup> NT, § 14.

<sup>403</sup> NT, § 12, p. 76.

<sup>404</sup> NT, § 12, p. 76.

<sup>405</sup> “Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípides. Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer – isso um autor teatral moderno tacharia de renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão. De fato, sabe-se tudo o que vai ocorrer. Quem vai querer esperar que ocorra realmente?” (NT, § 12, p. 79).

<sup>406</sup> NT, § 12, p. 78.

Píndaro, ou na tensão produtiva entre os artistas trágicos como Sófocles e Ésquilo. Ele apresentará uma nova arte trágica ao prezar pelo inteligível, uma ação que expulsa o incompreensível, o erro e a imaginação com a inserção de longos prólogos descritivos. Para Nietzsche, sua arte é nova por criar oposições ainda inexistentes, especialmente entre a crença e a moral<sup>407</sup>, ou a dialética e a lírica.

Por consequência, a tragédia euripidiana torna-se a principal responsável pelo desaparecimento do trágico, pois a filosofia moderna e sua estética carregará a inspiração euripidiana e socrática, expressa na figura do homem teórico, sinônimo do alexandrino, “no fundo, um bibliotecário e um revisor, que está miseravelmente cego em consequência da poeira dos livros e dos erros de impressão”<sup>408</sup>. Em seu projeto de renovação cultural, Nietzsche aborda a possibilidade de reaproximação ao sentimento trágico no mundo moderno, se a linguagem que fora esquecida pelo homem teórico e sua cultura for revista, como o mito, a música e a tensão, o inconsciente e a intuição a partir do par apolo-dionísio, os opostos complementares que marcam a arte trágica do período ático e que ressurgem em determinadas manifestações culturais populares modernas, como no drama musical wagneriano<sup>409</sup> e sua *obra de arte total* [*Gesamtkunstwerk*]. Opondo Wagner a uma cultura acadêmica e cansada, o filósofo percebe no compositor a expressão viva de uma música que falaria pelo povo alemão, sendo o seu retrato<sup>410</sup> para encontrar a força necessária a fim de reformular a tragédia e a cultura moderna com seu drama musical perfeito:

Com a força descomunal da imagem, do conceito, do ensinamento ético, da excitação simpática, o apolíneo arrasta o homem para fora de sua auto-aniquilação orgiástica e o engana, passando por sobre a universalidade da ocorrência dionisíaca, a fim de levá-lo à ilusão de que ele vê uma única imagem no mundo, por exemplo, *Tristão e Isolda*, e que, *através da música*, apenas *há de vê-la* melhor e mais intimamente. O que não conseguirá a magia terapêutica de Apolo, se até dentro de nós pode suscitar a ilusão de que efetivamente os efeitos deste, de que a música, mesmo essencialmente, é a arte de representação para um conteúdo apolíneo?<sup>411</sup>

---

<sup>407</sup> NT, § 14, p. 87.

<sup>408</sup> NT, § 18, p. 106.

<sup>409</sup> A elaboração do *O nascimento da tragédia* foi fortemente influenciada pelo escrito *Beethoven*, de Wagner, de 1870. Durante sua juventude, Nietzsche acreditou que os projetos artísticos e as óperas de Wagner seriam capazes de produzir uma renovação da cultura do espírito *trágico* grego, criando a obra de arte total e a arte do futuro.

<sup>410</sup> BURNETT, Henry. **Para ler o nascimento da tragédia**, p. 48.

<sup>411</sup> NT, § 21, p. 125.

Wagner teria encontrado a medida entre a música e a fala com a harmonização dos instintos, pois “Desde os escritos de Zurique, passando por suas realizações dramaturgas como *O navio fantasma*, *Tannhäuser*, *Lohengrin*, *O anel de nibelungos*”, “a intenção é a mesma: recuperar o sentido da arte na modernidade”<sup>412</sup>, possibilitando a regeneração da humanidade. Nietzsche perceberá no amigo e compositor o distanciamento de uma tradição que perdia a sensibilidade para a excitação estética em nome da moral. Celebrando o inconsciente, o *pathos*, as tensões do trágico como formas de questionar a mera observação científica da arte, Nietzsche e Wagner passam a conduzir seu leitor e ouvinte diretamente aos efeitos da música com a pergunta pelo poder do ouvinte, em especial, o “ouvinte estético”. A finalidade era repensar a arte musical fora dos moldes operísticos do entretenimento, ou como uma mera “válvula de escape”, encontrando na potência da música e do mito a inspiração para a renovação moderna. Na definição de Dias, a ideia de cultura aparece na primeira obra de Nietzsche de duas formas:

a trágica pela certeza da indestrutibilidade da vida, e a socrática pelo amor ao saber. A primeira se manifesta através da música, a segunda se exprime pela palavra. Assim, qualquer cultura que assegure a preponderância da música é trágica, qualquer uma que dê à palavra prioridade é socrática. Na cultura moderna, na qual domina a palavra, o que prevalece são os ideais do homem teórico que, armado de conhecimentos poderosos, põe a vida a serviço da ciência. [...] Privilegiando o conhecimento em detrimento da arte, essa cultura socrática ou alexandrina desclassifica o dionísio e exige que ele se torne visível à razão, de forma que o trágico – a afirmação da existência – ceda lugar ao otimismo do saber e à febre de viver.<sup>413</sup>

Neste período, Nietzsche se mune conceitualmente da filosofia que expõe as tensões como cruciais à cultura, como a de Schopenhauer, que foi capaz de oferecer um pessimismo forte o suficiente para questionar o otimismo socrático e sua pretensa resolução dos problemas do ser a partir da razão, do belo e do bem universais. Para abordar os temas da cultura, arte, mito, linguagem e ciência, recorre à visão schopenhauriana que compreenderá a música e o mito interligadas e diretamente apreendidos pela intuição. De fato, esclarecer o fenômeno da cultura e sua renovação do trágico só seria possível se trouxéssemos à tona o excesso de razão como as marcas da desmesura patológica moderna, que toma apenas o partido da verdade, da consciência, dos universais e da moral, tornando novamente

---

<sup>412</sup> SILVA, Iracema M. M. G. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos**, p. 52.

<sup>413</sup> DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a música**. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 79.

impossível o jogo tensional e produtivo entre as oposições e seus efeitos. Na visão nietzschiana, faltava explorar e tensionar certos elementos esquecidos pela filosofia e seus ditames ocidentais, como o inconsciente, os impulsos, a intuição e os efeitos tensionais subjacentes ao fenômeno moral e à euforia da *Aufklärung* ocidental. Isso se evidencia na medida em que o “homem da arte” e o “homem da ciência” retornam ao palco (enquanto temas filosóficos) para encenar uma contradição sob as máscaras de uma tensão entre visões divergentes de mundo que habitam o mesmo espaço<sup>414</sup>.

Até o momento, vê-se que o objetivo da obra não era recontar, histórica e factualmente, a Grécia Antiga, ou subsumir por completo a concepção teórica de mundo, mas oferecer uma leitura filosófica da vida a partir do espírito do trágico, que seria composto pelas tensões entre a razão e a arte. Isso tornará *O nascimento* uma obra polêmica, por conter uma filosofia que retoma de maneira efetiva [*wirklich*] a arte, a cultura e a filosofia, considerando os princípios metafísicos segundo a História, e não o contrário. Em outros termos, Nietzsche conta a História dos feitos passados mediante uma releitura do presente, mas em nome do futuro. E isso só foi possível quando fez ressoar “um outro helenismo, oposto às interpretações cristãs e modernas da Grécia, apresentando uma concepção de saber e de mundo rival”<sup>415</sup>.

#### 4.1.1 O resgate dos efeitos tensionais da tragédia

Nietzsche afirma a tensão e seus efeitos como temas cruciais, ou como a “verdadeira meta” da investigação de *O nascimento da tragédia*, sendo o seu foco o “conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte ou, pelo menos, à compreensão intuitiva do mistério desta união”<sup>416</sup>. O gênio em Nietzsche é caracterizado pela união dos impulsos apolíneos e dionisíacos, do artista capaz de manifestar sua criação expressando e compreendendo tal tensão originária<sup>417</sup>. Mas conforme argumenta Crista Acampora, essa união será sempre uma junção *tensa* de

---

<sup>414</sup> VECCHIA, R. B. Da seriedade à leveza: uma análise de o nascimento da tragédia. *Limiar*, v. 4, n. 8, 2º semestre, 2017, p. 31.

<sup>415</sup> PINHEIRO, P. **Origem do Ocidente**: a antiguidade grega no jovem Nietzsche. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, p. 23.

<sup>416</sup> NT, § 4, p. 39.

<sup>417</sup> Embora descreva o gênio em *O nascimento da tragédia* a partir de categorias schopenhauerianas, para Nietzsche, a ação do gênio localiza-se entre o duelo e a racionalidade contra instinto, e não como uma implicação apenas teorizada e/ou metafísica.

opostos, um desejo permanente de ligar o que, de outro modo, buscaria a destruição de seu cônjuge<sup>418</sup>, tendo em vista a necessidade que as duas forças têm de dominar. Na obra, os mitos da história do trágico aparecem como retomada da ciência estética além da “intelecção lógica”<sup>419</sup>, vista no discurso platônico prefigurado por Sócrates, que afastou a arte do jogo agonístico grego entre os impulsos na valorização do drama dialético e seu movimento normativo entre ideias. Neste sentido, o histórico da arte grega, seus conflitos e tensões dão margem suficiente para Nietzsche repensar o fenômeno da cultura trágica na modernidade, pois:

o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira que a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.<sup>420</sup>

Segundo Nietzsche, essa *duplicidade* tensional entre a ilusão da beleza e o horror da existência teria proporcionado uma cultura produtiva e forte<sup>421</sup>. Desta forma, entender o problema do trágico e seu modo de conhecer e sentir a tragédia dependeria do projeto que recoloca a filologia clássica da época sob o crivo da filosofia, além de apontar a maior falha dos estetas modernos, filólogos e românticos dos séculos XVIII e XIX: a indisposição a um elemento imaginativo e inconsciente, o impulso dionisíaco<sup>422</sup> e a tensão criativa da arte. Restaria recuperar o conflito equilibrado entre a arte e a razão, o consciente e o inconsciente, sem perder de vistas suas oposições, tréguas e características fundamentais:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão [Anschauung] de que o desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses.<sup>423</sup>

Através da atuação incessante dos impulsos [*Trieben*] entre a verdade e a arte com que surge a *tragédia ática*, Nietzsche descreverá a origem da tragédia

---

<sup>418</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 95.

<sup>419</sup> NT, § 1, p. 24.

<sup>420</sup> NT, § 1, p. 24.

<sup>421</sup> NT, § 15.

<sup>422</sup> WEBER, J. F. A teoria nietzschiana da tragédia. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(1), 2007, p. 212.

<sup>423</sup> NT, § 1, p. 24.

antiga a partir da poesia lírica, pessimista por excelência, que teria como horizonte o herói que sofre no contraste tensional entre o mundo desejado e o mundo real. No entanto, para entender a tragédia e seus efeitos, é necessário rever sua primeira formação, a que acentuava o coro, o musicado, a imaginação e o inconsciente. Elementos descritos na obra em questão, na seção 7, quando Nietzsche descreve que originalmente a tragédia era só coro, nada mais que o coro; daí nos cabe ver esse drama trágico com nitidez a partir dessa tradição<sup>424</sup>.

No auge da cultura grega, os ditirambos teriam maior destaque, definindo-se como o canto coral de êxtase expresso por sátiros e faunos, personagens companheiros de Dionísio. No decorrer do tempo, os ditirambos perderam sua força, restando apenas as narrativas dramáticas que acompanhavam suas façanhas heroicas ganharam formas mais definidas, racionais e coreografadas, seguindo a tendência de racionalização da tragédia iniciada por Eurípides, responsável por legar a tal arte uma tendência dialética socrática de supervalorização da razão em detrimento dos instintos.

Mas ainda na seção 7, Nietzsche descreve o coro como marca do trágico e ápice do momento catártico musicado, sentimento tensional que estaria mais próximo ao dionisíaco, substituído pelo conceitual e imagético, em seus termos, apolíneo. Para o filósofo, o ápice da tragédia foi quando se isentou de “efetuar uma penosa retratação servil à realidade”<sup>425</sup>, ou seja, composta por ditirambos e em nome de Dionísio, o coro satírico da Grécia Antiga que arrancava o espectador de sua realidade civilizada, obrigações morais e individuais. De fato, com o coro se alcançava o estado *letárgico*<sup>426</sup>, a via de acesso direto às vivências do espectador que cede espaço a “um superpotente sentimento de unidade”<sup>427</sup>, responsável por libertar o homem grego momentaneamente de sua realidade, além de romper com as barreiras conscientes e os limites impostos pelo processo normativo e civilizatório. Assim, o homem heleno era “salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida”<sup>428</sup>.

Desta forma, para o resgate do trágico, Nietzsche revisa e tensiona profundamente o polo eliminado pela história da filosofia, da arte, da filologia e sua

---

<sup>424</sup> NT, § 7, p. 49.

<sup>425</sup> NT, § 7, p. 51.

<sup>426</sup> NT, § 7, p. 52.

<sup>427</sup> NT, § 7, p. 52.

<sup>428</sup> NT, §7, p. 52.

tendência racionalista: o espírito dionisíaco, a música e o coro satírico. Reviver o problema da tragédia seria o mesmo que potencializar a música e seus efeitos catárticos. Nietzsche dirige sua atenção ao coro e ao ouvinte, primeiro, por reconhecer o coro como a forma de elevar o ouvinte a uma experiência nada imitativa – pelo contrário, originária –, e segundo, por carregar em si o poder de transfigurar o homem e criar uma saída à tendência degenerada da inteligência. No auge do coro, o trágico não se resume a uma arte enquanto cópia do real e das ações e emoções morais, como julgará Platão na *República*, mas enquanto uma experiência artística originária e semelhante apenas a ela mesma. Com o retorno do sentimento do coro, o filósofo alemão pretende libertar o artista, ou o gênio, ao conceitualizar o ouvinte e sua experiência a partir do resgate da poesia e da música dos ditirambos como forma de renascimento do trágico. A originalidade nietzschiana estaria em opor-se a uma filosofia da arte cujo trágico deriva apenas do princípio da razão, da moral e do universal, expressos pelo impulso apolíneo.

Esse é o caso da Alemanha do período romântico e idealista entre os séculos XVIII e XIX, que mantinha afinidade com a Grécia clássica ao tomar Johann Winckelmann como uma grande referência, assim como Lessing, Goethe, Schiller e Schlegel, autores que vislumbravam o processo de afirmação do sujeito em meio a seu estranhamento, ruptura e formação [*Bildung*] frente à natureza. Winckelmann acreditava que a Antiguidade era capaz de fornecer um modelo mais saudável e harmônico entre o homem e a natureza, e que tal modelo deveria servir como exemplo para os modernos: “O único meio para nós de nos tornarmos grandes e, se isso é possível, inimitáveis é imitar os Antigos”<sup>429</sup>. Nas palavras de Schlegel, a Grécia Antiga se tornaria parte axial nas discussões estéticas, tanto que “Tudo o que é antigo é genial. A Antiguidade inteira é um gênio, o único que se pode chamar sem exagero de absolutamente grande, único e inatingível”<sup>430</sup>. Para Schiller, a unidade tão pretendida pela Alemanha era visível no ser grego, manifestado na síntese perfeita entre a ética e a estética e na harmonia entre o indivíduo e o todo. Na Grécia de outrora cada indivíduo encarnaria as potencialidades de toda a espécie, unificando e desenvolvendo o ser como um todo. A figura do homem grego seria contracultural, pois, “Que indivíduo moderno apresentar-se-ia para lutar, homem a

---

<sup>429</sup> WINCKELMANN, J. J. **Pensées sur l’imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture**. Paris: Aubier, 1990, p. 95.

<sup>430</sup> SCHLEGEL, F. **O Dialeto dos Fragmentos**. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 91.

homem, contra um ateniense pelo prêmio da humanidade?”<sup>431</sup>. Em contraste, achava-se a modernidade, marcada por sua natureza fragmentária e pouco desenvolvida em sua completude, tanto na esfera artística quanto científica e moral. A partir de tal chave de leitura, o que une tais estudos é a luta pela cultura e a busca pela perfeição moral como uma forma de se retirar da barbárie. Esse período é marcado por recepcionar uma ontologia da poética da concepção do trágico, expressa em *A poética* de Aristóteles. De acordo com Szondi:

A poética da época moderna baseia-se essencialmente na obra de Aristóteles; sua história é a história da recepção dessa obra. E tal história pode ser compreendida como adoção, ampliação e sistematização da *Poética*, ou até como compreensão equivocada ou como crítica.<sup>432</sup>

No entanto, para Nietzsche, ainda era necessário desconfiar desses lutadores e questionar se, de fato, conseguiram “arrombar aquela porta encantada que conduz à montanha mágica helênica”<sup>433</sup>, ou se ainda era preciso tensionar algumas posições presentes em *A Poética*. De acordo com Roberto Machado:

O Nascimento da tragédia, que se refere aos gregos como “nossos luminosos guias”, dá continuidade ao projeto de Winckelmann, Goethe e Schiller de pensar o que deve ser a obra de arte moderna a partir de uma reflexão sobre a arte grega. Como eles, o jovem Nietzsche também se sente um pensador que pode entender melhor sua época a partir do mundo grego. Mas há uma grande diferença entre ele e os pensadores que iniciaram a política cultural alemã de valorização da arte grega como modelo do que deve ser a arte moderna. [...] Nietzsche relacionará a serenidade apolínea com um aspecto mais profundo da Grécia, o dionisíaco, que não tinha sido pensado por eles.<sup>434</sup>

Mas, mesmo partindo de uma “revisão romântica” e idealista do trágico, junto a Schiller e sua experiência do ouvinte ou da concepção de *naïf*<sup>435</sup>, o ingênuo, ou do Uno-primordial schopenhauriano, Nietzsche não se limita à tradição. Para ele, a genuína arte nunca esteve tão distante da tragédia como na Alemanha de sua época, tendo em vista que a arte fora interpretada sob *um* ponto de vista essencialmente moral, centrado não na tensão máxima dos impulsos artísticos, mas

---

<sup>431</sup> SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 36.

<sup>432</sup> SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 23.

<sup>433</sup> NT, § 20, p. 122.

<sup>434</sup> MACHADO, Roberto. Introdução. In. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005., p. 11.

<sup>435</sup> NT, § 3, p. 35.

no triunfo do herói em sua perspectiva moralizante. Ao ouvinte, restaria encontrar na arte o modelo perfeito para sua educação e formação.

Insatisfeito com as respostas ao efeito do trágico na tradição romântica, Nietzsche inverte o papel da Grécia ática ao procurar os motivos que fizeram seu povo e cultura alcançar tanta grandeza e sublimidade, sobretudo ao perguntar pelas experiências que tornaram a cultura grega pré-socrática tão admirável. Para o autor, seria possível tratar de toda potência da tragédia distante da obsessão racionalista, ou seja, pelo viés do *pathos*, dos sentimentos, do agonal e competitivo: as próprias marcas dos gregos antigos, sendo a experiência trágica algo que se assenta na embriaguez dionisíaca do esquecimento de si e no reencontro do público com o espetáculo do homem na natureza, na tensão catártica de suas vivências. A questão é que, mesmo após longos tratados acerca da arte e do trágico, restaria ainda uma lacuna intacta acerca dos efeitos do trágico que não fora preenchida pelos estetas e suas investigações sobre *A Poética*, e que poderia ser contemplada pela catarse, um termo que ficou conhecido por Aristóteles e que retorna em *O nascimento* enquanto problema.

Na introdução à sua tradução de *A Poética*, Gerald Else<sup>436</sup> descreve-a como uma tentativa de responder a duas questões: o que é a poesia e o que ela pode proporcionar ao ser. A importância de Aristóteles para Nietzsche se refere, mais especificamente, à segunda questão, a dos efeitos da tragédia sobre seus espectadores. No § 22 de *O nascimento*, Nietzsche escreve:

Nunca, desde Aristóteles, foi dada, a propósito do efeito trágico, uma explicação da qual se pudessem inferir estados artísticos, uma atividade estética do ouvinte. Ora são a compaixão e o medo que devem ser impelidos por sérias ocorrências a uma descarga aliviadora, ora devemos sentir-nos exaltados e entusiasmados com a vitória dos bons e nobres princípios, com o sacrifício do herói no sentido de uma consideração moral do mundo; e com a mesma certeza com que acredito ser, para um número incontável de indivíduos, precisamente esse, e somente esse, o efeito da tragédia, com a mesma clareza se deduz daí que todos eles, juntos com os estetas que os interpretam, nada aprenderam da tragédia como suprema arte.<sup>437</sup>

Aristóteles seria o último a contemplar o trágico e seu efeito enquanto problema. Atitude que ultrapassa a visão platônica de desprezo da arte como simples mimese cedendo à tragédia novamente um papel importante entre as artes.

---

<sup>436</sup> ELSE, Gerald. In: ARISTOTLE. **Poetics**. Michigan: University of Michigan, 1970, p. 4.

<sup>437</sup> NT, §22, p. 129-130.

A primeira aproximação do sentimento provocado pela tragédia aparecerá no capítulo 6 de *A Poética*, em que Aristóteles define a tragédia da seguinte maneira:

E pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções.<sup>438</sup>

Na visão aristotélica, a arte trágica é capaz de envolver outros tipos de arte, incluindo o canto, o que a elevaria frente às demais. Além disso, deverá carregar em sua estrutura originária os ditirambos, a poesia cantada, tornando-se uma arte independente e de natureza própria:

Tendo surgido, portanto, no início, da improvisação – tanto a tragédia como a comédia, uma a partir dos autores de ditirambos, outra dos autores de cantos fálicos, cantos estes que têm aceitação, ainda hoje, em muitas cidades – a tragédia evoluiu pouco a pouco, ao mesmo tempo que se desenvolvia tudo o que lhe era inerente. Após sofrer muitas alterações, a tragédia estabilizou quando atingiu a sua natureza própria.

De modo geral, é no ato da improvisação, da criação e a partir dos ditirambos que Aristóteles localiza a tragédia e seus efeitos, partindo da tendência natural do homem e de sua tensão entre o temor e a compaixão. É exatamente por se interessar por essa tensão interna que Nietzsche resgata a visão aristotélica na seção 22. Para ele, foi por não saber lidar com o fenômeno da *kátharsis*, ou então, de buscar defini-la, que os estetas se afastaram dessa ameaça desconhecida:

Aquela descarga patológica, a katharsis de Aristóteles, que os filólogos não sabem se devem computar entre os fenômenos médicos ou morais, lembra um notável pressentimento de Goethe: “Sem um vivo interesse patológico”, disse ele, “jamais consegui tampouco tratar de uma situação trágica, preferindo por isso evitá-la a ir procurá-la”. Não terá sido talvez uma das vantagens dos Antigos que, entre eles, o mais alto grau do patético também fosse apenas um jogo estético, enquanto, entre nós, a verdade natural precisa cooperar a fim de produzir uma tal obra?<sup>439</sup>

O medo frente ao desconhecido acabou limitando o trágico a uma determinada forma e finalidade racional de busca pela verdade moral e universal. Em outros termos, ao não manejar a ideia de *pathos* e tudo aquilo que está além do

---

<sup>438</sup> **Poética**. Tradução, comentário e índice analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 205.

<sup>439</sup> NT, § 22, p. 130.

reino lógico, a arte acabou se resumindo a uma ferramenta de formação moral do homem. Restava interpretar essa experiência menos pelos ditames morais, e mais sobre o âmbito da tensão e seus efeitos ao homem.

Contudo, antes de aprofundar na leitura nietzschiana de Aristóteles e da catarse enquanto efeito tensional da tragédia, livre e anterior a uma moral fundamental, seria necessário analisar melhor a própria tensão que *O nascimento* gerou em sua época. Nesse primeiro período, Nietzsche estava disposto a confrontar a filologia e parte de sua primazia da palavra ao desconfiar “do tipo de pensamento expresso por ela e da consciência que lhe é devedora”<sup>440</sup>. Na obra, mais do que agir como um microscopista histórico-natural da linguagem<sup>441</sup>, o autor aposta na leitura que gera rivalidades intencionais com o cenário dos estetas românticos, filólogos contemporâneos e filósofos. Entre as mais conhecidas polêmicas, está a com Willamowitz-Möllendorf e sua resposta em forma de panfleto e em nome dos guardiões da academia alemã do século XIX, intitulada *Filologia do Futuro!* [Zukunftsphilologie!] (1872), uma alusão sarcástica à *Zukunftsmusik*, a “música do futuro” de Wagner. O jovem doutor<sup>442</sup> e paladino da filologia colocará os próprios argumentos de Nietzsche contra Nietzsche, dando continuidade a uma famosa *Philologenkrieg* que inicia em 1864-65 em Bonn, entre Otton Jahn e Ritschl, rivalidade que dividiu o mundo da filologia. Nietzsche, notoriamente, fica ao lado de Ritschl, enquanto Willamowitz toma o partido de Otton Jahn. Já ao início do referido panfleto, o leitor depara-se com as seguintes afirmações:

o aspecto mais chocante do livro diz respeito ao seu tom e à sua orientação. O senhor Nietzsche não se apresenta como um pesquisador científico: sua sabedoria, conseguida por via da intuição, é exposta ora no estilo de um pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com o dos jornalistas “escravos da folha do dia”.<sup>443</sup>

Além de ser acusado de distorcer os fatos históricos, de interpretar erroneamente Eurípides, de desconsiderar a ciência da palavra com citações pouco fidedignas acerca dos mitos – que indicariam a falta de consistência das teses – o

<sup>440</sup> PINHEIRO, P. Prefácio. In. **Origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche**, p. 43.

<sup>441</sup> NT, § 20, p. 119.

<sup>442</sup> Willamowitz-Möllendorf assina o texto, dando ênfase a seu grau de doutor: “no entanto, Nietzsche, que havia obtido seu doutorado aos 24 anos de uma forma excepcional, se autodefinia como ‘professor ordinário’” (ROHDE, Luis de Santiago Guervós de *et al. Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*. Málaga: Editorial Librería Ágora, 1994, p. 21).

<sup>443</sup> WILAMOWITZ-MÖLLENDORF *apud* MACHADO: **Nietzsche e a polémica sobre o Nascimento da tragédia**, 2005, p. 56.

também filho de *Pforta* não suporta o fato de a obra examinar a origem da tragédia sem conceder a Aristóteles sua devida importância:

Evidentemente, Aristóteles e Lessing não entenderam o drama. O senhor Nietzsche entendeu. Ao senhor Nietzsche “foi concedida uma visão tão estranha e singular do mundo helênico que toda a orgulhosa ciência de nossos helenistas clássicos necessariamente lhe pareceria ter-se alimentado até agora < isto é, até o senhor Nietzsche > só de jogos de sombras e de superficialidades” (§16).<sup>444</sup>

O que Willamowitz desconsidera é o fato de que Nietzsche direciona seu leitor a outro tipo de pensamento acerca do trágico, escrevendo em nome do resgate de um mundo antigo em sua visão tensional, e não mais de uma réplica da Antiguidade aos moldes da historiografia culta<sup>445</sup>. De acordo com Ernani Chaves:

É como se Willamowitz perguntasse se era possível escrever um livro sobre o “nascimento da tragédia” sem levar em consideração a Poética aristotélica. Era-lhe igualmente incompreensível que Nietzsche pudesse afirmar que nem Aristóteles, nem Lessing, compreenderam a tragédia e, mais ainda, ousasse atribuir a si próprio uma compreensão original e mais acertada da mesma.

Nietzsche revisa a tendência histórico-moderna não para tornar menos evidente Aristóteles, menos ainda pelo fato de desconsiderar a análise da tragédia contida em *A Poética*, mas por tensionar certos pontos esquecidos pelos intérpretes do Estagira, que teria se aproximado mais do que todos os seus sucessores dos efeitos do trágico, ao descrever o conceito de catarse e apresentá-la como uma forma de descarga tensional desprovida de *télos* consciente e moral.

Ernani Chaves<sup>446</sup> e Lucas Crescenzi trazem importantes contribuições acerca do tema entre Nietzsche e Aristóteles, lembrando a forte influência dos intérpretes Gustav Teichmüller, Jacob Bernays e Paul Graf Yorck von Wartenburg na época de *O Nascimento da tragédia*. Com referências ao levantamento de Lucas Crescenzi e Thomas H. Brobjer sobre as obras recorridas pelo filósofo entre os anos de escrita de *O nascimento da tragédia*, o acervo de Nietzsche contava com a obra de 1857: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der*

---

<sup>444</sup> WILAMOWITZ-MÖLLENDORF *apud* MACHADO: **Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da tragédia**, 2005, p. 57.

<sup>445</sup> NT, § 20, p. 119.

<sup>446</sup> CHAVES, E. Filosofia e Filologia, Tragédia e Catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche. **Revista AISTHE**, vol. VI, n. 9, 2012.

*Tragödie*, de Jacob Bernays<sup>447</sup>. No mesmo período, o filósofo recorreu ao segundo volume das pesquisas aristotélicas, intitulado “A filosofia aristotélica da arte” (também publicado em 1869) de Teichmüller<sup>448</sup>. Chaves, em seu artigo “Filosofia e Filologia, Tragédia e Catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche”, oferece um panorama das interpretações aristotélicas do século XVIII, que tinham como célebre a interpretação de Gotthold Ephraim Lessing e sua leitura da catarse enquanto processo de transformação das afecções passionais em disposições virtuosas. Em outros termos, assim como as virtudes, as paixões apresentavam dois extremos para Lessing, sendo a arte trágica a atividade capaz de purificar os extremos e de alcançar a virtude ou a mediania. O *télos* da arte trágica se resumiria, portanto, na purificação das paixões. Contrário a Lessing, Nietzsche volta-se à leitura do filólogo Jacob Bernays (1824-1881) e à sua nova interpretação da catarse, que ficou conhecida como psicopatológica<sup>449</sup> ao ultrapassar o âmbito puramente moral do termo com o resgate do sentido grego da palavra e sua raiz médica e religiosa. Segundo Bernays, o sentido de catarse em Aristóteles envolve o efeito moral da descarga tensional, descrevendo o desenvolvimento do espírito grego como a progressiva tensão entre a consciência de si e a consciência do divino, como nos rituais báquicos. Com isso, Bernays reinterpreta a tragédia em Aristóteles, em termos de:

gênero poético [...] que, ao mesmo tempo, mantinha e enobrecia o êxtase báquico originário nos estados sociais intermediários alterados, na medida em que eles substituem o lugar do delírio entusiasmado sem objeto, por uma representação do destino do homem e do mundo ligada a uma excitação, no êxtase, de afetos humanos universais.<sup>450</sup>

Essa afirmação só se torna evidente quando acompanhada da leitura do capítulo 7 do livro VIII de *A Política*<sup>451</sup>, quando Aristóteles delega três funções distintas à *mousiké* – educação, entretenimento e entretenimento educativo –,

---

<sup>447</sup> BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography**. Illinois: University of Illinois, 2008, p. 51.

<sup>448</sup> CHAVES, E. Filosofia e Filologia, Tragédia e Catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche. **Revista AISTHE**, vol. VI, n. 9, 2012, p. 12.

<sup>449</sup> CHAVES, E. Filosofia e Filologia, Tragédia e Catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche. **Revista AISTHE**, vol. VI, n. 9, 2012, p. 12.

<sup>450</sup> BERNAYS *apud* CRESCENZI. In. Filologia e classicismo alemão. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, p. 394..

<sup>451</sup> ARISTÓTELES. **A Política**, 1342 a1011.

comentando os possíveis efeitos das melodias catárticas nas pessoas, a saber: o entretenimento intelectual/educativo, o relaxamento e a recreação:

Já aceitamos a classificação das melodias feita por alguns filósofos, ou seja, melodias de efeito moral, de efeitos práticos e inspiradoras de entusiasmo, distribuindo as várias harmonias entre estas classes de melodias como sendo naturalmente afins a uma delas, *diremos que o emprego da música não se limita a uma única espécie de utilidade, e que, ao contrário deve haver muitas*. Com efeito, ela pode servir à educação e à catarse – no momento usamos o termo “catarse” sem maiores explicações, mas voltaremos a discutir mais claramente o significado que lhe atribuímos [...]. É evidente que devemos usar todas as harmonias, sem todavia empregá-las de maneira idêntica, e sim recorrendo às de efeito moral para fins educativos e às de efeitos *práticos e inspiradoras de entusiasmo para audição quando executadas por outros*. Esta predisposição a ser afetado pela música, tão intensa em certas pessoas, existe em todas elas, e só difere para menos ou para mais – por exemplo, a piedade, o temor e também o entusiasmo são manifestações dela; de fato, algumas pessoas são muito susceptíveis a estas formas de emoção, e sob a influência da música sacra vemo-las, quando ouvem melodias que lhes *excitam* a alma, lançadas num estado semelhante ao dos doentes que encontram um remédio capaz de livrá-los de seus males; a mesma sensação devem experimentar as pessoas sob influência da piedade e do temor e as outras pessoas emotivas em geral, na proporção em que elas são susceptíveis a tais emoções, e todas devem passar por uma catarse e ter uma sensação agradável de alívio; da mesma forma as melodias catárticas proporcionam um sentimento de prazer sadio aos homens.<sup>452</sup>

Na extensa e necessária citação, Aristóteles apresenta a ideia de catarse além da agenda da ética das virtudes ou dos imperativos com pretensão de validade universal. Ele parece compreender o papel fundamental da arte trágica e a sensibilidade que habilita o público a reconhecer os efeitos tensionais do trágico como um momento que elimina a consciência e a adormece por um breve tempo, como na tensão entre o esquecer e o lembrar, entre estar acordado e desperto, sendo uma forma de recuperação médica e de alívio com o esquecimento de si. Na concepção aristotélica, a tragédia levaria o homem a um estado de purificação das paixões, reconhecendo tanto a sua melhor, quanto a pior parte. Essa disposição à catarse é uma experiência única e singular que independe do princípio de racionalidade por estar localizada na predisposição corporal e das vivências. Desde Aristóteles, faltaria uma explicação a respeito do efeito trágico no ponto em que pretende inferir uma atividade estética do ouvinte, mais precisamente, da *katharsis* como tensão inconsciente e de experiência intuitivamente mais próxima da música,

---

<sup>452</sup> ARISTÓTELES. *A Política*, 1342b-530 - grifo nosso.

que ressoa na flauta de Dionísio e traz novamente o artista e o ouvinte como elementos criativos, e não apenas teóricos e instrumentais de uma formação moral.

Essa recepção atípica no parágrafo 22 acerca de Aristóteles transparece a atmosfera tensional que Nietzsche pretende despertar em sua primeira obra ao lidar com sutilezas que permeiam os conflitos com determinadas teorias, pois, se ele reconhece Aristóteles como o primeiro a descrever a tragédia em termos filosóficos, com o tema da catarse, discordará do Estagira em sua avaliação do trágico em *O nascimento* em, no mínimo, três pontos principais: i) que Eurípides seria o poeta mais trágico entre os demais<sup>453</sup>, ii) sobre a importância do *logos* ao tratar da arte, iii) e a grandeza da tragédia encontrar-se diretamente ligada à razão.

\*\*\*

É como se o filósofo alemão preservasse sempre uma aproximação e uma distância com determinados agonistas, conservando o conflito e a tensão de forma interna e externa ao texto, ou seja, contra seus interlocutores e suas hipóteses. Ainda é necessário observar mais a fundo outros distanciamentos e aproximações apresentados ao longo da obra, como a compreensão do problema do trágico na visão schopenhauriana, sua influência e dissonância em *O nascimento da tragédia*.

#### 4.2 SCHOPENHAUER: RESIGNAÇÃO E TENSÃO

Mas se o assunto é a concepção de conflito, dor e tensão nos primeiros escritos do filósofo, entendê-la só será possível na medida em que determinados conceitos da filosofia schopenhaueriana forem apresentados, tendo em vista que, em *O Nascimento da tragédia*, há uma tensão inegável entre a Vontade, ou Uno primordial [*Ur-Eine*]<sup>454</sup> (correspondente à figura de Dionísio e sua ideia de dissolução), e o mundo ilusório dos fenômenos (a “bela aparência” de Apolo e seu princípio de individuação). Tensão que direciona o capítulo a alguns princípios da filosofia de Schopenhauer.

---

<sup>453</sup> ARISTÓTELES. **A Poética**, 1453a, 29, p. 62.

<sup>454</sup> A ideia de Uno-primordial aparecerá apenas uma vez, na seção 4 de *O nascimento da tragédia*, e não será o foco desta pesquisa. Para a compreensão do tema tensão e o Ur-Eins, cf.: ARALDI, Clademir Luís: As criações do gênio - Ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana. **Kriterion**, v. 50, n. 119, junho 2009, p. 155-136.

Primeiramente, é necessário lembrar que haveria uma cisão no mundo entre o sujeito e o objeto na concepção schopenhaueriana, mas que essas noções só fazem sentido quando compreendidas de maneira correlata. Essa afirmação abre espaço a duas abordagens centrais: i) de que a essência do mundo teria semelhança à coisa-em-si, e ii) que o fenômeno seria a manifestação do objeto de forma cognoscente, ou, na linguagem schopenhaueriana, a objetificação da vontade. O fato é que a vontade é livre e primordial, enquanto a representação tem sua dependência vinculada à vontade, estando subordinada e condicionada a ela. Neste sentido, a vontade é definida como pano de fundo do fenômeno, um impulso cego e indeterminado e de impossível acesso pela razão, atravessando todos os homens e entes, desde a matéria inorgânica até a mais individualizada, porém, tendo suas manifestações objetivadas em graus maiores no homem.

A razão perde sua primazia com Schopenhauer, o que torna sua tese ainda mais admirável para Nietzsche em sua primeira batalha contra o domínio teórico da ciência sobre a arte. No parágrafo 33, Primeiro Tomo, livro terceiro de *O mundo como vontade e como representação*, consagrado especialmente à consideração das artes<sup>455</sup>, Schopenhauer afirma:

O conhecimento em geral pertence ele mesmo à objetivação da Vontade em seu grau mais elevado, e que a sensibilidade, os nervos e o cérebro são, tanto quanto as outras partes do ser orgânico, expressões da Vontade nesse grau de sua objetividade. Por conseguinte, as representações que por eles surgem também estão destinadas ao serviço da Vontade como um meio para alcançamento dos seus agora complexos fins e conservação de um ser com múltiplas necessidades. Portanto, originariamente e conforme sua natureza, o conhecimento está por inteiro a serviço da Vontade.<sup>456</sup>

Para Schopenhauer, existiria uma hierarquia em que a vontade estaria em primeiro, a Ideia da vontade, em segundo, e o fenômeno, em terceiro. Aqui, surge uma das questões mais especulativas acerca da vontade em Schopenhauer: se a vontade pode ser conhecida por meio da arte, ou se o seu acesso seria possível apenas em partes, mais precisamente, por intermédio da música, o que oferece uma Ideia da vontade? A vontade nunca pode ser conhecida, suprimida por inteiro, ou satisfeita, e é nessa esteira que estaria a posição de Nietzsche em seu primeiro escrito quando diante de uma vontade que só pode ser confortada provisoriamente.

---

<sup>455</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 52. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 338.

<sup>456</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 33, p. 243-244.

Isso fará com que ambos recorram aos gregos helenos e à cultura de um povo que soube inscrever o horror da existência na arte.

Mas antes de tudo, é necessário entender que, em Schopenhauer, o que torna a vontade cruel e temida é o fato de ela sempre levar a outra vontade. Como consequência, o homem tende ao sofrimento: “*Alles Leben leiden ist*”, graças a essa busca constante por satisfação, pois toda vida é sofrimento, como afirmará em *O mundo como vontade e como representação* § 56, um sofrimento intrínseco que deve ser evitado com a supressão da vontade no exercício da suspensão momentânea dos desejos, a ascese. Uma das formas de supressão da vontade será a contemplação estética com a poesia, a linguagem musicada que serviria como “manifestação da Ideia correspondente ao grau mais elevado de objetividade da Vontade”<sup>457</sup>. Seria ela a comunicação mais poderosa do que a linguagem convencional por ser independente da verdade, como um recurso desprovido de qualquer mediação, ou uma linguagem universal que ameniza as tensões e o sofrimento humano. “Ela é, enfim, uma cópia da *vontade mesma*, ao contrário das demais artes, que são cópias das *ideias*”<sup>458</sup>, existindo mesmo sem as outras artes.

Nesta esteira, a vida humana só encontra sentido na medida em que o homem se afasta da vontade e do sofrimento de estar em pleno conflito e em função da satisfação de suas vontades. Schopenhauer sugere ao homem que evite os desejos e as tensões, pendendo mais ao tédio do que ao sofrimento, ou, em outros termos, à subordinação do que a tensão, à ascese do que a maximização das vontades<sup>459</sup>.

Quanto à tragédia, Schopenhauer a reconhece como o ápice da arte poética, “tanto no que se refere à grandeza do seu efeito quanto à dificuldade da sua realização, deve-se ver a tragédia; e de fato ela assim foi reconhecida”<sup>460</sup>. Por outro lado, é ela quem mais expõe o conflito entre o lado horrível e a miséria humana,

---

<sup>457</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, § 51, p.322.

<sup>458</sup> PAULA, W. A. Nietzsche, Sócrates e a noção de “vontade” em O nascimento da tragédia. Revista **Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 2, n. 1, p. 98.

<sup>459</sup> “Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, // isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio” (SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, § 57, p. 401 - 402).

<sup>460</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, § 51, p. 333.

mostrando o que o *véu de Maia* tenta esconder: a face terrível que expõe a tensão essencial do ser. A arte trágica seria a pura manifestação do desdobramento de si contra si, um conflito em terrível magnitude<sup>461</sup> que corresponde à vida, a expressão da Vontade que interpela a todos que, além de ser a manifestação de um ódio, ou “do conflito da Vontade consigo mesma, que, aqui [na encenação do trágico], desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante”<sup>462</sup>.

Já no parágrafo 52 de *O mundo I*, Schopenhauer descreve a finalidade da tragédia:

Assim, vemos ao fim da tragédia os mais nobres, após longa luta e sofrimento, desistirem dos alvos até então perseguidos veementemente, e, para sempre, abdicam de todos os gozos da vida, ou desta se livram com alegria, como fez o príncipe constante de Calderon, ou a Gretchen no Fausto, ou Hamlet, a quem Horácio gostaria de seguir voluntariamente, porém aquele pede que permaneça e respire por mais algum tempo neste ingrato mundo de dores, a fim de esclarecer o destino de Hamlet e zelar por sua memória. Do mesmo modo a donzela de Orleans e a noiva de Messina. Todas morrem purificados pelo sofrimento, ou seja, após a Vontade de vida já ter antes neles morrido. A palavra final no Maomé de Voltaire expressa isso literalmente, quando a agonizante Palmira diz a Maomé: "O mundo é para tiranos, vive!" - Por sua vez, a exigência da chamada justiça poética baseia-se sobre o desconhecimento total da essência da tragédia, em verdade desconhecimento da essência do mundo. Da maneira mais gritante percebe-se essa inépcia literária nas críticas obtusas, coerente com sua ingenuidade, que o Dr. Samuel Johnson dirige a peças isoladas de Shakespeare, censurando a sua licenciosidade: qual fato levou as Ofélias, as Desdêmonas, as Cordélias a serem culpáveis? - Só a visão de mundo rasa, otimista, racional-protestante, ou, melhor dizendo, judaica, fará a exigência de justiça poética para, com a satisfação desta, encontrar a sua própria. O sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma.<sup>463</sup>

O caráter, ou o *télos* da tragédia, seria em Schopenhauer a redenção frente ao sofrimento de existir, como um mecanismo de expiação que se expressa no herói quando desiste de sua finalidade e se entrega ao destino por um conflito interno entre a vontade universal e a interna. De modo geral, o discurso do filósofo com relação à tragédia acentua a dissolução do véu da aparência, ao mesmo tempo que cumpre a função de resignação provisória frente ao sofrimento.

Após essa chave de leitura, alguns pontos evidenciam a influência schopenhaueriana em *O Nascimento da tragédia*, como a força da arte, a afirmação

---

<sup>461</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, § 52, p. 334.

<sup>462</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, § 51, p. 333.

<sup>463</sup> SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, I 299, p. 333-334.

da música como autêntica Ideia de mundo<sup>464</sup>, além da concepção de tensão e conflito que sustentariam a ordem geral do mundo, estando as vontades sempre entre ambos. Contudo, Nietzsche se distancia de qualquer concepção de resignação, desconsiderando a música e a arte em si como provisórias formas fenomênicas de amenizar a tensão e o sofrimento causados pelos conflitos internos e externos que regem as ações humanas. Isso porque a filosofia nietzschiana celebrará a vida fenomenal<sup>465</sup> conflitiva e tensional com a plena convicção de que as ilusões, as verdades provisórias e os mitos trágicos tornariam a vida possível, na medida em que abre espaço à pluralidade e rompe com a unidade e a uniformidade. Para tanto, trará à cena o povo heleno e sua natureza trágica e afirmativa, tanto na felicidade quanto na dor; um povo que assumia a vida como permeada e construída exatamente por disputas. O que importa, na visão nietzschiana, é que a vida plena e grandiosa se encontraria entre os modelos e exemplos daqueles que assumiam suas contradições e ímpetos tensionais. A pergunta de Nietzsche, em sua primeira filosofia, está longe de querer amenizar os conflitos, pois anseia encontrar, no conflito e na forma grega de competição, mais precisamente, no *agōn* e na arte trágica, os exemplos e as formas mais afirmativas de construir valores eminentes.

Neste sentido, o modelo de arte homérica terá um papel central na discussão, ao espelhar como é possível evitar um gasto de energias na busca por qualquer conciliação ou semelhança existente entre as respostas aos comportamentos vitais – como se observa na filosofia moderna – mas na busca pela criação, simbolização e intensificação das tensões, em nome de uma cultura mais criativa e inspiradora.

Ao contrário do Uno-primordial de Schopenhauer, o Uno-primordial nietzschiano aparece em seu contexto na medida em que o filósofo assume a vida como plena de contradições<sup>466</sup>, levando em conta o fato de que não haveria divisão entre *shein* e *sein*, e sim, uma tensão entre o contraditório, o próprio pai de todas as coisas<sup>467</sup>. Em fragmentos póstumos redigidos no mesmo período, Nietzsche acentuará: “Não há nada em nós que se possa reconduzir ao Uno-primordial. A

---

<sup>464</sup> NT, § 21, p. 126.

<sup>465</sup> BARRETO, A. C. G. Sobre o “conceito” de vida no Nascimento da Tragédia. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, v. 4, n. 2, 2011, p. 30.

<sup>466</sup> NT, § 4, p. 36.

<sup>467</sup> NT, § 4, p. 37.

vontade é a forma mais universal do fenômeno, a alternância entre dor e prazer”<sup>468</sup>, afinal, “A projeção da aparência constitui o processo artístico primordial. Tudo o que vive, vive na aparência. A vontade faz parte da aparência. [...] A vontade já é uma forma de aparência: por esse motivo, a música ainda é arte da aparência”. Desta forma, “O imergir-se completamente na aparência é o objetivo supremo da existência: lá embaixo, onde a dor e a contradição não parecem existir”<sup>469</sup>.

Deste modo, se a ideia de arte e a metafísica do artista norteiam a primeira filosofia de Nietzsche, não será pela busca de um fundamento moral, ou como afastamento provisório da existência em busca de elevação, santidade, incorpórea espiritualização ou misericórdia, já que sua referência para a reformulação da arte trágica é o mundo heleno. O homem antigo e sua arte, possíveis modelos para a renovação da cultura moderna, não deixam espaço para a ascese, apenas para uma opulenta e triunfante existência. O fato é que a arte trágica é aquela que emparelha<sup>470</sup> provisoriamente o apolíneo e o dionisíaco e alinha, à sua demanda, uma força unificadora da cultura, fornecendo o centro que limita e organiza as forças em oposição.

Nesta mesma direção, o homem recuperaria seu valor ao alargar sua visão, contemplando-se enquanto obra de arte e vendo-se, ao mesmo tempo, como criatura e criador, dotado de vontades. Algo que foi possível entre os gregos por terem criado seus deuses e o Olímpio, seus míticos exemplares, desviando provisoriamente do horror e da barbárie. É com o auxílio da saga de Prometeu, de Édipo e das Orestes, de um mundo que intermediou<sup>471</sup> o mito e a tragédia, que os gregos helenos se voltaram não somente à luta e à destruição, mas também à conciliação provisória. O que Nietzsche observa é a aproximação dos gregos com os deuses, os heróis para a construção de sua cultura, sem valorizar os mitos pelos preceitos morais que transmitiam, e nem pelo seu lamento em nome da redenção, mas pelo triunfo de uma vida digna de ser desejada. Aspecto que contraria a vida moderna, criando, assim, deuses para se redimir, punir, comparar e valorizar feitos.

---

<sup>468</sup> NF/FP 7[165], KSA 7.202.

<sup>469</sup> NF/FP 7[167], KSA 7.202 e 7[172], KSA 7.205-6.

<sup>470</sup> NT, §1.

<sup>471</sup> NT, § 3, p. 34.

A tragédia é o resultado de um mito, mais precisamente do mito de uma tensão que se transfigurou e justificou a existência dos antigos<sup>472</sup>.

Para refletir acerca dessa tensão agonística complementar que habita o cerne da Grécia Antiga pré-socrática, é necessário observar o elemento externo que enfraqueceu a tensão e o conflito grego entre o apolíneo e o dionisíaco: o otimismo teórico socrático<sup>473</sup>, e seu potencial de interromper o movimento tensional impondo doses de racionalismo excessivo. Para Nietzsche, é com o retorno das imagens que expressam a dialética e o otimismo teórico, Sócrates e Eurípides, promovendo, assim, um conflito entre suas “oposições complementares”, seria possível resgatar elementos importantes e esquecidos pela tradição filosófica: a tensão essencial e a autocrítica filosófica.

#### 4.3 EM DIREÇÃO A UM SÓCRATES QUE FAZ MÚSICA

De acordo com Nietzsche, Eurípides foi o primeiro a encarnar a estética racionalista socrática, tendência que teria surgido antes mesmo do Sócrates<sup>474</sup> histórico. Diante da poesia de Ésquilo e Sófocles, o poeta fez sua reavaliação dos elementos musicais, fundando sua arte na relação entre princípios e valores ao se sentir inseguro frente à própria “raiz do desfrute e criação”<sup>475</sup>. Ao poeta, restaria recorrer à tendência antidionisíaca<sup>476</sup> e iniciar a era do otimismo socrático, momento em que a tragédia deixa de expressar seus efeitos pelo mistério e sofrimento frente ao desconhecido e passa a ser substituída pelo que é compreensível, o racional e o consciente. Por consequência, o indiscernível começa a ser condenado para que a virtude tome o centro do drama, estabelecendo a dinâmica da recompensa e da punição com um *deus ex machina*<sup>477</sup>, o juiz que entrava em cena na tragédia euripídiana, afirmando a tragédia como uma função

---

<sup>472</sup> NT, § 5, p. 44.

<sup>473</sup> NT, § 15.

<sup>474</sup> “Eurípides foi, em certo sentido, apenas a máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates” (NT, § 12, p. 73). No § 14, Nietzsche escreve: “Se temos de aceitar mesmo uma tendência antidionisíaca atuante antes de Sócrates, que só com ele ganha uma expressão inauditamente grandiosa, nem por isso devemos recuar assustados diante da questão do saber para onde aponta um fenômeno como o de Sócrates” (NT, § 14, p. 88).

<sup>475</sup> NT, § 11, p. 79.

<sup>476</sup> NT, § 12, p. 78.

<sup>477</sup> NT, § 12, 14, 17 e 18.

formativa e de caráter resolutivo, “a fim de salvaguardar perante o público o futuro do seu herói”, ou o futuro da sua tragédia<sup>478</sup>. A nova tragédia moral e dialética toma o lugar do conflito e da tensão produtiva, baseando-se no mantra socrático em que a “virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”<sup>479</sup>.

A partir desse momento, a desagradável exatidão conscienciosa<sup>480</sup> torna-se a essência do trágico, invertendo os padrões não só estéticos, mas também epistemológicos da Grécia antiga, como uma espécie de inversão do *agōn* grego que irrompe no suicídio do espírito trágico<sup>481</sup>, quando “o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível” para que, não consciente, passe necessariamente pelo crivo do “habitual *deus ex machina*”<sup>482</sup>. Na compreensão do tema da tensão, em *O Nascimento da tragédia*, é importante analisar como se apresenta a racionalização do trágico nessa espécie de inversão dos padrões originários da tragédia. A questão é como Nietzsche via a competição entre os gregos antigos como fundamentalmente orientada à exterioridade, como no caso da arte trágica e sua disputa entre os poetas no ápice da tragédia ática, e de que forma Eurípides será o primeiro a inverter as virtudes trágicas à interiorização da concepção de disputa, a partir da imposição da razão. Quando Eurípides tenta corrigir a arte com o otimismo da razão, “acompanhado de Sócrates”<sup>483</sup>, ambos entram para a história com seu ar de menosprezo e superioridade, como precursores de uma cultura, moral e arte totalmente distintas<sup>484</sup>, modificando a disputa agonística em dois aspectos: rebaixando o adversário e interiorizando a disputa cultural e filosófica que, a partir desse momento, será contra as paixões, as vontades, os instintos e o ilógico. O que antes era baseado na circulação de poder e na criação de valores públicos a partir de disputas em todos os âmbitos, agora será interiorizado. Pois Sócrates e Eurípides disputam, porém, contra uma parte de si, contra seus *daimons* e o medo de

---

<sup>478</sup> NT, § 12, p. 80.

<sup>479</sup> NT, § 12, p. 78.

<sup>480</sup> NT, § 11, p. 71.

<sup>481</sup> NT, § 11, p. 69-70.

<sup>482</sup> NT, § 14, p. 87.

<sup>483</sup> “Que Sócrates estivesse estreitamente relacionado à tendência de Eurípides, foi algo que não escapou a seus contemporâneos, na Antiguidade; e a expressão mais eloquente dessa percepção feliz é aquela lenda circulante em Atenas, segundo a qual Sócrates costumava ajudar Eurípides em seu poetas” (NT, § 13, p. 81).

<sup>484</sup> NT, §13, p. 82.

sucumbir à vontade, e não contra os outros como no *agōn* dos tempos homéricos, em que disputa ocorria em todos os âmbitos e em nome da comunidade.

Sócrates e Eurípides substituem o *agōn* público e reconhecido pelos gregos do período pré-socrático em nome da disputa dialética em que o discernimento, a lógica e a razão predominam. Mais do que assassinar seus predecessores, apareceram como os responsáveis pelo suicídio do que era amplamente visto como uma das maiores conquistas artísticas da Antiguidade ao afugentarem Dionísio e transmutarem Apolo com a imposição racional.

Ao reproduzir e comparar a tragédia de Eurípides ou a filosofia de Sócrates, Nietzsche observa suas teorias e feitos artísticos historicamente. A partir da seção 11 de *O Nascimento*, ele parece i) repensar o tipo de tensão que Eurípides e Sócrates inauguram com a tendência dialética, ii) ao questionar se ela permanecerá em nome da renovação da arte e da filosofia, ou se será a plena interrupção e corrupção da disputa, com o extermínio do jogo tensional produtivo do mundo grego; iii) mas, acima de tudo, ver como Sócrates e Eurípides serão expostos por ele de maneira ambivalente, apresentando suas figuras antípodas como complementares, como no caso do *Sócrates musicante*, cuja referência se encontra no diálogo de Platão.

Nos parágrafos 11, 12 e 13 de *O Nascimento*, a questão da morte do trágico e do *agōn* aparecem a partir de Eurípides. Uma leitura sobre o poeta que estaria sob forte influência de Aristófanes, o dramaturgo que dedicou duas de suas peças ao tema de Sócrates e Eurípides, *As rãs* e *As nuvens*. Segundo Campioni<sup>485</sup>, na biblioteca pessoal de Nietzsche, encontra-se um número considerável de textos de Aristófanes, além do registro de seu nome em várias anotações no período que antecede a primeira publicação do filósofo<sup>486</sup>. Ainda é possível mencionar também uma carta a Rohde, de 1872, redigida em meio à polêmica com Wilamowitz-Möllendorf<sup>487</sup>, na qual afirma a influência de Aristófanes sobre a sua interpretação de Eurípides<sup>488</sup>. Nietzsche, portanto, recorre ao Eurípides aristofanesco<sup>489</sup> para

---

<sup>485</sup> CAMPIONI, Giuliano *et al.* **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 112-114.

<sup>486</sup> Aristófanes e o Eurípides aristofanesco apareceram em *O nascimento da tragédia*, nas seções 11, 13 e 17.

<sup>487</sup> Cf. Carta de Nietzsche a Erwin Rohde, de 16/07/1872. KSB 4, p. 22-26.

<sup>488</sup> A esse respeito vale destacar também que importantes intérpretes, como Curt Paul Janz (cf. JANZ, 1978, vol. I, p. 354) e Barbara von Reibnitz (cf. REIBNITZ, 1992, p. 18), reconhecem a influência mútua exercida por Wagner e Nietzsche na leitura dos antigos, especialmente

descrever como a tragédia degenerou no momento em que passou a valorizar mais a fala do que o coro:

O instinto seguro e captante de Aristófanes sem dúvida apreendeu o certo quando conjugou, no mesmo sentimento de ódio, o próprio Sócrates, a tragédia de Eurípides e a música dos novos ditirambos, e farejou em todos esses três fenômenos os signos característicos de uma cultura degenerada. Por meio desse novo ditirambo a música foi convertida, de forma hedionda, em retrato imitativo da aparência, por exemplo, de uma batalha, de uma tempestade no mar, e com isso viu-se totalmente despojada de sua força criadora de mitos.<sup>490</sup>

Na passagem, Aristófanes aparece como o primeiro a perceber a ligação entre Sócrates, Eurípides e a decadência da cultura. Tanto para Nietzsche quanto para Aristófanes, na medida em que Eurípides elimina os ditirambos, isso enfraquece a força do mito, reduzindo a tragédia a figuras pré-existentes e lógicas. Ainda no mesmo parágrafo, Nietzsche complementa: “agora a música se tornou indigente reflexo da aparência e por isso infinitamente mais pobre [...] nossa fantasia fica detida justamente nessa superficialidade”<sup>491</sup>. Para ele, criar uma tragédia com nexos e com a prodigalidade de Eurípides, provocou o suicídio da tragédia. Semelhante conclusão aparece em determinadas passagens de *As rãs*, como no trecho em que o comediógrafo descreve a relação de Eurípides com seu espectador:

Quando Eurípides chegou cá abaixo, fez campanha junto dos ladrões, dos carteiristas, dos parricidas, dos assaltantes, que no Hades são mais do que as mães. E eles, depois de lhe ouvirem os contra-argumentos, as piruetas, as reviravoltas, passaram-se dos carros e consideraram-no o número um. Nessa altura ele perdeu a cabeça e reivindicou o trono que Ésquilo ocupava.<sup>492</sup>

Eurípides levou o público para dentro do palco para lhe mostrar o espelho a ser seguido e ensinar que todos os seres são passivos de um julgamento, mais precisamente, um julgamento que teria como base o real e o lógico. Ao mesmo tempo em que Eurípides desenvolve uma relação com o público, oferece uma forma pré-moldada de contemplação da arte aos seus ouvintes, impossibilitando a criação e a imaginação que o mito-tradição provocava nas peças trágicas de seus antagonistas, Ésquilo e Sófocles. A partir de Eurípides, é o mito ficcional e a

---

Aristófanes. Cf. PAULA, W. de. O Nietzsche aristofanesco de O nascimento da tragédia. **Limiar**, v. 4, n. 8, 2º semestre, 2017, p. 19.

<sup>489</sup> NT, § 11 e 13.

<sup>490</sup> NT, § 17, p. 102-103.

<sup>491</sup> NT, § 17, p. 103.

<sup>492</sup> ARISTÓFANES. **Rãs**. Coimbra/São Paulo: IUC/ Annablume, 2014, p. 99.

moralidade no palco que falam mais alto, sugerindo ao espectador que é necessário resignar-se diante das falhas “no conjuro de um deus *ex machina*”<sup>493</sup>, que “leva ao tribunal diversas estruturas da tragédia antiga: o mito, os personagens principais, a estrutura dramática, a música coral e a linguagem”<sup>494</sup>. Essa inversão, Nietzsche a define de natureza ascética, que acabou enfraquecendo a tensão originária do trágico:

Que uma personagem, entrando em cena isoladamente, seja ela divindade ou herói, conte, no começo da peça, quem ela é, o que antecede a ação, o que aconteceu até então, e mesmo o que vai acontecer no decorrer da peça, isso seria designado decididamente por um poeta do teatro moderno como leviana renúncia ao efeito de tensão.<sup>495</sup>

Nesse processo de conformação do efeito do trágico aos juízos de valor, Eurípides diminui a tensão centrando-se na descrição e no discurso em louvor próprio<sup>496</sup>, a ponto que seu espectro parece vangloriar-se em *As rãs*, no diálogo com Ésquilo e Eurípides:

Ésquilo

– E tu, que tens o ódio dos deuses garantido, o que usavas tu nas tuas composições?

Eurípides

– Cavalos-galos não usava com certeza, nem bodes-veados, como tu, do gênero dos que aparecem nas tapeçarias persas. Pelo contrário, mal que herdei a arte das tuas mãos, inchada à força de palavras enfáticas e pesadas, comecei por a pôr a dieta e baixar-lhe nos quilos, com versalhadas, digressões e beterrabas brancas, mais um tonicozinho de palavreado extraído dos livros. Por fim, fortaleci-a com monódias, com uma pitada de Cefisofonte à mistura. E mais, não me saía com o primeiro disparate que me vinha à cabeça, nem metia as mãos pelos pés. Pelo contrário, a primeira personagem a vir a público explicava desde logo os antecedentes da ação.<sup>497</sup>

Aristófanes define que a popularidade de Eurípides não teria surgido da originalidade, menos ainda de seu talento artístico, sendo o produto de uma distorção da tragédia que se tornava mais descritiva e simplificada. A partir da racionalização do trágico, Eurípides funda uma arte superficial e complexa,

---

<sup>493</sup> NT, § 18, p. 107.

<sup>494</sup> PAULA, W. de. O Nietzsche aristofanesco de O nascimento da tragédia, p. 10.

<sup>495</sup> KSA 1, p. 538.

<sup>496</sup> NT, § 11, p. 71.

<sup>497</sup> ARISTÓFANES. *Rãs*, p. 113.

inspirando o ouvinte a alegrar-se com o fato de que sabia falar tão bem<sup>498</sup> quanto as personagens e os heróis trágicos.

Segundo Nietzsche, Eurípides se destaca frente a seus antecessores por exercer a “mediocridade burguesa”<sup>499</sup>, tornando a tragédia uma comédia, a partir do momento em que se sente confuso diante da grandiosidade de um Sófocles ou de Ésquilo. Sua única saída foi fundar outra concepção do trágico, como um *agōn* próprio e distante de qualquer arte do mesmo período. Como consequência, surge o espectador socrático que compõe um esquema dialético ao concordar com a expulsão de Dionísio dos espetáculos e dos elementos inconscientes e incomensuráveis.

Eurípides repete um padrão socrático da inversão da disputa, uma tendência ao ouvir o “*daimon* socrático”. Todas as vezes que Sócrates vacilava em seu diálogo, recorria ao *daimon*, personagem mitológica criada por Platão que inverteu a sabedoria mística instintiva em impulso lógico<sup>500</sup>. O *daimon* socrático reflete a tendência de Sócrates à inversão, pois se a marca do impulso é a inconsciência, para o estagirita, até mesmo o inconsciente é aquele que castra e censura:

Uma chave para o caráter de Sócrates se nos oferece naquele maravilhoso fenômeno que é designado como o “*daimon* de Sócrates”. Em situações especiais, quando sua descomunal inteligência começava a vacilar, conseguia ele um firme apoio, graças a uma voz divina que se manifesta em tais momentos. Essa voz, quando vem, sempre *dissuade*. A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*<sup>501</sup>

Por mais que a filosofia socrática insista na dialética utilizando o discurso da humildade de quem apenas sabe que não sabe, existiria um ânimo exacerbado e excessivamente autoconfiante que dissuade. A questão é que o mestre da inversão do *agōn* apresenta sua filosofia eliminando seus adversários ao diminuí-los. Por outro lado, esquece-se de mostrar que sua filosofia seria uma entre outras criações da época, e que assim como as demais teorias, lutava para justificar a existência

---

<sup>498</sup> NT, § 11, p. 71.

<sup>499</sup> NT, § 11, p. 71.

<sup>500</sup> NT, § 13, p. 83.

<sup>501</sup> NT, § 13, p. 83.

com a metafísica da inteligibilidade do ser e com a universalidade da verdade. Um otimismo “teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo”<sup>502</sup>.

Entretanto, mesmo tendo Eurípides e o otimismo socrático como alvos, Nietzsche reconhece a força socrática-euripidiana e o quanto ela se perpetuou por séculos, tornando-se “um vértice da assim chamada história universal”<sup>503</sup>. Da mesma maneira, Sócrates representa na obra o valor do excesso de racionalismo. Para tanto, apresentará um antípoda de Sócrates para manter seu *agōn* aceso, o “Sócrates que pratica música”.

Entre os parágrafos 13 e 15, Nietzsche cria uma nova tensão para falar das sutilezas do jogo socrático em termos teóricos e de elementos de sua filosofia que estariam além da pura ciência, ao apresentar um “Sócrates artístico”. Agora, o mestre da moral aparece estranhamente como o primeiro a encontrar na arte o complemento da ciência:

Com frequência vinha-lhe, como na prisão contou seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: “Sócrates, faz música”. Ele se tranquiliza, até os seus últimos dias, com a opinião de que o seu filosofar é a mais elevada arte das Musas, e não acredita plenamente que uma divindade venha lembrá-lo daquela “música popular, ordinária”. Por fim, na prisão, para aliviar de toda a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada.<sup>504</sup>

A questão gira em torno do otimismo socrático, pois se ela é o vértice de toda a filosofia ocidental, Nietzsche perguntará em qual cenário ela teria produzido se não tivesse despendido tanta força a favor do conhecer<sup>505</sup>? Foi por optar por uma luta em nome do aniquilamento das vontades e dos impulsos que Sócrates enfraqueceu o prazer instintivo<sup>506</sup>, tornando-se o modelo e uma referência aos atos morais mais sublimes. No entanto, como o autor descreve na seção 14 de *O Nascimento*, este não teria sido seu maior erro em vida, e sim, não ter tido tempo suficiente para declarar sua filosofia enquanto criação. Foi em seu leito de morte que

---

<sup>502</sup> NT, § 15, p. 92.

<sup>503</sup> NT, § 15, p. 92.

<sup>504</sup> NT, § 14, p. 88.

<sup>505</sup> NT, § 15, p. 92.

<sup>506</sup> NT, § 15, p. 92.

Sócrates teve um sonho que o levou a fazer música, compondo, assim, um proêmio a Apolo:

Aquele lógico despótico, cumpre afirmar, tinha aqui e ali, com respeito à arte, o sentimento de uma lacuna, de um vazio, de meia censura, de um dever talvez negligenciado. Com frequência vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo “Sócrates, faz música!”. [...] Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica.<sup>507</sup>

O fragmento revela as sutilezas na interpretação nietzschiana de Sócrates, que teria encontrado brechas para pensar no caráter inventivo da ciência em diálogo com a arte, caso não tivessem colocado o critério da inteligibilidade em primeira instância. Como fez isso, porém, impediu de ver a vida como desejável, ou de acessar as paixões e os afetos mais fortes. Se tivesse feito o contrário, questiona-se Nietzsche, não teria Sócrates a possibilidade de afirmar a arte e a ciência como não contraditórias? Ou descoberto uma tensão primeva que fortalece a criatividade e a força de ambas na história? Ao reconsiderar a arte tarde demais, fracassou por não ver a sabedoria e sua ligação com a música e a poesia, separando-as em polos extremos, ou entre mundos distintos. A partir desse equívoco, deixou seu legado metafísico e suas consequências, como o cristianismo.

Nietzsche, portanto, avança no problema do trágico, ou da tensão enquanto princípio mais criativo, na pretensão de renovar a cultura moderna, encarando a arte e a ciência como antípodas perfeitas. Ele aposta na filosofia que se faz não pela derrocada do racionalismo, nem pela imposição de um saber inconsciente e instintivo, uma vez que isso seria repetir a mesma prática dialética, mas na manutenção dos conflitos e de uma tensão que afirma a não distinção entre a aparência e a essência. Só é possível retornar à tragédia abrindo mão de *um* ideal de consciência, e isso significa encarar as oposições apresentadas não como simples sínteses dialéticas que dissolvem as diferenças em nome de um resultado seguro, mas como uma harmonia provisória entre os contrários de caráter não-teleológico.

A filosofia nietzschiana segue no intuito de investigar os efeitos da interpretação das raízes históricas da arte e da verdade, da moral e da criação, de como foram contadas e quais seriam as formas e modelos que as tensões e

---

<sup>507</sup> NT, § 14, p. 88.

supressões das tensões produziriam. Seria o mesmo que supor que as explicações agonísticas permeiam os textos posteriores e que são flexíveis e sutis em sua filosofia, tecendo teorias que ultrapassam os princípios teleológicos ou objetivos prévios em nome da compreensão acerca dos arranjos de forças. Neste capítulo, buscou-se delinear as formas de competição e conflito que marcam a perspectiva de tragédia na primeira obra nietzschiana. O filósofo via a competição na arte orientada à exterioridade e na busca por respostas mais criativas à vida. Por outro lado, Sócrates teria alterado a direção do *agōn* grego e habilitado o desejo de luta contra si mesmo, um formato de competição autodestrutivo que potencializou o cristianismo. Eis uma de suas maiores críticas ao cristianismo, pois o modelo cristão encorajou uma forma de conflito que enfraquece e debilita.

\*\*\*

Nos capítulos anteriores, as formas de competição e a concepção de tensão aparecem como temas centrais no projeto filosófico nietzschiano de renovação da cultura e ao longo dos textos escritos entre 1871 e 1873. Ao perceber a competição entre os gregos antigos como fundamentalmente orientada à exterioridade, como no caso dos efeitos da arte trágica, Nietzsche descreve Sócrates como o precursor do enfraquecimento da ideia de tensão do *agōn* grego. Essa inversão trouxe à tona o tipo de disputa que castra os instintos e a vontade em nome de uma tirania da razão a partir do *agōn dialético*. Esse movimento de interiorização modificou o formato da disputa e da competição na filosofia, na arte e na história grega, oferecendo como sentença a morte do trágico. Resumidamente, Nietzsche constrói uma crítica contundente e intensa à modernidade a partir de seus antagonistas, os gregos, mas ainda deixa intocável o problema das virtudes e dos juízos de valor.

A partir dos escritos que pertencem ao “segundo período”, apesar de não citar o termo *agōn*, Nietzsche apresenta a tensão<sup>508</sup> como uma economia de valores capaz de produzir dois modos de ser: i) o tipo cristão, como uma continuação do otimismo socrático, que volta suas forças à autodestruição e à destruição, ao interpretar a vida apenas como culpa e responsabilidade, ou seja, enquanto um fardo a ser carregado. Essa interpretação teve como resultado homens doentes,

---

<sup>508</sup> HH I 20, 130, 138 e 244; HHII 107, 131 e 144; A 69, 114, 255, 546 e 559.

domesticados e ávidos por forças exteriores nas quais possam se apoiar; ii) por outro lado, a tensão também será a expressão de forças que fornecem critérios para novas ordenações culturais e morais, em especial, mais produtivas e eminentemente criativas, carregando em si a coragem para ler, psicológica e historicamente, o ser. Essa dinâmica exigirá alguns passos atrás para que, em seguida, seja possível “virar ao final da pista”<sup>509</sup>, como em um exercício de reflexão e probidade que resulta no que Nietzsche descreve como uma suprema tensão da lucidez [*Anspannung seiner Besonnenheit*]<sup>510</sup>. A partir de *Humano I*, Nietzsche colocará a filosofia em pleno diálogo com a história e com uma ciência realmente libertadora<sup>511</sup>.

---

<sup>509</sup> HH I 20.

<sup>510</sup> HH I 130, 138 e 244; HHII 107, 131 e 144; A 69, 114, 255, 546 e 559.

<sup>511</sup> HH I 27, p. 33.

## 5 PROXIMIDADES E AFASTAMENTOS DO CONCEITO DE TENSÃO

Neste capítulo, a ideia será expandir o escopo das considerações nietzschianas acerca do tema da tensão [*Spannung*] e suas derivações<sup>512</sup>, observando os textos subsequentes ao *Nascimento da tragédia*, a saber, o ensaio que simboliza a passagem do “primeiro” ao “segundo” período do filósofo, a quarta *Extemporânea*: “Wagner em Bayreuth” (1875), *Humano, demasiado humano* I (1878) e II (1879), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). As questões tratadas pelas obras intermediárias circundam os resultados das tensões, na pergunta por: de que forma as tensões são orientadas? Como e de que maneira afetam os julgamentos e os valores? E por fim, como são sentidas e podem ser transfiguradas?

A partir de “Wagner em Bayreuth”, Nietzsche rompe com o silêncio presente nos primeiros escritos ao abordar o tema da religião e seu potencial destrutivo ao expor o contraste entre a Grécia antiga, considerada o modelo histórico mais criativo, e a modernidade, a responsável por tensões angustiantes e superexcitações que fragilizam e debilitam. O foco se dará nas causas da superficialidade e da improdutividade da época moderna que revelam, ao menos, dois tipos de *Spannung*: uma tensão fraca, que ressalta os prejuízos que o afastamento do mundo real causou, tornando-se prejudicial ao mundo moderno, e uma tensão que aparece como resgate do modo grego, conduzindo a concepção de existência e de cultura mais produtiva aos modernos, como uma forma de renovação da tensão fraca em busca de uma tensão grandiosa.

### 5.1 A TENSÃO NO CÁLCULO DO AGIR E DO QUERER HUMANO

Segundo Iracema Macedo, o ensaio “Wagner em Bayreuth” “é fundamentalmente uma crítica aos valores modernos, à decadência, à hipocrisia, à trivialidade da vida moderna e uma tentativa de demonstrar a possibilidade de regeneração por meio de uma arte nova”<sup>513</sup>. Neste período, Nietzsche julgaria a arte como necessária no contexto de uma Alemanha decadente e de cultura empobrecida, coberta pela superficialidade e luxúria que a atmosfera dos

---

<sup>512</sup> Como *Anspannung* (HH I, 12, 20 e A 559).

<sup>513</sup> MACEDO, I. *Nietzsche, bayreuth e a época trágica dos gregos*. *Kriterion*, n. 112, p. 286.

espetáculos operísticos produzia. Ele pretendia, junto a Wagner e com a descrição do evento em Bayreuth, retirar a modernidade da mediocridade, regenerando a arte como um instrumento de fortalecimento da cultura. De modo amplo, o texto redigido entre 1875-1876 não seria apenas um elogio à estética wagneriana e a seu valor artístico, conforme destaca Anna Hartmann no prefácio da tradução do ensaio, mas um exercício de reflexão da “significação filosófica do festival de Bayreuth, abordando as conexões da arte com os domínios mais amplos da cultura e da vida”<sup>514</sup>, além de priorizar uma relação entre a arte e a vida. Desta forma:

Nietzsche compreende o projeto artístico de Bayreuth como um campo estético-político de experimento e nesse sentido não espera de Wagner uma mera reforma do teatro, mas uma tarefa mais elevada e mais longínqua: a transformação da própria arte, como ponto de partida para uma radical mudança da vida dos homens. A força de tal experimento está no reestabelecimento da relação entre arte e vida, que supõe o fim da criação artística como domínio separado e a abertura de um horizonte novo, de uma coletividade fundada na invenção estética de si.<sup>515</sup>

Sabendo lidar com as tensões da capacidade moral do espírito e a criação desinteressada ao abranger em si “essa acuidade e tensão incomum dos opostos”<sup>516</sup>, Wagner expressaria uma genialidade estética e teórica na união entre o impulso, a arte e a vida através da música. Para Nietzsche, as composições, os escritos teóricos e as peças teatrais wagnerianas tinham a tarefa de libertar o homem moderno e deixá-lo respirar diante das agitações, primeiro, da Reforma, depois, da febre política. Assim, o compositor religaria o que foi tratado de forma cindida na filosofia e na história, criando uma nova rede de conexões ao privilegiar o que fora excluído pela filosofia: a música, a linguagem que abre espaço para novos pensamentos e interpretações.

O ensaio “Wagner em Bayreuth” faz parte de uma sequência de quatro escritos voltados à crítica e à cultura alemã da época, motivado pelo próprio Wagner em um de seus encontros<sup>517</sup> com Nietzsche. Esses escritos carregam o título de

---

<sup>514</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB, p. 34.

<sup>515</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB, p. 33.

<sup>516</sup> WB, § 1, p. 39-40.

<sup>517</sup> “Foi o próprio Wagner que, no início de 1873, sugeriu a Nietzsche que escrevesse sobre questões da atualidade, surgindo assim a ideia dessa série de ensaios na qual a modernidade é pensada de uma perspectiva “extemporânea”, ou seja, de um ponto de vista estranho à época e aos valores nela dominantes, capaz por isso de suscitar uma reflexão crítica e criar um distanciamento em relação a esses valores (Cf. JANZ, Curt. **Nietzsche Biographie**. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1984, p. 485-6).

*Considerações Extemporâneas*, sendo o primeiro: “David Strauss, o devoto e o escritor” (1873), e o demais: “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” e “Schopenhauer como educador”. Em 1874, Nietzsche elabora seus primeiros escritos acerca da quarta *extemporânea*, no entanto, sua versão definitiva é publicada entre julho de 1875 e julho de 1876, período de retomada dos ensaios em Bayreuth, após o empreendimento passar por dificuldades financeiras<sup>518</sup>. No ensaio, pergunta-se pela relação entre a vida e a música, o que implica compreender como ocorre a comunicação na arte moderna, ou seja, se ela é suficiente, ou se até então fora pensada apenas para servir à história, à política e à burguesia, como em uma teocracia que exala o egoísmo de uma cultura empobrecida, centrada na luxúria e nos interesses individuais, no momento em que encara a arte e o artista com uma exaltação e tensão sem fôlego<sup>519</sup>. Nietzsche volta sua crítica à arte burguesa, ao ato de frequentar os teatros para mostrar sua cultura, como uma necessidade falsa, infame e degradante. Por outro lado, encontrará na música de Wagner uma linguagem fecunda e a definição de artista, que se afiguram no § 7 da *quarta consideração*:

o artista verdadeiramente livre, que não pode pensar senão em todos os domínios da arte ao mesmo tempo, o mediador e o conciliador de esferas aparentemente separadas, o restaurador da unidade e da totalidade do poder artístico que não podem ser adivinhadas ou deduzidas, mas somente mostradas através da ação.<sup>520</sup>

O artista ou o gênio é aquele que, primeiramente, se percebe de forma teórica e prática, ou como resultado de um mesmo mundo, ao mesmo tempo que não deixa de sentir a tensão que sustenta as visões predominantes. Forças que cindiram e subordinaram a arte à moral, ou a arte à razão, como no movimento de moralização e laicização que ora subordina a vida e a arte à crença moral, e ora a ciência e a história universal. Essas crenças podem ser perigosas, pois fixam verdades e legitimam uma série de tiranias, como a do conhecimento sobre o corpo, o supérfluo sobre a criação da arte, o deleite *versus* a cultura e seu fortalecimento. A questão é que a música, ou mais precisamente a ópera, tornava-se mais um

---

<sup>518</sup> Em 1874, “o rei Ludwig II da Baviera mostrou-se sensível ao projeto de Wagner, concedendo um empréstimo que possibilitou a retomada dos ensaios para a realização do primeiro festival que ocorre entre 13 e 30 de agosto de 1876, com a apresentação do O anel dos Nibelungos, e a partir do qual tiveram os festivais anuais de Bayreuth” (Cf. HARTMANN, A. Nota 3 de WB, p. 38-39).

<sup>519</sup> WB, p. 77.

<sup>520</sup> WB, § 7, p. 87.

momento, entre outros, para lidar com negócios pessoais e políticos, pois “Embora as pessoas escutassem atentamente a música, procurassem compreendê-la e aprender as principais árias de cor, o poder das elites era organizado ‘de forma ritual’ e a ópera servia a necessidades pessoais”<sup>521</sup>. Era como um culto à luxúria e à moda, algo que Wagner discordava, ao desafiar essa tradição com uma nova concepção não só de artista, mas de ouvinte, acreditando no artista como aquele que se abre às contradições da vida e assume as tensões existentes para transformá-las em uma arte que une novamente a cisão entre a ciência e a arte, ou entre a essência e a aparência.

Aqui surge um problema caro à primeira teoria filosófica de Nietzsche, em “Wagner em Bayreuth”, a saber, o da não distinção entre o mundo da aparência e da essência, ou da arte e da razão. Nietzsche pretende “purificar a arte”, tão moralizada pela religião e desmoralizada pela filosofia, ao buscar um novo sentido. Esse retorno aos gregos e ao trágico já havia ocorrido em *O nascimento da tragédia*, mas agora se dava com a arte de Wagner, na busca de uma purificação da arte distante da moralização e na direção de sua totalidade:

Em Wagner reconheço um tal contra-Alexandre: ele liga e reúne o que estava isolado, enfraquecido e descuidado; ele tem, se me é permitida uma expressão médica, uma força *adstringente*: nesse ponto ele pertence às grandes forças de cultura. Ele age sobre as artes, religiões, as diferentes histórias dos povos e é, entretanto, o oposto de um *polyhistor*, de um espírito que apenas coleciona e ordena: pois plasma o que foi reunido e lhe dá vida, é um *simplificador do mundo*.<sup>522</sup>

O conceito de uma arte pura de Nietzsche está distante de uma arte centrada em si, ou de qualquer manifestação cultural moral, no sentido de um desprezo pelas outras artes que não sejam a música. Pelo contrário, Wagner seria a representação do impulso necessário para a revolução artística inspirada na construção de um projeto que aborda a arte distante dos domínios hegemônicos do Estado, da arte teatral instrumental, da educação e do comércio<sup>523</sup>, voltando-se a uma unificação polissêmica de suas formas, expressa na concepção de obra de arte total e livre [*Gesamtkunstwerk*].

---

<sup>521</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB, p. 15-16.

<sup>522</sup> WB, p. 60-61.

<sup>523</sup> WB, p. 61

Mas embora o termo “arte total” tenha ficado conhecido pelos escritos de Wagner, na realidade, a *Gesamtkunstwerk* teve sua primeira aparição em 1827 e no escrito do filósofo e teólogo Karl Friedrich Eusebius Trahdorff, mais precisamente em *Estética ou Doutrina de Fé (Cosmovisão) e Arte*. Em sua obra, Trahdorff descreve:

Falamos [...] sobre o fato de que as quatro artes, chamadas de Arte do Som da Palavra, da Música, da Mímica e da Dança, terem a possibilidade de fluírem em conjunto. No entanto, esta possibilidade é baseada em um comando que existe em toda a arte que se esforça para formar uma *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total) por parte de todas as formas da Arte. É uma busca que existe originalmente em todo o campo da arte. Uma vez que é reconhecida a unidade de sua existência, esta possibilidade não se dá apenas nas artes acima mencionadas, mas em todas. Somente no campo da arte, desde que se mostre na criação um princípio de forma eficaz, encontramos a energização do aspecto temporal ou teleológico para o espacial e elástico para prolongar a ligação do espaço - elástico para além do temporal ou teleológico.<sup>524</sup>

A partir do início do século XIX, a arte aparece como algo que se apreende por vários sentidos perceptivos, provocando efeitos distintos e particulares em cada ouvinte e artista, podendo ser concebida no todo e materializada a partir de um ou mais mecanismos. Não se sabe como o compositor teve acesso aos escritos de Trahdorff, porém, a expressão “a obra de arte total” se consolidou no teatro através dele<sup>525</sup>, e definia o espírito livre encarnado em qualquer forma, ou então, combinações de formas que podem ser analisadas de maneira distinta e como um todo. Após a apropriação de Wagner, o termo *Gesamtkunstwerk* aparece como um selo de seu pensamento, permeando a avaliação acerca de como os antigos gregos pensavam a arte. Ele apresenta a obra de arte total em dois ensaios, “Die Kunst und die Revolution” e “Das Kunstwerk der Zukunft”, que datam do período de exílio após o levante de Dresden, entre os anos de 1849 e 1850. Em “Arte e Revolução”, afirma: “Não podemos dar um passo na nossa arte, sem encontrar a relação das mesmas

---

<sup>524</sup> TRAHNDORFF *apud* SANTOS. In: **Gesamtkunstwerk**: O desenvolvimento de um processo criativo artístico coletivo e polimático. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

<sup>525</sup> “Sobre este assunto, Hilda Brown destaca: ‘O conceito da *Gesamtkunstwerk* era, naturalmente, neste momento ainda desconhecido. O termo foi rastreado até o teórico Eusébio Trahdorff (1782-1863) e publicado em 1827, mas não se generalizou até os dias de Wagner. Muitos estudos da jardinagem de paisagem como um gênero têm ocorrido desde então. No entanto, é preciso ter cautela ao comparar exemplos do século XVIII com tentativas recentes de injetar ‘significado’ ou ‘arte’ na horticultura a um nível mais superficial - por exemplo, ‘parques temáticos’ ou ‘jardins conceituais’” (BROWN *apud* SANTOS. In: **Gesamtkunstwerk**, p. 18).

com a arte dos gregos. Na verdade, nossa arte moderna é apenas um elo na cadeia do desenvolvimento artístico de toda a Europa<sup>526</sup>. Sobre o tema, ainda destaca:

De mãos dadas com a dissolução do Estado Ateniense tivemos a queda da Tragédia. À medida que o espírito da comunidade se separou ao longo de mil linhas de clivagem egoísta, a GESAMTKUNSTWERK da Tragédia se desintegrou em seus fatores individuais. Acima das ruínas da Arte Trágica foi ouvido o grito do riso louco de Aristófanos, o criador das comédias.<sup>527</sup>

O processo da *Gesamtkunstwerk* consiste em algo criado no todo e na consonância entre os pares, algo que Nietzsche enxerga nas obras de Wagner, como na peça *Anel de Nibelungo*<sup>528</sup>. A concepção de artista em Wagner e Nietzsche seria a de um artista universal, um ser multiforme que espelha o presente com o olhar do futuro, ampliando a experiência sensorial ao dissolver o presente, criar e plasmar uma nova arte, a arte-total. Neste sentido, a arte existiria para impedir que se sucumba na plena dor tensional da existência, ou na abundante luta perpétua do devir. O problema gira ao redor do cálculo do agir e do querer humano, ou, em outros termos, da tensão “entre o conhecimento geral das coisas e a capacidade espiritual-moral do indivíduo”, já que a arte estaria “aí para que o arco não se rompa”<sup>529</sup>. Esse artista pleno, segundo Nietzsche, seria capaz de se relacionar com a realidade de seus contemporâneos e conduzi-los aos vastos jardins do futuro.

No artista existiria a coragem e o impulso ao risco, suficientes para transfigurar a luta real “como algo sublime e cheio de significação”<sup>530</sup>. Na concepção nietzschiana, é o artista que torna a vida mais nobre, ao ensinar a apreciar esse contraste e a tensão da existência, ao mesmo tempo que terá a capacidade de incorporar essas contradições para então representá-las em cena, seja através do

---

<sup>526</sup> WAGNER *apud* SANTOS. In: **Gesamtkunstwerk**, p. 26.

<sup>527</sup> “Genau mit der Auflösung des athenischen Staates hängt der Verfall der Tragödie zusammen. Wie sich der Gemeingeist in tausend egoistische Richtungen zersplitterte, löste sich auch das große Gesamtkunstwerk der Tragödie in die einzelnen, ihm inbegriffenen Kunstbestandteile auf: auf den Trümmern der Tragödie weinte in tollem Lachen der Komödiendichter Aristophanes, und aller Kunsttrieb stockte endlich vor dem ernsten Sinnen der Philosophie, welche über die Ursache der Vergänglichkeit des menschlichen Schönen und Starken nachdachte” (WAGNER, R. **Die Kunst und die Revolution**. Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1849).

<sup>528</sup> “A poesia de Wagner expressa tal prazer com a língua alemão, estabelecendo com ela uma relação tão afetuosa e sincera como não sentimos, com exceção de Goethe, em nenhum outro alemão. Sensualidade da expressão, concisão surpreendente, força e variação rítmica, uma riqueza notável e palavras vigorosas e expressivas, uma simplificação da estrutura da frase, uma inventividade quase única na linguagem das emoções flutuantes e do pressentimento e, por vezes, uma popularidade e proverbialidade que brotam com total pureza – poderíamos enumerar todas essas qualidades admiráveis dentre todas” (WB, § 9, p. 112).

<sup>529</sup> WB, p. 67.

<sup>530</sup> WB, § 7, p. 88.

herói que corre o risco, da música e seu sentimento trágico ou de ocultar e revelar o devir por trás do que aparenta ser único.

Na seção 7 do ensaio dedicado a Wagner, o filósofo compara a *República* de Platão com outro tipo de sociedade, destacando a necessidade de colocar em risco a comunidade para a sua renovação, ao invés de expulsar o artista por medo de seu potencial transformador, exterminando seu oponente da cidade ideal. Com o artista, as respostas fixas começam a se movimentar e isso revela o perigo de romper com o princípio universal do bem e da justiça sustentado pela inteligibilidade. Tendência que Platão preferiu rejeitar, concentrando seus esforços em construir uma teoria filosófica distante do conflito e das forças que não poderia dominar. Com o artista:

[...] toda lei, tudo o que é fixo começa a se movimentar, cada coisa se ilumina de novas cores e nos fala em signos novos – em meio a essa mistura de delícias e temor, é preciso ser um Platão para tomar uma decisão, como ele fez, e dizer ao dramaturgo: “Se viesse a nossa República um homem que em virtude de sua sabedoria pudesse se tornar tudo o que quisesses e imitar todas as coisas, nós o celebraríamos como um ser sagrado e maravilhoso, jogaríamos bálsamo sobre sua cabeça e o coroaríamos com grinaldas, mas o convenceríamos de partir para outra República”. É possível que alguém que viva na República platônica possa e deva obter essa vitória sobre si mesmo: mas nós que não vivemos nessa República, mas em uma outra muito diferente, ansiamos e reivindicamos a vinda do mago para temê-lo.<sup>531</sup>

Com a aproximação entre música e mito, Wagner expressava em seus dramas o sentido do trágico aos modos da Grécia ática, ao demonstrar o que é mais humano: viver no risco, estar para a morte e perceber-se enquanto mortal. Além disso, o compositor torna visíveis as tensões pré-existentes, da forma que precisam ser vividas. Mais do que terrível ou temerosa, a arte serve para esconder essa existência efêmera e contraditória. Conforme acentua Iracema:

Se, para Platão, era conveniente exilar o poeta para que não ameaçasse o Estado, para Nietzsche, é justamente o contrário: é preciso manter o poeta no seio da comunidade para que ele possa ser a negação do Estado, para evitar que a mentira do Estado se torne a justificativa da vida, para que permaneça em vigília e vele pelo real sentido da existência. O poeta é necessário em defesa da própria realidade.<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> WB, § 7, p. 87-88.

<sup>532</sup> MACEDO, I. *Nietzsche, bayreuth e a época trágica dos gregos*, p. 287.

Se essa tensão que permeia a vida permanece escondida pelas tendências modernas monistas, o artista é aquele que oculta parte do real e que “desvela a essência de suas contradições”<sup>533</sup>. Uma mensagem que encontra o ouvido apenas daqueles que têm boa vontade, isto é, uma boa vontade soberana, expressa pelo compositor enquanto dramaturgo ditirâmico<sup>534</sup>. Wagner impulsiona “a nostalgia das altitudes, do que é profundo, a inclinação amorosa pela terra, a alegria pela comunidade”<sup>535</sup>. Nesta mesma esteira, a arte terá “a capacidade de comunicar ao outro o que foi vivido”.

A própria figura de Wagner será repleta de contradições. Nascido em Leipzig, em 22 de maio de 1813, perdeu seu pai de tifo quando tinha 6 meses. Logo após o nascimento, a família se mudou para Dresden, quando sua mãe havia se casado com Ludwig Geyer, ator da corte e retratista. Desde cedo, começou a participar da montagem de pequenas peças, sendo estimulado mais tarde pelo seu tio a dedicar-se aos clássicos literários e a compor dramas e poemas épicos. Em 1831 ingressou na Universidade de Leipzig para, em 1848, assumir como mestre-de-capela real da corte de Dresden. Antes de seus projetos revolucionários, o jovem compositor também acreditava na ópera e em sua instituição como diversão e artigo de luxo:

Eu considerava a ópera uma instituição cuja finalidade era oferecer uma distração e um divertimento a um público tão entediado quanto ávido de prazer, além disso eu a considerava obrigada a visar ao resultado financeiro e não conseguia esconder de mim que era uma verdadeira loucura querer voltar essa instituição para um fim oposto, isto é, aplicá-la para arrancar um povo de seus interesses vulgares e elevá-los ao culto e à inteligência daquilo que o espírito humano pode conceber de mais profundo e maior.<sup>536</sup>

Nos anos seguintes, Wagner lê Aristóфанes e diversos diálogos sobre a arte trágica, a Odisseia, e sobretudo as tragédias de Ésquilo, Oréstia e Prometeu, redescobrimo no trágico outra forma de ler e sentir a arte, ou seja, como uma “forma de arte total”<sup>537</sup>, uma junção entre diferentes expressões artísticas, incluindo a poesia, a música e a dança, criada por um artista. O ideal grego e os mitos germânico inspiraram as criações wagnerianas, resultando em uma de suas

---

<sup>533</sup> WB, p. 91.

<sup>534</sup> WB, p. 91.

<sup>535</sup> WB, p. 90.

<sup>536</sup> WAGNER *apud* SCHNEIDER. **Wagner**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 64.

<sup>537</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB. 17-18.

primeiras obras, o famoso *Anel de Nibelungo*, que despertaria uma consciência política e revolucionária, resgatando o mito, as tradições germânicas e a consciência de que o artista tinha uma missão. Neste caso, a figura do artista expressa o poder da criação e de legislar sobre os próprios atos, dando unidade aos desejos e às tensões que existem dentro de si e no mundo. Segundo Hartmann:

Um dos domínios sobre o qual legisla é o da história, com o qual estabelece uma relação diferente da estabelecida pelo erudito. Enquanto este converte a história em puro objeto de conhecimento, neutralizando seu poder de estimular a ação e a reflexão acerca do presente, Wagner a transforma em uma “argila flexível”, moldada com “devoção reverente”, mas sem deixar de afirmar os direitos do criador, colocando a partir dela questões para o presente e dela extraindo firmeza e determinação para o movimento de renovação da cultura.<sup>538</sup>

Na visão nietzschiana, a arte do compositor e amigo não se tratava exclusivamente de uma expressão cultural, mas de “uma luta contra a tradição que implica uma transformação radical de todos os domínios da vida”<sup>539</sup>. O artista passa a ocupar o papel de um revolucionário, tratando a arte como um ato de resistência e ponto de partida para as transformações na sociedade. O próprio projeto em Bayreuth é a expressão dessa insatisfação e ruptura com a modernidade, cujo princípio era distinguir-se das óperas de seu tempo, ao ser capaz de superar a pobreza da experiência e da finalidade artística da época, uma arte instrumental e distante da vida. A ópera, ou a *grand opéra*, gênero mais conhecido na modernidade, afastava-se da organicidade do trágico por se concentrar em experiências visuais e musicais calculadas.

Em Wagner, Nietzsche enxerga o papel orgânico da arte e a força enraizada na natureza, como em uma ampliação da experiência artística, pouco ou nada alienada da vivência e das experiências de existir. Algo inspirador, na medida em que sua arte representa a atividade de dar forma a si e aos próprios atos em meio à luta entre a civilização e a natureza. Esse combate não se fixaria em apenas uma identidade, pelo contrário, proporcionaria um modelo de conhecimento e autoconhecimento que buscaria transformar continuamente, como em uma estética de si. Esse tipo de artista Nietzsche define em “Wagner em Bayreuth” como ditirâmico, aquele que reconhece em si uma tensão existente entre um conjunto de

---

<sup>538</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB, p. 25-26.

<sup>539</sup> HARTMANN, A. Prefácio. In. WB, p. 26.

problemas, como na tensão entre a civilização e a cultura, entre a criação e a submissão diante das normas. Para aguentar tal tensão, o homem necessitaria de momentos breves de descanso para que o arco, a bíos heraclitiana, ou a vida, possam ser suportados, e isso requer o gênio de um artista capaz de demonstrar que esse jogo entre a essência e a aparência não está posto entre polos contraditórios, mas em um contínuo que ora se apresenta enquanto imposição e dever frente às normas – como na busca pelo que é fixo e real na expressão da verdade –, ora como resultado do enigma da vida e seus epifenômenos – nas tensões entre os impulsos, os desejos e as paixões.

Isso já havia sido simplificado pelo otimismo socrático, através da criação de uma divisão e submissão que não existia entre a essência e a aparência. Já o artista, no Nietzsche de “Wagner em Bayreuth”, se mostraria como aquele que, na posse da compreensão acerca dessa não distinção, encobriria provisoriamente o jogo que há por trás de cada certeza. Longe de ser um mero formador, como na pretensão do romantismo, aqui ele estaria pronto a provocar uma tensão intermitente que motiva e está por trás de cada ação, tornando-a algo suportável, porém, sem esconder os elementos dolorosos e a presença inevitável do risco, da morte e do mundano. Sua grandeza residiria exatamente aí, segundo Nietzsche:

A arte não é, portanto, nenhuma mestra e educadora para a ação imediata; o artista não é jamais, nesse sentido, um educador e conselheiro; os objetivos que são almejados pelos heróis trágicos não são coisas que tem valor e são desejáveis em si mesmas. Pra quem se sente sob o encanto da arte, o valor das coisas se modifica como em um sonho: o consideramos nessa situação tão digno de valor e que nos leva a aprovar o herói trágico quando prefere escolher a morte do que a ela renunciar é, na vida real, raramente do mesmo valor digno da mesma energia: a arte é, de fato, a atividade daquele que descansa. Os combates que ela mostra são simplificações dos combates reais da vida: seus problemas são abreviações do infinitamente intrincado cálculo do agir e do querer humano. Mas justamente nesse ponto residem a grandeza e a imprescindibilidade da arte, pois ela estimula a *aparência* de um mundo mais simples, a solução abreviada do enigma da vida. Ninguém que na vida sofre pode prescindir dessa aparência, do mesmo modo que ninguém pode prescindir do sono. Quanto mais difícil se torna o conhecimento das leis da vida, tanto mais ardente desejamos a aparência daquela simplificação, mesmo que somente por um instante, e tanto maior se torna a tensão entre o conhecimento geral das coisas e a capacidade espiritual-moral do indivíduo. A arte está aí *para que o arco não se rompa*<sup>540</sup>.

---

<sup>540</sup> WB, § 4, p. 66-67

Nietzsche admira a grandeza daquele que consegue expressar o erro da filosofia e a ciência dos eruditos, esclarecendo que o *pathos* e o *ethos* não estariam em lados opostos, resistindo, assim, às imposições e perpetuando respostas que se expressam como finais e que não deixam espaço à criação. É com a reformulação do aforismo, novamente, para que não se rompa o arco de Heráclito, que Nietzsche expressa a pouca flexibilidade dos modernos, pois, por mais que a cultura alemã estivesse na plena busca por distinção, criando suas óperas e políticas de pré-unificação, sempre estivera longe da originalidade artística, tornando a arte uma luxúria, um simples adorno e instrumento político. O moderno estaria dividido entre a tensão artística – que tensiona apenas para um lado, para o racional da instrumentalização da arte, rompendo com a tensão que expressa e eleva a grandeza ao oscilar entre o real e a imaginário – e o agradável momento da fruição.

Ao abranger uma totalidade de perspectivas e ultrapassar a visão limitada de seus predecessores<sup>541</sup> no ato de conciliar, como a melodia falada e cantada<sup>542</sup>, ou a virtude com a liberdade de criar, mostrando uma arte que “age como a natureza, como uma natureza restaurada, reencontrada”<sup>543</sup>, a concepção artística de Nietzsche proposta em *Bayreuth* se assenta na figura de Wagner. No entanto, mais do que glorificá-lo, o filósofo pretendia descrever uma arte independente de qualquer *télos* para a reapropriação de um sentimento particular, que encontraria sua continuidade na comunidade e na apresentação da arte, como na antiga união grega entre o artista e o ouvinte. A música de Wagner refletiria a condição de um homem constituído entre tensões, semelhante à interpretação heraclitiana, em que o mundo estaria sustentado pela plena harmonia antagônica. A arte wagneriana expressaria, novamente, a mensagem do Éfeso, só que agora também em forma de arte:

Além de todas as ressonâncias dos indivíduos e das lutas de suas paixões, além de todo o turbilhão de contrastes paira, com suprema lucidez, um entendimento sinfônico vigoroso que incessantemente faz nascer da guerra a concórdia: a música de Wagner é, em seu todo, uma reprodução do mundo tal como compreendeu o grande filósofo de Éfeso, como harmonia que engendra de seu seio a luta, como unidade de justiça e rivalidade.<sup>544</sup>

---

<sup>541</sup> Também neste sentido: “Desde o início sentimos que estamos diante de correntes individuais antagônicas, mas também diante de uma corrente mais poderosa que todas as outras e que segue em uma única direção: essa corrente a princípio se precipita tumultuosamente sobre rochedos ocultos, por vezes parece que o fluxo se divide e procura seguir direções diferentes. Aos poucos nota-se que o movimento interno geral se torna mais forte” (WB, § 9, p. 121).

<sup>542</sup> WB, § 9, p. 122.

<sup>543</sup> WB, § 9, p. 123.

<sup>544</sup> WB, § 9, p. 121.

Assim como Heráclito, o compositor teria encontrado formas de expressar o fluxo perpétuo do vir-a-ser e suas tensões, a união e desunião dentro de uma vida limitada e sempre em risco. Em troca, ofereceria horas<sup>545</sup> de sua arte à renovação e ao descanso provisório, na medida em que apresenta sua arte original e resultante dessa percepção.

Outro ponto importante no texto de 1876 é como o mundo moderno parecia indisposto à luta por sua aversão à crítica e às respostas que deixavam em aberto mais perguntas, ao conhecimento que encarava uma resposta moral como uma entre muitas e à política conivente com a liberdade do indivíduo e suas necessidades particulares. Uma saída seria a aproximação com o mito, algo que Wagner fazia com frequência em suas peças, todas baseadas na mitologia nórdica. Outra tensão própria e fecunda aos olhos nietzschianos, desta vez, entre a música e a linguagem, e que Wagner teria sintetizado e transfigurado em arte, já que a teoria dos eruditos modernos teria limitado o pensamento e impedido a comunicação do que é vivência. Na aliança entre a música e a palavra, ou na redescoberta do mito, o compositor trazia uma liberdade para as ações mais criativas, ao oferecer um sentido mais nobre à vida. Assumindo o conflito entre tais “esferas”, entre a linguagem e a música, o mito e a razão, Wagner ultrapassa os limites estreitos da arte moderna, com uma espécie de aprofundamento não-ético, semelhante às peças trágicas de Ésquilo, ou às epopeias de Homero:

A música anterior a Wagner tomada em seu conjunto, possuía estreitos limites: referia-se aos estados duráveis do homem, ao que os gregos chamavam de *ethos*, e somente com Beethoven começou a descobrir a linguagem do *pathos* do querer apaixonado, dos dramas no interior. Antigamente um estado de ânimo, fosse ele calmo ou sereno, recolhido ou arrependido, devia se revelar pelo som, por meio de uma acentuada homogeneidade da forma e de sua longa duração pretendia-se levar o ouvinte a interpretar essa música e enfim, transportá-lo para esse mesmo estado. Certas formas eram necessárias a essas imagens de estados de ânimo e afetos; outras foram estabelecidas por convenções. Sobre a duração decidia a cautela do músico, que certamente queria suscitar no ouvinte um determinado estado de ânimo, mas não entendia-lo prolongando demasiadamente a duração. Um passo adiante foi dado quando foram esboçadas as sequências de imagens de estados de ânimo opostos e

---

<sup>545</sup> “Nós, pelo contrário, precisamos da arte justamente porque nos tornamos, diante do real, aqueles que podem ver: e precisamos do dramaturgo universal para que ele nos liberte, ao menos por algumas horas, da terrível tensão que o homem capaz de ver sente por algumas horas, da terrível tensão que o homem capaz de ver sente entre si próprio e as tarefas que lhe foram impostas” (WB, § 7, p. 88).

assim foi descoberto o encanto dos contrastes, e outro passo quando a mesma peça sonora passou a admitir em si uma oposição ao ethos, como, por exemplo, o conflito entre um tema masculino e feminino.<sup>546</sup>

Para Wagner, Beethoven representava uma analogia viva da virtude e da essência alemã, sabendo retirar da música a função banal de agradar e distrair para reconduzi-la como algo que “torna o mundo tão nitidamente claro à consciência quanto a mais profunda filosofia é capaz de esclarecê-lo ao pensador versado em conceitos”<sup>547</sup>. Para refletir suas ideias quanto à teoria estética e à filosofia, Wagner escreve o livro *Beethoven*, em 1870, como uma homenagem ao centenário do compositor. Nele expõe um pré-projeto que seria absorvido pelo jovem Nietzsche: “acolhemos a forma clássica da cultura romana e grega, imitamos sua linguagem e seus versos, soubemos nos apropriar da intuição antiga, mas somente na medida em que expressamos, através delas, nosso próprio espírito”<sup>548</sup>. Para Nietzsche, Wagner transforma a linguagem musical com o auxílio da Grécia Antiga sem limitar-se a reproduzir o que os estetas já haviam feito, como em suas apropriações puramente morais e voltada à educação do espírito e à purificação do corpo. Neste ponto, vê-se mais claramente a distinção entre duas tensões: a da arte renovada e a sem fôlego dos modernos:

Não se trata nem de fome nem de saciedade, mas de um pálido jogo que tem a aparência tanto de uma quanto de outra, tudo imaginado com vistas à mais fútil exibição, a fim de enganar os outros em seu julgamento; ou ainda pior: onde a arte é relativamente levada a sério, espera-se que ela produza algum tipo de fome e de desejo, consistindo sua tarefa justamente nessa excitação construída artificialmente. É como se o temor de sucumbir ao próprio desgosto e ao próprio embotamento levasse à evocação de todos os maus demônios, a fim de se deixar apanhar como uma caça pelo caçador: tem-se sede de sofrimento, de cólera, de ódio, de exaltação, de terror súbito, de tensão sem fôlego, e o artista é chamado para conjurar essa caça espiritual.<sup>549</sup>

Com o auxílio de uma linguagem mitológica e pré-socrática, Wagner inspira com seu projeto e suas composições a expressão individual, as vivências mais particulares, alcançando nuances de sentimentos jamais vividos. Isso só ocorre por promover um reencontro entre a ciência e a arte que estimulou, por um lado, o alívio

---

<sup>546</sup> WB, § 9, p. 117-118.

<sup>547</sup> WAGNER, R. **Beethoven**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 42.

<sup>548</sup> WAGNER, R. **Beethoven**, p. 44.

<sup>549</sup> WB, §5 p. 77.

desse ânimo religioso e moral que sobrecarregava a modernidade, e por outro, por proporcionar uma vontade de vida com ânimo e fôlego originais.

## 5.2 O PERIGO GERAL DE UMA SUPEREXCITAÇÃO

A partir de 1878, Nietzsche caracteriza a “filosofia histórica” como a “verdadeira filosofia do devir”, uma “filosofia antimetafísica”<sup>550</sup> por excelência que não crê absolutamente na fábula do “em si”. Na agenda de *Humano, demasiado humano I* está o compromisso com um conhecimento capaz de romper com os erros e os hábitos de percepção e pensamento herdados, algo possível a partir de uma nova escolha metodológica, não mais da junção tensa entre a arte e a metafísica do artista, mas das ciências naturais e suas explicações acerca das tensões internas e externas ao homem para encontrar formas de arrefecer os ânimos inflamados da modernidade. Acompanhado das ciências, Nietzsche empreende uma análise do desenvolvimento cognitivo pressupondo a impossibilidade das justificativas teleológicas e do homem enquanto “*aeterna veritas*”<sup>551</sup>, criticando e combatendo a metafísica a partir de duas frentes: a teórica (histórica) e a prática (ética e moral). A primeira concebida como o “mais novo dos métodos filosóficos”<sup>552</sup>, pensada em continuidade com os moralistas franceses; a segunda, no conflito descrito no aforismo 2, contra o “defeito hereditário dos filósofos” e de suas crenças na estrutura fixa, universal e a-histórica da subjetividade, seja ela referida a uma dimensão intuitiva e caritativa, como faz Schopenhauer, ou à dimensão das condições lógico-formais do conhecimento<sup>553</sup>. Assim, é a partir de *Humano I* que Nietzsche empenha-se em mostrar as limitações da razão humana, reconhecendo que tudo veio a ser, incluindo a própria faculdade de cognição<sup>554</sup> e o valor e os fundamentos éticos por trás das ações. O trabalho crítico-desconstrutivo será de todo fundamental para o projeto nietzschiano da época. Segundo Araldi, esse trabalho consiste em contar a história da naturalização dos impulsos naturais (ou melhor, naturalizados) humanos, perguntando como relacionar o mundo natural (dos fatos fisiológicos e empíricos)

---

<sup>550</sup> HH 1, § 1, p. 15.

<sup>551</sup> HH 1, § 2, p. 16.

<sup>552</sup> HH 1, § 1, p. 15.

<sup>553</sup> MATTIOLI, W. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em *Humano, demasiado humano*. *Kriterion*, n. 145, abril/2020, p. 233.

<sup>554</sup> HH 1, § 2, p. 16.

com o universo valorativo humano?<sup>555</sup> Na leitura de Rogério Lopes, esta é a obra em que “Nietzsche apresenta sua tese de que tudo veio a ser em um tom discreto, neutro e sóbrio”<sup>556</sup>, ao reconhecer a impossibilidade de haver qualquer elemento de nossa subjetividade que escape à mudança. Essa impressão empírica descaracteriza a doutrina dos dois mundos ao recusar qualquer “coisa em si” ou metafísica, ou algo que esteja além das mudanças constatáveis.

A questão que se apresenta é de fundamental importância para a pesquisa, levando em consideração uma das principais estratégias adotadas por Nietzsche em seu período intermediário: a de demonstrar as crenças metafísicas e como elas se formam a partir dos piores métodos cognitivos<sup>557</sup>. O real, para o filósofo, só pode ser visto em termos de um *continuum* de gradações tensionais, nunca de oposições radicais entre polos, juízos e valores. Uma crença na versão moderna do heraclitismo, e em dois aspectos centrais já apresentados em *A filosofia na época trágica dos gregos*<sup>558</sup>, que expõe uma vida permeada de opostos, alternância e resistência entre graus de domínio de impulsos e forças de um sobre o outro. Se estaria, então, diante de uma i) tese da mudança interrupta e da copresença dos opostos, havendo apenas gradações e tendências ii) registradas historicamente, ou seja, tensões que preponderaram causando efeitos e respostas que se propagaram pelos homens na história. Os resultados morais e o fundamento dos juízos morais, neste caso, seriam frutos da redução equivocada de determinadas tensões que foram enraizadas, resumidas e perpetuadas como *uma* interpretação moral, em geral, a partir das perspectivas de que as paixões, os instintos e os impulsos devem ser corrigidos, justificados e estabelecidos por serem vistos como forças que levam a más ações.

O grande erro da visão dogmática e metafísica da moral, para Nietzsche, é desconsiderar uma história do corpo, das paixões e dos impulsos em nome de fundamentos universais. Uma lógica que pode ser vista como do extermínio e eliminação do outro<sup>559</sup>, e isso em nome do “não embate”, como forma mais prática,

---

<sup>555</sup> ARALDI, C. L. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, [33, 2011], p. 230.

<sup>556</sup> LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

<sup>557</sup> HH I, 9, p.19-20.

<sup>558</sup> Cf. FT §5.

<sup>559</sup> “As manifestações de prazer semelhantes despertam fantasia da empatia, o sentimento do ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmo perigos e

rápida e eficaz de se evitar as tensões. O grande exemplo dessa lógica será a moralidade ascética, que suplantou o outro como mal, desejando e fomentando o extermínio de tudo o que representa a vontade alheia, quando fora dos parâmetros religiosos e morais predominantes. A metafísica religiosa inicia, de fato, pelo processo de interiorização socrática destrutiva.

Em *Humano I*, Nietzsche interessa-se em analisar a tendência à eliminação [Vernichtung] das tensões no cerne da metafísica, em diálogo constante com as ciências naturais, para dissolver o esquema dualista e mostrar um contínuo que comporta distinções de grau e tensões, jamais de extremos. Além disso, trata-se de ver uma realidade que deve ser descrita, em todos os seus aspectos, como processual e em constante devir. Perspectiva que caracteriza a filosofia nietzschiana do período, inserida no quadro de uma grande “ciência filosófica”<sup>560</sup>, quando lida com termos e metáforas científicas de caráter energético, químico e físico, ou envolvendo dinâmicas como a sublimação, volatilização e o arrefecimento dos corpos:

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária?<sup>561</sup>

Mas, embora deposite grandes expectativas nas ciências, a concepção nietzschiana difere da ideia usual do termo em dois aspectos fundamentais: o primeiro, da ciência como análise e compreensão psicológica, e o segundo, da ciência como instrumento para um estudo criterioso da história. Neste sentido, a ciência serviria não para constatar e classificar o que é verdadeiro e falso, assim como uma ciência positiva ou reducionista, de visão puramente mecanicista. A questão é que a postura científica e seu vocabulário traz sobriedade, frieza ou arrefecimento a uma condição moderna extremamente excitada pelos artigos de fé

---

inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer” (HH I, 98, p. 70).

<sup>560</sup> HH I, 27, p. 35.

<sup>561</sup> HH 1, 1, p. 16.

morais e religiosos. Na ciência, Nietzsche encontrará a experimentação empírica e os estudos da origem dos erros com o necessário distanciamento e sobriedade que a crítica à arte e à cultura não permitiu até então. Como bem descreve Vattimo, “é evidente que Nietzsche não espera da ciência uma imagem do mundo mais verdadeira, mas antes um modelo de pensamento não fanático, atento aos processos, sóbrio, objetivo”<sup>562</sup>. Na obra de 1878, a ciência entra como instrumento escolhido para uma análise da história dos sentimentos morais do homem e, principalmente, de seus efeitos morais, na tentativa de recontar a raiz comum da bondade e da maldade, da verdade e do erro.

Nessa investigação, Nietzsche denuncia tensões extraordinárias no homem em três etapas: i) quando o responsabilizou pelas consequências de seus atos e ii) por sua motivação interna, iii) a ponto de responsabilizar o próprio existir. O filósofo expõe um ciclo de dependência inscrito sobre o homem e sob as vestes do livre agir, descrevendo que, a partir do momento em que a igreja declarou o direito à livre escolha, criou leis e normas inalcançáveis, gerando justamente o contrário, um nível de dependência extraordinário e necessário para a manutenção da crença e soberania de sua instituição. A igreja subsiste e se retroalimenta de uma tensão incurável e enfraquecida, mantida por narcóticos de bondade e compaixão. A cura dessa tensão que enfraquece e cria dependências é impossível, e isso a religião não nega, embora se aproveite dela para sobreviver e perpetuar seu poder, alimentando-se da submissão ao usar a vitalidade de seus “pecadores”. Se Deus deu ao homem a liberdade de escolher pecar ou não, de praticar tantas maldades e sentir um peso doloroso pelo sacrifício de Jesus, isso não pode vir de algo mundano, demasiado humano, mas antes de forças morais metafísicas e inteligíveis, já que as coisas pertencentes a este mundo estariam corrompidas. Além disso, ao neutralizar as escolhas e manipular o homem com culpa, a visão judaico-cristã prevaleceu durante séculos, traduzida como a única interpretação. Isso impossibilitou o jogo entre as interpretações ao impor uma tirania indigesta que visava substituir grande parte da história, como a possível e improvável origem comum entre o bem e o mal:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas e más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devidos às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que qualidade de “bom” e “mau” é inerente às

---

<sup>562</sup> VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 39.

ações, sem consideração por suas consequências. [...] Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como uma planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser.<sup>563</sup>

Nietzsche compreende que existem vários fatores e elementos desconhecidos que são determinantes para a ação. Neste caso, a intenção e a consciência do agente seriam apenas parte dessa história processual por trás do significado e sentido das ações, como a história da moral. A partir dessa constatação, outro ponto será crucial, pois, se não há conhecimento pleno de tudo aquilo que determina a ação, haveria sentido falar de justiça, culpa, livre-arbítrio ou em responsabilidade? Conceitos caros ao otimismo socrático e aos ideais iluministas modernos fixados precipitadamente como verdadeiros. Erro que acabou gerando uma série de preconceitos morais após a distinção entre o que receberá o caráter bom e mal de forma inata. Nessa espécie de “reconstituição histórica”, Nietzsche concentra-se na parte suprimida, falando dos instintos, impulsos e paixões. Mas, ainda perseguindo a interpretação de Vattimo:

identificar com base na moral uma pulsão como instinto de conservação ou a procura do prazer não é como indicar a fonte do valor moral em estruturas estáveis, não em devir, próprias do ser – aquelas estruturas que servem sempre a moral tradicional, metafísica ou religiosa, para justificar os seus sistemas de preceitos. Instinto de conservação e procura do prazer são forças plásticas que permitem precisamente ver a moral como história e como processo.<sup>564</sup>

*Ver a moral como história ou como processo* se torna possível na medida em que as investigações estão voltadas aos seus efeitos, ou mais precisamente, à significação moral de uma ação desde o seu princípio, desenvolvimento e interpretação. Um diálogo que Nietzsche trava apoiando-se, em parte<sup>565</sup>, nas teorias de Paul Rée e sua história natural da gênese do egoísmo, tendo como base a distinção entre 1) o impulso egoísta [*der egoistische Trieb*] e 2) o impulso não-

---

<sup>563</sup> HH I, 39, p. 45.

<sup>564</sup> VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, p. 45.

<sup>565</sup> O problema estaria na ênfase no impulso altruísta.

egoísta [*der unegoistische Trieb*]<sup>566</sup>. O início de *Humano I* será marcado pela interpretação de que comportamentos não egoístas seriam objetos de elogios porque são úteis, assim como define Paul Rée. Desta forma, o impulso egoísmo é o que leva “cada ser humano a preservar-se e satisfazer o instinto sexual de sua vaidade; o segundo, o altruísmo, diz respeito à compaixão e à benevolência”<sup>567</sup>. Partindo da ideia schopenhaueriana, Rée afirma que as ações não-egoístas seriam naturais, podendo até mesmo ser empiricamente constatáveis. Neste sentido, “para Rée, é um fato biológico incontestável a existência, no homem, de instintos egoístas (mais fortes) e instintos altruístas (mais fracos)”, que produziram ações egoístas e altruístas tanto nos homens quanto nos animais, à diferença do que no primeiro “consiste no fato de que essas ações recebem os atributos de más e boas a partir de sua utilidade para a comunidade”<sup>568</sup>. Por conseguinte, a moral se estabelece por uma questão de hábito, em que as ações altruístas se constituíram como úteis, e as egoístas como inúteis, pelo fato de serem mais danosas à comunidade. Desta maneira, Rée e Nietzsche se inscrevem na esteira da filosofia de La Rochefoucauld, moralista que chegou a Darwin por intermédio de toda uma órbita inglesa. A grande vantagem dessa tradição será permitir pensar a partir de uma historicidade ateleológica, precisamente para livrar-se da influência de Schopenhauer, sem divinizar o vir-a-ser<sup>569</sup>.

No entanto, se Rée parte de Schopenhauer, ele ultrapassa a concepção metafísica de uma substância e essência do todo. Seu primeiro avanço ocorre durante a investigação das ações altruístas e benevolentes, quando buscava constatar se elas existem em nome da expansão e perpetuação da vida, preservando a comunidade, ou então, para maximizar o próprio prazer. Para tanto, levanta a hipótese de que o altruísmo e o egoísmo são consequências de um repasse genético da natureza compassiva, herdada de maneira geracional e inconsciente. Na teoria, em determinadas situações, o homem agiria motivado pela satisfação do sofredor. Como exemplo, Rée utiliza a figura da mãe, capaz de agir

---

<sup>566</sup> ARALDI, C. L. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, 2016, p. 72.

<sup>567</sup> ARALDI, C. L. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, 2016, p. 73.

<sup>568</sup> ITAPARICA, A. Introdução. In. RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**. São Paulo: Unifesp, 2018, p. 28.

<sup>569</sup> BINOCHE, B. Do valor da história à história dos valores. **Cadernos Nietzsche**, n. 34, vol. I, 2014, p. 51.

“exclusivamente para livrar o filho da dor apenas em nome do filho, e não em função de si mesma”<sup>570</sup>. Seu argumento (com certa semelhança a Schopenhauer, contra Helvétius<sup>571</sup> e Nietzsche), será formulado da seguinte forma: “Pois se é possível alguém sentir dor pelo fato de que o outro sofre”, é “possível agir pelo fato de que o outro sofre. Nesse caso, de mesma forma como o pensamento se relaciona ao ato, o sentimento se relaciona à ação”<sup>572</sup>.

A valoração da existência de impulsos altruístas em *A origem dos sentimentos morais*, está fortemente ligada à teoria da evolução de Darwin. Segundo Clademir Araldi, Rée pretende naturalizar a compaixão não-egoísta e a-histórica de Schopenhauer<sup>573</sup>, ao mesmo tempo que aplica os resultados da teoria de Darwin ao campo moral<sup>574</sup>, na tentativa de encontrar uma explanação naturalista satisfatória da gênese das ações não-egoístas. Enquanto animal gregário, o homem teria desenvolvido capacidades intelectuais e aprimorado seus instintos sociais. A moralidade humana, por consequência, seria a evolução desses instintos de rebanho:

Segundo Darwin, a ação altruísta se explica da maneira apresentada a seguir. Como em várias espécies de animais, por exemplo, as abelhas e formigas, também se encontram nos nossos ancestrais, os símios, o instinto social. “Muito é a dependência recíproca entre os membros de um grupo (de chimpanzés). Os machos amam as fêmeas e estas amam seus filhos de forma extraordinária, e os mais fortes sempre defendem os mais fracos”. Esse instinto social surgiu da expansão do instinto parental e, então, pela seleção natural se preservou e se fortaleceu, de tal modo que sempre as linhagens animais cujos membros eram mais ligados pelos instintos sociais suplantaram as outras linhagens e permaneceram.<sup>575</sup>

---

<sup>570</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 47.

<sup>571</sup> “Alguns filósofos, particularmente Helvétius, chegaram a afirmar que sentimentos e ações altruístas não repousam na natureza humana; que, ao contrário, aqueles aparentemente altruístas são apenas uma forma velada dos egoísmos. Eles dizem quem vê outro sofrer experimenta em si, involuntariamente, a dor alheia” (RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 46). Ainda sobre a posição de Helvétius: os “sentimentos agradáveis, que eventualmente acompanham a ação solícita, ou o temos, do sentimento de desprazer do remorso não são o motivo da ação altruísta. Helvétius estava errado” (RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 47).

<sup>572</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 47.

<sup>573</sup> Sobre o valor moral, Schopenhauer escreve em *O mundo como vontade e representação*: “Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva” (SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**, 2001, p. 119).

<sup>574</sup> ARALDI, C. L. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, 2016, p. 7-8.

<sup>575</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 50-51.

Para Rée, Darwin explica o processo de desenvolvimento e de transmissão cultural da origem dos sentimentos morais como resultados de um vínculo duradouro e habitual atrelado às ações boas e más, assim como aos respectivos juízos de bom e mau. Os impulsos altruístas e egoístas estariam condicionados aos hábitos herdados pela cultura, e as ações altruístas, por consequência, sentidas enquanto boas por fortalecer os vínculos e a preservação da comunidade. Todo esse processo resulta nos próprios domínios valorativos, onde o bem-estar e o mal-estar seriam os móveis da vontade. Sua conclusão será a de uma raiz comum dos valores, compreendendo que a distinção entre os valores bom e mal ocorre como consequência do *hábito*, ou seja, fora do campo metafísico.

A questão que desperta interesse em Rée e Nietzsche é a de investigar uma suposta gênese dos sentimentos de bondade e maldade enquanto impulsos naturalizados e herdados habitualmente quando praticados, aproximando-se, assim, da definição de uma segunda natureza, distante do caráter inato na benevolência de Schopenhauer<sup>576</sup>, ou do imperativo categórico da moral kantiana. No segundo capítulo de *Humano I*, intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais”, nos aforismos 35-37, 39 e 45, Nietzsche expressa sua simpatia acerca da teoria do psicólogo e amigo em vários aspectos, concluindo “que os produtos da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica”, sendo Rée um “dos mais frios e ousados pensadores”<sup>577</sup> de sua época, visto que suas teorias contribuiriam para o pensamento científico e histórico, abrindo espaço para outro tipo de leitura filosófica acerca da natureza humana. A psicologia traria uma espécie de atmosfera mais sóbria, fria, como uma compressa de gelo que refrearia os ânimos excitados pela metafísica:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”.<sup>578</sup>

---

<sup>576</sup> “Se a compaixão é a motivação fundamental de toda justiça e caridade genuínas, quer dizer, desinteressadas, por que uma pessoa e não outra é por ela movida? Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem ele coração duro num compassivo e, daí, num justo e caricioso? Por certo não; a diferença dos caracteres é inata e indelével” (SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 190).

<sup>577</sup> HH I, aforismo 37, p. 44.

<sup>578</sup> HH I, 37, p. 44.

Rée e os psicólogos franceses seriam os primeiros a trazer a lucidez necessária para contestar os problemas filosóficos de uma metafísica que considerava toda ação moral como um ato de doação e apagamento de si espontâneo<sup>579</sup>, a partir da possibilidade de agir exclusivamente em nome do outro. Isso tornou o agente um ser consciente de seus atos e responsável, não sem desconsiderar outros fatores por trás das decisões, como aqueles presentes no ponto cego dos filósofos, as paixões, os impulsos e os instintos. Nessa retomada do que fora esquecido, Rée contribui ao trazer à tona um argumento caro ao projeto de reconstrução da gênese da moral em Nietzsche quando expõe a limitação das faculdades intelectuais (entendimento e razão), invertendo os polos e trocando o postulado da razão pelo hábito: “as ações egoístas, que acontecem à custa dos outros, foram originalmente censuradas por seus danos; as ações altruístas foram originalmente louvadas por causa de sua utilidade”<sup>580</sup>. Além disso, para Rée, em a *Origem dos sentimentos morais*, a capacidade humana de escolher plenamente entre várias ações não existiria, pois o que ainda se ignora é

que, quando alguém escolhe uma entre muitas coisas, essa escolha foi provocada por causas, que possuem, elas mesmas, determinadas causas, e nessa medida acontece necessariamente; do mesmo modo que, quando alguém resiste a suas paixões, também esta resistência é consequência de causas e, nessa medida, necessária.<sup>581</sup>

O que passa despercebido pela tradição é que a escolha por um ato ou não está condicionada à sensação de reprovação ou aprovação de uma comunidade, o remorso ou o louvor, sem que isso implique, de fato, na liberdade de escolha.

No aforismo 39 de *Humano I*, “A fábula da liberdade inteligível”, Nietzsche usa termos semelhantes aos de Paul Rée para preencher a lacuna deixada pela análise moral do psicólogo, e irá relembrar os influxos do presente e do futuro como parte de um todo maior do que a capacidade racional e inteligível do ser e de suas ações. Na visão nietzschiana, o homem não responde plenamente por seu ser, sendo antes o resultado de uma geração de escolhas anteriores e de emaranhados

---

<sup>579</sup> “[...] de acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós mesmos [...] a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas” (SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**, p. 132-133).

<sup>580</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 49.

<sup>581</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 71.

de instintos, impulsos, pensamentos e paixões que se expressam quando motivados por determinada circunstância:

Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presente: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio<sup>582</sup>.

Antes de concluir qualquer hipótese acerca do fundamento moral, é preciso revelar a história do erro dos sentimentos morais analisando a ação e a ideia de louvor ao altruísmo separadamente. A primeira seria uma herança instintiva, enquanto a segunda um aprendizado associativo culturalmente perpetuado, que gera um sentimento de desprazer ou remorso, na medida em que se descobre o quanto é possível fazer – ou não – o outro sofrer. Como exemplo, Rée pensa nas comunidades que praticam o infanticídio, algo que não gera qualquer remorso nos que estão inseridos em determinada comunidade, já que seus habitantes aprenderam e perpetuaram o assassinato de crianças como algo permitido. Já em outras culturas, o ato de deixar morrer ou provocar a morte de uma criança se torna reprovável, fazendo com que o agente sinta remorso e culpa por tal ato. Neste exemplo, o autor de *A origem dos sentimentos morais* ilustra a separação entre a culpa e a ação, o sentimento de um ato reprovável e fundamento moral da ação. Os sentimentos morais seriam, assim, consequências de um hábito que torna involuntária a sensação de reprovação e remorso. Uma sentença que refuta a própria ideia de liberdade, excluindo a capacidade plena de conhecer e ter consciência acerca de cada ato no mundo. O que estaria circunscrito ao julgamento é a internalização de parte do que foi oferecido por uma cultura, seja herdada de maneira geracional, seja perpetuada por uma cadeia de aprendizado.

A partir desse panorama, são quatro os pontos acerca da moralidade que Rée e Nietzsche coincidem, ao i) definir que as ações foram chamadas de boas e más por suas consequências úteis ou prejudiciais à comunidade, ii) mas que a

---

<sup>582</sup> HH I, 39, p. 45.

tradição esqueceu das origens dessas designações, concluindo que há propriedades inerentes às ações (o que para Rée e Nietzsche se constitui como erro); iii) que se atribui às propriedades bom e mau os motivos, sem uma separação entre o sentimento de bondade e a ação; iv) e, por fim, o predicado bom ou mau a todo o ser, e não somente às suas motivações isoladas. A partir desses pontos seria possível visualizar que as conclusões morais da tradição filosófica e moralista partem de ações específicas para concluir, de forma geral, que os aspectos que justificam uma ação enquanto moral (ao invés de compreendê-la como parte de um todo inseparável, de efeitos irreconstituíveis e sem caráter fixo) partem de um emaranhado de vontades e instintos que se constituem, histórica e culturalmente, como produtos do embate tensional. Logo, é impossível perceber, de forma consciente e estrita, quais as forças que influenciam mais ou menos as decisões. Para Rée, foi pela força de hábito e pela necessidade pragmática que os atos altruístas se associaram ao bem, tanto que os instintos altruístas e egoístas seriam, resumidamente, fatos biológicos e fixos, mudando suas atribuições morais de cultura em cultura.

Mas ao longo de *A origem dos sentimentos morais*, dois pontos são cruciais em Rée e devem ser destacados. Pensando novamente na ideia de comunidade a partir dos exemplos de associações, como o das formigas, abelhas e símiles, o autor analisa como a evolução e a sobrevivência estariam condicionadas à união e à cooperação. Comunidades que têm mais chances de sobreviver são as que praticam associações, o cuidado e o bem-estar. Rée estaria, por isso, convencido de que o homem herda os instintos altruístas e egoístas de seus antepassados e que seu desenvolvimento teria garantido a preservação da espécie. Argumento, como mencionado anteriormente, darwinista, em que as comunidades mais unidas teriam sobrevivido, ao passo que as de espécies mais individualizadas teriam sido extintas. Ainda existem outros sentimentos como a vaidade, a ambição e a honra, exclusivos do homem e que deram significado à concepção do que se compreende enquanto mal ou bom em cada comunidade. A evolução, por consequência, estaria condicionada ao exercício da benevolência, da compaixão, “por meio do qual mais nos distinguimos dos animais: o intelecto”<sup>583</sup>. Neste ponto, o psicólogo parece sucumbir aos julgamentos morais e à tradição metafísica ortodoxa, primeiro, ao

---

<sup>583</sup> RÉE, P. *A origem dos sentimentos morais*, p. 157.

concluir o conhecimento desinteressado como pacífico e o desejo como algo belicoso<sup>584</sup>, depois, ao afirmar que os homens se tornam necessariamente melhores, ou seja, mais altruístas<sup>585</sup>, quando fortalecem esse instinto de maneira tardia. Nesta esteira, o fundamento e o valor moral sobre a ação serão atribuídos pelo modo de sentir altruísta<sup>586</sup>. Conclusão semelhante à de Schopenhauer novamente, que inscreverá a compaixão como a verdadeira motivação moral, a única fonte ou fundamento da moralidade, das virtudes “cardeais” da justiça e da caridade<sup>587</sup>.

A partir desse momento, abrem-se três diferenças fundamentais entre Nietzsche e Rée. Na visão nietzschiana, é preciso desconfiar das ações puramente altruístas, da falta de garantia das intenções que se estabeleceram por trás das valorações de bondade e do altruísmo, bem como das ações ditas “más” e motivadas por egoísmos. A questão estaria no que se convencionou, através do hábito, enquanto costume, ou moralidade do costume [*Sittlichkeit*] e seu processo de eticidade, o caráter ético [*sittlich*] de uma ação definida como boa e mal? Para Nietzsche, constitui-se pelo efeito prazeroso dos costumes, portanto, “o próprio hábito, por ser um gênero de prazer, é fonte da moralidade (*Quelle der Moralität*)”<sup>588</sup>.

Outra diferença crucial que se abre entre Nietzsche e Rée reside em crer que o altruísmo seria apenas uma forma de egoísmo sublimada. Na visão nietzschiana, não haveria uma distinção entre esses impulsos, apenas gradações em que forças e instituições tendem a tensionar. O caso é que o ascetismo e a hipótese da compaixão criam um abismo onde não há. Nesta esteira, a bondade e a maldade não derivariam de impulsos distintos, mas de uma mesma raiz:

Para Nietzsche, se procurarem as motivações das ações humanas, mesmo aquelas consideradas altruístas, o que se encontrará, em certa medida, é alguma forma de interesse próprio envolvido. Desse modo, não haveria oposição de natureza entre egoísmo e altruísmo, mas apenas gradações entre duas formas de egoísmo.<sup>589</sup>

---

<sup>584</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 157.

<sup>585</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 139.

<sup>586</sup> RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 121.

<sup>587</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**, p. 175.

<sup>588</sup> ARALDI, C. L. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. **Dissertatio**, [33, 2011], p. 232.

<sup>589</sup> ITAPARICA, A.; ARALDI, C. Apresentação. In. RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 31.

Tanto o exercício da maldade quanto a ação compassiva seriam apenas formas de fruição de si<sup>590</sup>. Os hábitos (ligados a costumes legitimados socialmente) prazerosos passaram a ser sentidos como morais, uma vez que comprazem a comunidade. Quando se exerce uma ação que é considerada boa perante o coletivo, colabora-se com o maior número de pessoas, de maneira útil. Essa ação passa a ser repetida ao ponto de se estabelecer enquanto virtude, isto é, pela força do hábito. O prazer surge na medida em que se é reconhecido por tais feitos considerados bons, o que gera uma vaidade por parte daquele que pratica o ato, pois pode fazer com que todos obedeçam espontaneamente, sem hesitar frente os valores morais da comunidade.

Por essa razão, Nietzsche desmascara o fundamento não ético dos valores convencionados como exemplos da moralidade, ou até mesmo do fundamento moral. Eis o caso da visão schopenhauriana e sua definição de que um ato moral é aquele que mais se afastaria de egoísmo<sup>591</sup>. Para Nietzsche, acima de tudo, se agiria por um prazer, mais precisamente, pelo prazer do exercício do poder. Este seria o critério mais “honesto” de se revelar as ações desde o início da civilização até a formação da *Sittlichkeit*, estando o prazer circunscrito no costume. Ou seja, mais do que impulsos puramente egoístas e altruístas, há um jogo tensional pouco perceptível e anterior à moral entre o prazer e a dor, tanto que, ser causa do sofrimento alheio – o egoísmo – ou querer aliviar a dor do outro – a compaixão – são duas faces da mesma moeda:

*Prazer e instinto social* – De suas relações com os outros homens o homem adquire um novo tipo de *prazer*, além das sensações prazerosas que retira de si mesmo; e com isso aumenta significativamente o âmbito das sensações de prazer. Nisso ele talvez tenha herdado muita coisa dos animais, que visivelmente sentem prazer ao brincar uns com os outros, sobretudo uma mãe com seus filhotes. E lembremos as relações sexuais, que fazem quase toda fêmea parecer interessante a todo macho e vice-versa, tendo em vista o prazer. Em geral, a sensação de prazer com base nas relações humanas torna o homem melhor; a alegria comum, o prazer desfrutado em conjunto a aumenta, dá segurança ao indivíduo, torna-o mais afável, dissolve a desconfiança e a inveja: pois se sente bem e vê que o mesmo cede ao outro. *As manifestações de prazer semelhantes* despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo faz os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos.

---

<sup>590</sup> ITAPARICA, A. Introdução. In. RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**, p. 13.

<sup>591</sup> “Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo” (SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 133).

Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto nasce do prazer.<sup>592</sup>

O esquema moral nietzschiano mostra outros sentimentos envolvidos em seu processo e fundamento, como os motivos que estariam por trás do que se convencionou como moral, no caso, o prazer, a dor, a vaidade, a honra e as paixões, a seu ver, muito mais fortes que os instintos altruísta e egoísta<sup>593</sup>. A partir daqui o discurso nietzschiano se altera, em especial, do aforismo 96 em diante. A ideia de instinto social darwinista e o jogo entre altruísmo e egoísmo serão substituídos pelo distanciamento de uma eticidade habitual e enraizada que teria adoecido e limitado as ações de preservação à vida, ao invés de permitir seu curso natural de expansão. O ponto é que, se tais morais foram suplantadas e enraizadas, não teria sido apenas pelo bem-estar e preservação de si e do outro, mas igualmente pela sensação do prazer e fuga da dor. Ou seja, mais enraizado do que o altruísmo, o bem-estar e a preservação, estaria uma suposta vontade egoísta sublimada e motivada pelo prazer. Nietzsche nega, assim, a estrutura teórica do psicólogo com a oposição completa entre o altruísmo e o egoísmo para falar dos matizes deste.

Embora o egoísmo, a dor e o prazer estejam na pauta de Rée, como consequência de séculos de dissimulações da bondade a partir da utilidade e do hábito, e ser responsável pela primeira reformulação “naturalizada” da origem da consciência moral e da significação dos fenômenos do bem e do mal, o psicólogo ainda se limita à ideia utilitarista do hábito evidente. Por exemplo, quando atribuiu ao castigo e ao sistema penal a possibilidade de configurar-se pela repressão, mais precisamente, pela intimidação, zelando antes pelo bem-estar e preservação, e depois pela expansão da vontade. Do ponto de vista de Rée, a justiça deveria estabelecer-se com regras e leis voltadas ao bem do maior número de pessoas, estando todo castigo e pena em nome do bem-estar geral. Neste sentido, uma ação moral corresponderia à ausência total de egoísmo, considerando que o valor moral e o interesse próprio se excluem. Entretanto, Nietzsche compreende que o sistema de normas moderno difere dessa estrutura apresentada por Rée e que seria impossível se desprender totalmente do sentimento egoísta. Além disso, retalhar as ações

---

<sup>592</sup> HH I, § 98, p. 69-70.

<sup>593</sup> Na próxima seção, aprofundaremos a questão do par prazer e dor, tratando da tensão em *Aurora*.

humanas não pode ser um fundamento moral, nem em troca da liberdade, nem do bem-estar da maioria. Isso seria cair nas armadilhas da moral metafísica e religiosa. Na visão nietzschiana, a justiça se estabelece pelo fato de a humanidade evitar certos sentimentos que diminuem o seu próprio prazer, como a culpa e o castigo.

Neste sentido, o processo histórico da moralização do costume aparece vinculado ao hábito condicionado pelo louvor e à censura, e que somente depois se constituem enquanto normas e leis a serem seguidas e fixadas por meio de castigos e tensões insuportáveis. É nessa relação, por sinal, que o filósofo percebe o grande problema da moralidade moderna, o das metas inalcançáveis que a moral, a política e a igreja, em especial, criaram para aumentar a dor e o laço de dependência com as instituições hegemônicas:

Uma igreja que treme com profundos sons; apelos surdos, regulares, contidos, de uma hoste de padres que involuntariamente transmitem à comunidade sua própria tensão e a mantém numa escuta quase angustiante, como se um milagre estivesse a ponto de ocorrer; a atmosfera de uma arquitetura que, sendo a habitação de uma divindade, se estende até o indefinido, e em todos os espaços escuros faz temer a presença dessa divindade.<sup>594</sup>

Em meio a esse sentimento de *escuta angustiante* do modo ascético, uma atmosfera se estabelece como única: a da moral da submissão que faz com que o fiel deposite, se entregue e abdique cegamente de suas paixões individuais em nome do cumprimento de normas humanamente impossíveis. A santidade habitual obriga o fiel a sacrifícios tão ou mais pesados de que os de seu criador, colocando-o diante dessa tensão angustiante, à espera de constantes milagres. Entretanto, qualquer sistema que mantém as posições hierárquicas fixas e apoiadas na culpa do livre-arbítrio, seja moral ou científica, ou puramente religiosa, é insuficiente para explicar as ações, já que ambas gerariam uma tensão e um sofrimento paralisante, motivadas pelo esquema de justiça e redenção destrutivo.

Isso resulta em uma *Spannung* totalmente contrária àquela estimulada pelos antigos. No aforismo 138 de *Humano I*, o filósofo parece insistir nessa diferença entre a tensão dos antigos e dos modernos:

O homem não é igualmente moral em todas as horas, isso é sabido: julgando sua moralidade segundo a capacidade de grandes decisões de sacrifício e abnegação (que, tornando-se duradoura e habitual, é santidade),

---

<sup>594</sup> HH I, § 130, p. 92.

então é no afeto que ele é mais moral; a excitação forte lhe oferece motivos inteiramente novos, dos quais ele, estando frio e sóbrio como de costume, talvez não acreditasse ser capaz. Como ocorre isso? Provavelmente devido à vizinhança de tudo o que é grande e que excita fortemente; levado a uma tensão extraordinária, o homem pode se decidir tanto por uma vingança terrível quanto uma terrível refração de sua necessidade de vingança [...]. O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga de sua emoção; para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito.<sup>595</sup>

A crença de que boas ações são igualmente boas a todos criou uma falsa expectativa de normalização do agente e de ações puramente morais para paralisar ao invés de motivar novos valores e virtudes. A consequência foi o surgimento de um padrão moral impossível de alcançar, baseado na doação benevolente que ofuscou a origem unívoca dos valores bem e mal, além de resultar nessa tensão que leva ao desespero e que se apresenta disfarçada de remédio, cura e salvação da alma. No aforismo 244, intitulado “Na vizinhança da loucura”, Nietzsche reforça:

Na vizinhança da loucura – “A soma dos sentimentos, conhecimento, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir a tensão do sentir esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com grandes perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um novo Renascimento. Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo.”<sup>596</sup>

Contrária à metafísica, a ciência aparece como a força totalmente necessária, a única capaz de arrefecer essa “hiperexcitabilidade” para inserir conclusões mais frias, empíricas e que pertencem ao plano mais individual, pois são mais específicas e experimentais. É nesse ponto que se concentra o valor do espírito científico, anteriormente tão criticado por Nietzsche, mas que a partir de *Humano I* servirá como método para arrefecer e afugentar as tendências e as tensões paralisantes, paliativas e anódinas.

Há um contexto de resignificação da tensão metafísica com a ciência que oferece pistas do quanto Nietzsche pretende ainda medir ou ponderar a *Spannung*,

---

<sup>595</sup> HH I, § 138, p. 99.

<sup>596</sup> HH I, 244, p. 155.

pensando na atividade do confronto e em seus efeitos como forma de tornar a humanidade menos dependente de normas, leis prévias e de instituições dogmáticas, isto é, não condizentes com o mundo moderno e as vontades do indivíduo.

Uma nova leitura e interpretação das vontades, instintos, impulsos, da verdade e dos valores, tornaria possível outra relação consigo e com o outro, além de abrir possibilidades para a prática e a reflexão de novas escolhas e agências. De fato, as várias diferenças históricas e contradições morais nunca foram levadas em consideração quando o assunto se torna a construção da justiça, liberdade e moral, apenas o padrão Iluminista e metafísico do ser. Isso mostra a insuficiência de determinados sistemas predominantes que deixaram uma lacuna e ainda a necessidade de uma nova percepção do ser e da moral, só que incluindo, desta vez, o respeito às especificidades e particularidades internalizadas, às vezes de forma ativa, às vezes de maneira inconsciente.

Nessa espécie de tatear e experimentar entre a opacidade e o que pode ser conhecido, Nietzsche permanece interessado pelas tantas maneiras como a tensão se expressa, esforçando-se para descrever a formulação saudável da tensão. Há uma importante oscilação entre o relaxamento da força e seu limite extremo, entre o descuido e o zelo, entre a tensão, que é humana, e em muitos casos, hostil, entre aquela que paralisa e as que trazem um tom sóbrio e lúcido ao homem.

*Em Humano, demasiado humano II* (1879) e *Aurora* (1881), o filósofo tateia entre a lógica científica e biológica para descobrir uma possível formulação que produza sentidos mais produtivos à vontade humana. Em outros termos, se há muito a metafísica e a moral apagaram de sua agenda a tensão e a circulação de forças do indivíduo ao se concentrarem na própria manutenção e na das instituições hegemônicas, o filósofo retorna ao que é mais propício ao viver: o risco, o erro à alteridade, a resistência e o exercício da vontade individual, observando não só a obediência, mas uma possível “fórmula” que produziria a circulação do poder na comunidade, na arte e na cultura como resposta a uma tensão sufocante e autocentrada nas instituições predominantes. No aforismo 107 de *Humano II*, o autor sugere a experimentação e uma medida produtiva à tensão, referindo-se à questão da escrita, mas que pode bem se estender a todas as esferas:

Três quartos de força – Para dar uma impressão de saúde, uma obra deve ser realizada com no máximo três quartos da força do seu autor. Se ele foi

ao seu limite extremo, a obra perturba o observador e o angustia com sua tensão. Todas as coisas boas têm algo desleixado, como bois que jazem no pasto.<sup>597</sup>

Uma obra é bem-sucedida quando abriga mais de uma força para expressar tensões sem intimidar-se com as ideias opostas. Ela expressa, portanto, mais do que a descrição ou o elogio de determinadas ideias. Uma obra deve abrigar também o que é conflitante, tensional, elevando e fortalecendo tanto o autor quanto o leitor ao colocar ideias e histórias em movimento. A eliminação [*Beseitigung*] das diferenças e do outro em qualquer esfera, significa reduzir e amenizar essa tensão que inegavelmente circunda todas as relações. É preciso encontrar sempre uma justa medida, ou a tensão saudável que não enfraqueça o próprio poder de participação e criação do leitor, nem se imponha com tirania. Eliminar [*Vernichtung*] em Nietzsche significa paralisar e reduzir historicamente o pensamento, a tensão, sendo o mesmo que destruir a genialidade, a criação e, por consequência, o surgimento do que pode inspirar construções grandiosas e fortes para abranger o contraditório.

Em sua descrição de uma obra a partir da fórmula tensional ideal, Nietzsche ainda reforça ser o inimigo de tudo aquilo que elimina [*Vernichtung*] ou que torna monódico. Posição que aparece quando trata das instituições que se disfarçam como provedoras do “bem-estar:

Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? Mas o coração cálido e compassivo quer justamente a *eliminação* [*Beseitigung*] desse caráter violento e selvagem, e o coração mais cálido que podemos imaginar o desejaria da maneira mais apaixonada: enquanto precisamente sua paixão tomou desse caráter selvagem e violento da vida o seu próprio fogo, seu calor, sua existência mesma; o coração mais cálido quer, portanto, a eliminação [*Beseitigung*] de seu fundamento, a aniquilação [*Vernichtung*] de si mesmo, ou seja: ele quer algo ilógico, ele não é inteligente. A mais alta inteligência e o mais caloroso coração não podem coexistir numa pessoa, e o sábio que emite julgamento sobre a vida se coloca também acima da bondade e a vê apenas como algo a ser avaliado no cômputo geral da vida. O sábio tem de resistir aos desejos extravagantes da bondade não inteligente, porque lhe interessa a continuação de seu tipo e o surgimento final do supremo intelecto: no mínimo ele será favorável à fundação do “Estado perfeito” se neste há lugar apenas para indivíduos debilitados.<sup>598</sup>

---

<sup>597</sup> HH II, aforismo 107, p. 54.

<sup>598</sup> HH II, 235, p. 151-152.

Quando a cultura e a política reconhecem a alteridade e as diferenças, tendo igual interesse pela liberdade, igualdade e individualidade, estão a favor da vida. Por outro lado, certas lideranças alimentam apenas utopias que pouco ou nada colaboram, tendendo ao unitário, ao ideal, ao conciliador, algo que na visão nietzschiana só é possível de forma ilusória. Mais do que perder tempo construindo alicerces fortes para definir a verdade, a liberdade e a justiça a fim de eliminar vozes e necessidades que não se enquadram nas descrições morais e racionais ideais, a política deveria preocupar-se em estabelecer edifícios culturais sustentados entre forças que se conciliam provisoriamente, como o governo e o povo, ou o próprio gênio e o povo. Como saída, Nietzsche sugere certa análise que parta do indivíduo para a melhor compreensão do coletivo, como descreve no aforismo 276 de *Humano I*, “Microcosmo e macrocosmo da cultura”:

As melhores descobertas acerca da cultura o homem faz em si mesmo, ao encontrar em si dois poderes heterógenos que governam. Supondo que alguém viva no amor das artes plásticas ou da música e também seja tomado pelo espírito da ciência, e que considere possível eliminar [*Vernichtung*] essa contradição pela destruição de um e a total: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que em extremos opostos, possam nele habitar, enquanto entre eles se abrigam poderes intermediários conciliadores com a força bastante para, se necessário, aplinar o conflito que surja. Mas edifício da cultura num indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura em épocas inteiras e, por analogia, instruirá continuamente a respeito dela. Pois em toda parte onde se desenvolveu a arquitetura da cultura, foi sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes, através da possante união dos outros poderes menos incompatíveis, sem no entanto oprimi-los ou acorrenta-los.<sup>599</sup>

A incapacidade de perceber o mundo em sua multiplicidade acomete tanto os religiosos quanto os políticos. Quando se remete à ideia de Estado, Nietzsche expressa a importância de analisar o indivíduo enquanto multiplicidade, ou seja, cindido entre tensões e concepções extremas que se complementam – em partes – quando se explicam em codependência. Neste sentido, o filósofo se afasta de uma visão de submissão idealista e passa a atacar todo tipo de cultura, política e religião predominante e dogmática. Tanto na religião quanto na política a manutenção do poder se torna vantajosa para poucos e eficaz em meio a um projeto de extinção das diferenças. Na Alemanha do século XIX, Nietzsche percebia essa formulação política sob as vestes do socialismo, “o visionário irmão mais novo do quase extinto

---

<sup>599</sup> HH II, aforismo 276, p. 173.

despotismo”<sup>600</sup>. A crítica não se direciona ao tipo de Estado que visa o bem comum por si, mas no que se esconderia por trás de certos discursos inflamados e baseados em preceitos que podem vir a aniquilar demandas e vozes sem os mesmos fins partidários, para excluir qualquer oposição. Resultado conhecido, assim como na “excessiva manifestação de poder, como o velho, típico socialista Platão na corte do tirano da Sicília”<sup>601</sup>, o despotismo que, em qualquer época, fabrica e fortalece o fanatismo sustentado por grupos e grandes líderes que exercem o poder e ganham legitimidade com o discurso de comunitarismo.

De modo geral, Nietzsche não se direciona a nenhum tipo específico de política estatal, mas à concentração de poder por longos períodos, propriamente, visto que ela pode interromper a circulação de opiniões e impedir que outras economias de força e demandas participem daquilo que se constitui e deveria ser o Estado.

Em *Humano, demasiado humano II*, o filósofo retorna aos gregos para exemplificar dois pontos em questão acerca da política e da concepção de Estado: primeiro, i) ao falar da circulação do poder em sua formulação máxima, que assume as tensões necessárias para a produção de valores mais criativos, grandiosos e que fortalecem as escolhas individuais e a ideia de comunidade no sentido mais amplo da palavra, já que pensar em algo comum não corresponde a transcender o individual, mas a abarcar outras formas de vida, escolhas, regras e ações; e segundo, ii) na forma de medir, redirecionar o poder para encontrar medidas tensionais mais produtivas ao Estado e aos cidadãos que participam e dividem seu poder. Os gregos pré-socráticos “viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade”<sup>602</sup>, confiando e trazendo à cena os problemas das maiores decisões políticas.

É como se a inversão daquilo que se estabeleceu como o regular no bom europeu fosse a formulação do grego heleno que inscreveu como divino, no muro de seu céu, todas as adversidades e os conflitos humanos, importando-se com o que é possível fazer com seus feitos, com a maldade, a inveja, a ambição, o egoísmo e a dor. Para controlar essa oposição marcadamente terrena, teriam criado “medidas

---

<sup>600</sup> HH II, aforismo 473, p. 231-232.

<sup>601</sup> HH II, aforismo 473, p. 231-232.

<sup>602</sup> WS, aforismo 220, p. 101.

cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível”<sup>603</sup>.

O mundo antigo permanece como exemplo de como canalizar o despotismo a partir da circulação e da disputa de forma moderada na construção do Estado. Algo que teria afastado provisoriamente a Grécia ática da completa destruição [*Vernichtung*], como nos momentos em que assumiam tanto o lógico quanto o ilógico e o inóspito, resguardando a genialidade com momentos provisórios de escoamento e renovação das forças, por exemplo, na hora da festividade e da guerra, utilizando-se, assim, do *agōn*. De tempos em tempos, “os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais”, instituindo o que Nietzsche denomina de uma espécie de “programa oficial festivo do seu demasiado humano”<sup>604</sup>, no aforismo 220, “O andarilho e sua sombra”. Os gregos antigos teriam inventado medidas cautelares para um tensional destrutivo, canalizando e transformando essa primeira categoria da tensão destrutiva e perigosa em uma segunda categoria, como em algo produtivo e benéfico ao Estado e à cultura.

Nietzsche parece interessado nessas *medidas* cautelares desde o primeiro período, tanto que irá revisitá-las ainda no aforismo 220, em que descreverá o Estado na Grécia Antiga:

o Estado não era edificado em consideração de determinados indivíduos ou castas, mas de características humanas habituais. Em sua construção, os gregos mostram esse maravilhoso sentido para o típico-factual que depois os capacitou a tornar-se naturalistas, historiadores, geógrafos e filósofos. Não foi uma lei moral limitada, sacerdotal ou de casta, que decidiu na constituição do Estado e do culto do Estado, mas a mais ampla atenção pela *realidade do humano*. – De onde vem essa liberdade, esse sentido para o real dos gregos? Talvez de Homero e dos poetas anteriores a ele; pois precisamente os poetas, cuja natureza não costuma ser a mais justa e sábia, possuem este gosto pelo efetivo e eficiente *de toda espécie*, e nem o mal desejam negar completamente.<sup>605</sup>

Essa espécie de medida se afasta das imposições do gosto moral e metafísico, assim como das tendências políticas que impendem o indivíduo de escolher seus fins ao eliminar qualquer resposta e teoria contra a ideologia política em questão. Em troca, o grego e seu agonismo inspiram uma medida que oferece

---

<sup>603</sup> AS, § 220, p. 101.

<sup>604</sup> AS, §,220, p. 101.

<sup>605</sup> AS, § 220, p. 101.

um livre pensar, ou valorar, após amenizar e deflacionar as morais que excitaram os ânimos modernos ao ponto de paralisar.

Mas é necessário ter cuidado com o termo “medida” em Nietzsche, já que esse conceito vai de encontro com tudo aquilo que amenizou ou domesticou o homem moderno para ele estar próximo da circulação de poder e do que o filósofo definirá como uma “tendência e tensão hostil” [*feindseligen Tendenzen und Spannungen*]. Esse termo aparece entre os fragmentos póstumos do outono de 1880, em oposição à tendência reducionista e moderna dos opostos, motivada pela ilusão do altruísmo e do bem comum, as tensões ultrajantes [*die unerhörtesten Spannungen*]<sup>606</sup>:

Aqueles que são capazes de sensações profundas também devem sofrer sua luta violenta contra seus opostos. Para ficar completamente calmo e sem dor, só se pode acostumar com as sensações profundas, de modo que, em sua fraqueza, eles também apenas excitam forças fracas: aquelas, em sua magreza sublimada, são então ignoradas e dão às pessoas a impressão de que ele esteja completamente sintonizado consigo mesmo. - Da mesma forma na vida social: para que tudo seja altruísta, os opostos do indivíduo devem ser reduzidos a um mínimo sublime: para que todas as tendências e tensões hostis, através das quais o indivíduo se mantém como indivíduo, dificilmente possam ser percebidas, ou seja: os indivíduos devem ser reduzidos ao tom mais sombrio do indivíduo! Então a igualdade é predominante! Isso é eutanásia, completamente improdutivo! Assim como aquelas pessoas sem sensações profundas, que são amáveis, calmas e chamadas de felizes, que também são improdutivo! O valor da ciência é ser uma tremenda força contrária: talvez, em contradição, o ilógico e a imaginação sejam incendiados repetidamente! Talvez isso seja necessário!

<sup>607</sup>

Sem tensões o indivíduo se perde em meio à dissolução homogênea, vulgar, ultrajante e sustentada entre respostas pré-existentes, racionais, metafísicas e de obediência a ideologias coletivas. Porém, certas constituições, quando pressionadas por tensões hostis, responderam da pior forma possível, se dissolvendo em meio à devoção de instituições e reduzindo sua individualidade para responder a uma moral pré-estabelecida, criando e enraizando uma necessidade ilusória de tranquilidade e paz universal ao afastá-lo daquilo que o torna mais humano, isto é, das paixões, erros e impulsos. Isso ocorre na religião com a promessa de que, esquecendo-se de si para ajudar o outro, alivia-se uma dor e se alcança uma verdade mais pura e intelectual, “a palavra divina”. No entanto, ocorre o contrário, uma excitação

---

<sup>606</sup> NF-1880,7[262] – Nachgelassene Fragmente Ende 1880.

<sup>607</sup> NF-1880,6[58] – Nachgelassene Fragmente Herbst 1880.

proporcionada pela salvação e alívio que nunca chega e que coloca o homem em uma espera angustiante e estado de aprofundamento e autodesprezo pelo “eu” e por tudo que simboliza a presença do homem na terra, gerando, assim, uma vontade de vingar-se de si e dos outros, uma vontade ultrajante. O próprio mote dessa tensão religiosa e fraca pode ser traduzido da seguinte forma: como esse ser dotado de vontades contrárias, o homem, sempre será imperfeito quando comparado àquele que se sacrificou por todos, Cristo, resta a ele apoiar-se nos representantes do bem na terra, na instituição que traz o alívio provisório e na verdade daquele que sacrificou sua carne por todos, construindo um ideal que i) estimula a refração, ii) rebaixa o homem e seus instintos, iii) planta a descrença em sua potencialidade e iv) afirma verdades absolutas e universais, v) alimentando a ilusão da vontade em comum, já que o bem da comunidade supostamente dependeria do sacrifício individual em nome do todo.

### 5.3 A CONSTITUIÇÃO DA MORAL A PARTIR DAS TENSÕES

O livro de 1881, *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*, marca uma profunda transição no pensamento de Nietzsche, iniciada anteriormente com os dois tomos de *Humano*<sup>608</sup>. A obra apresenta uma negação da moral, distante de Rée e de Schopenhauer, sustentada por um pessimismo que se afigura a partir de uma crítica mais incisiva e clara à moral, em especial, a moral da compaixão. Assim, “se Voltaire mereceu a epígrafe de Humano, Napoleão ocupa um lugar importante em *Aurora* na análise do sentimento de poder [*das Gefühl der Macht*]<sup>609</sup>. Na obra, o homem aparecerá como aquele que quer sempre se afirmar, seja no exercício explícito do egoísmo, seja disfarçando seu sentimento de compaixão, fazendo desse ato um impulso fundamentalmente comum<sup>610</sup>. Além disso, “Lord Byron, Stendhal, Emerson, Spencer, Heine, Montaigne, Merimée, Mill (e seus comentários à obra de A. Comte) e Pascal<sup>611</sup>, serão as principais leituras da época.

Com estudos antropológicos e etnológicos, Nietzsche deixa transparecer um vivo interesse pelo evolucionismo de Spencer, servindo-se dele como uma “arma” no

---

<sup>608</sup> A segunda parte de *Humano, demasiado humano* intitula-se “Para a história dos sentimentos morais” [*Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*].

<sup>609</sup> MARTON, S. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 53.

<sup>610</sup> A 346, p. 185. Cf. A 23, 113, 140, 184, 205, 348 e 360.

<sup>611</sup> MARTON, S. **Dicionário Nietzsche**, p. 53.

confronto contra os moralistas ingleses. A teoria spenciariana, como descreve Maria Cristina Fornari, foi “o catalisador, ou pelo menos um dos catalisadores de um significativo deslizamento na direção de uma compreensão mais abertamente biológica da questão da gênese e do desenvolvimento da moral”<sup>612</sup>. Com e contra Spencer, Nietzsche pretende desmistificar as ilusões da origem da moral centradas no castigo e na coerção, reconsiderando as consequências naturais para afastar-se do louvor à repressão<sup>613</sup>. Isso não significa o mesmo que contar a história dos conceitos morais, e sim, dos sentimentos e das ações morais humanas, que transparecem como um produto das experiências e dos jogos entre a alimentação e a inanição dos impulsos responsáveis pelos próprios juízos (até então interpretadas apenas pelo ponto de vista da teoria dos fins, dos universais e do dever kantiano).

A partir de 1881, os impulsos substituem a leitura utilitarista e de busca por prazer de *Humano I*, abrindo espaço para a ideia de conflito e tensão como uma nova saída para se pensar a história da moralidade e dos sentimentos para além de suas leituras equivocadas. Em Nietzsche, sentimentos morais nunca chegam acompanhados “de uma boa ou má consciência! Em si”, menos ainda de “um caráter e denominação moral, nem mesmo de uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer”<sup>614</sup>. Eles sempre serão o resultado de um jogo de tensões entre impulsos, mas ao tratar deles, Nietzsche apoia-se na hipótese de construções sociais e culturais que operam no exercício do poder:

Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*; isto é: a percepção do sofrimento com tal *impetuosidade* pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma *luta*, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.<sup>615</sup>

Estaria em questão a tensão entre o que se apreende, carrega, herda e transmite, bem como os sentimentos de prazer e desprazer que determinadas ações

---

<sup>612</sup> FORNARI, M. C. O filão spenciariano na mina moral de Aurora. **Cadernos Nietzsche**, 24, 2008, p. 105.

<sup>613</sup> “Spencer defende que a verdadeira moral consiste no tomar em consideração as verdadeiras consequências naturais de uma ação – não louvor, repreensão, castigo. Mas este ‘tomar em consideração’ era imoral! A ação é realizada qualquer que seja a sua consequência!” (eKGWB/NF-1880,9[12] – Nachgelassene Fragmente Winter 1880-81).

<sup>614</sup> A 38, p. 35.

<sup>615</sup> A 109, p. 75.

e interpretações geram, além dos sentimentos por trás dessa dinâmica. Mais do que valores, Nietzsche se interessa pelos juízos de valor e sentimentos morais para descaracterizá-los e compreendê-los sem qualquer significação prévia. Para ele, juízos de valor surgem a partir do contexto da interação proposta por determinada cultura em seu tempo e das disposições de impulsos em disputa. Eis o momento prévio e de preparação que o filósofo pretende avaliar em 1881. Para exemplificar essa fluidez dos impulsos que resultam em sentimentos morais, no aforismo 38, Nietzsche traz novamente à cena os impulsos gregos dos antigos para refletir como determinados juízos podem vir-a-ser significados e ressignificados de tempo em tempos:

os mais antigos gregos olharam a *inveja* de forma diferente de nós; Hesíodo a inclui entre os efeitos da boa, benéfica Éris, e não era ofensivo reconhecer algo de invejoso nos deuses: compreensível, num estado de coisas que tinha por alma a competição; mas a competição era avaliada e estabelecida como algo bom. De igual modo, os gregos eram diferentes de nós na avaliação da esperança: viam-se como cega e pérfida; Hesíodo insinuou numa fábula a coisa mais forte sobre ela, algo tão estranho que nenhum intérprete recente o compreendeu.<sup>616</sup>

A inveja e a esperança eram os impulsos mais desejados e considerados “bons”, pois motivavam a ação, o conflito e a disputa, o que tornava a economia do poder agonística ainda mais forte em todas as esferas. Ao observar novamente a cultura de Hesíodo e o mundo homérico em contraste com a modernidade, ele descreve como os juízos de valor estariam mais condicionados às interações e tensões, incluindo o mundo infraconsciente das paixões e dos impulsos, do que a estruturas conceituais. A questão é que a moral da preservação e da benevolência fora incorporada *posteriormente*, e em nome da proteção e do medo, sendo antes um impulso naturalizado do que um hábito herdado, sempre com vistas à proteção, e por isso se tornou predominante na história humana.

A partir de *Aurora*, o foco volta-se ao embate entre o pensamento e as avaliações críticas às suas bases de ordem racionalista, dogmática e principalmente idealista, que travaram por longos períodos a ideia de aniquilação<sup>617</sup> na compreensão de que tudo aquilo que extrapola o lógico e a imposição moral deveria

---

<sup>616</sup> A 38, p. 35.

<sup>617</sup> “Die Werthschätzungen auf unrichtiger Grundlage führen einen *Vernichtungskrieg* gegen einander, aber vielleicht arbeiten alle zusammen doch daran, gewisse Grundimaginationen zu stärken. Deshalb darf man sie sich nicht selber überlassen, sondern muß sie angreifen” (NF-1880,5[26]).

ser exterminado quando disfarçado de compaixão desinteressada. Nietzsche entenderá a falsa divisão entre o negativo e o positivo, o bom e o mal, o prazer e a dor, o egoísmo e o altruísmo, os erros e os acertos, remetendo-se a uma parte da história da concepção moral que fora esquecida. Nesse remonte, demonstrará uma filosofia que pode vir a expor uma concepção histórica que se afasta dos deuses e se torna mais fidedigna ao homem na medida em que é embalada entre tensões<sup>618</sup>.

Em um fragmento nas anotações prévias de *Morgenröthe*, escrito em outono de 1880, Nietzsche já esboçava previamente a leitura da constituição da moral a partir das tensões e das diretivas dos impulsos: “Não são os fins, mas a satisfação de um instinto já existente que nos constrange a esta ou àquela moral. Não a razão! Senão ao serviço de um impulso!”<sup>619</sup> Nesta linha, a moral não seria o resultado estritamente consciente, nem dependente de um impulso em especial, como afirmava Nietzsche em *Humano I*, embalado pela teoria de Rée. Mais do que uma extensão da razão e da lógica metafísica, a ação moral dependerá dos resultados de um embate constante entre preferências, sentimentos, impulsos e juízos, como no jogo em que o resultado terá sua inscrição em ciclos de cultura e em uma memória incorporada e perpetuada historicamente. Além disso, ao mesmo tempo que insere no discurso acerca da moral a ideia de tensão, Nietzsche desestabiliza as bases da consciência, ou melhor, da boa e má consciência. Temas que remetem diretamente à ideia de moral. E aquilo que por longos períodos foi denominado como consciência passa a ser questionado como o resultado tardio de impulsos, instintos e afetos pouco ou nada conhecidos. Nesse período, a explicação nietzschiana sobre a consciência e a moral dialoga com um naturalismo fraco, como um princípio heurístico para tratar dos juízos morais além dos ditames metafísicos. Avaliar moralmente seria o mesmo que compreender questões sintomatológicas, como da antipatia e simpatia por resultados, preferências, aversões, paixões e sentimentos primitivos. Para compreender a origem dos sentimentos morais será necessário aproximar-se das articulações e organizações dos impulsos em tensão que se estabelecem como impulsos “vencedores” e em forma de memória:

que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de algum afeto casualmente pronto a irromper: em suma, intervém

---

<sup>618</sup> A, § 69, p. 52.

<sup>619</sup> “Nicht die Ziele, sondern die Befriedigung des bereits vorhandenen Triebes zwingt zu dieser oder jener Moral” (NF-1880,6[108] – Nachgelassene Fragmente Herbst 1880).

motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a “luta dos motivos”: – algo para nós completamente invisível e inconsciente.<sup>620</sup>

O discurso cede espaço à ideia de memória e de tensão dos motivos. Isto é, se antes a origem da moral teria como base o esquecimento das primitivas razões utilitárias do agir, em *Aurora*, não mais o esquecimento, mas a inscrição nos atos da memória orgânica da espécie, motivada pela luta entre o útil e o prejudicial, entre o prazer e o desprezar, constitui-se como tema central. Essa dinâmica seria o próprio pano de fundo da moralidade, como o autor mesmo define no aforismo 35 de *Aurora*:

[...] sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência.<sup>621</sup>

Antes de limitar a teoria nietzschiana à hereditariedade, ou a um puro inatismo, é necessário ter cuidado. Se sentimentos morais seriam transmitidos graças à pressão, imposição e fortes inclinações e antipatias sociais, sobretudo pelo medo e pela necessidade, isso não significa dizer que juízos ou apreciações de valor seriam naturalmente herdados. Nietzsche se preocupa com o sentimento, ou com produto entre as tensões humanas de uma vontade animal que pretende se afirmar entre as relações sociais e sua necessidade de preservação, mas, acima de tudo, com os desdobramentos dessas tensões e como elas influenciam nas avaliações de forma consciente e inconsciente, como entre paixões e aversões que ainda se fazem sentir. É para desestabilizar a fé na consciência e na razão enquanto princípio moral que pretende reconstituir a história dos sentimentos morais e seus pré-julgamentos. A consciência moral aparecerá como um receptáculo de experiências muito antigas, como a filha do medo e da necessidade. Conclusão bastante semelhante à de Spencer<sup>622</sup> e sua proposta, segundo a qual “as preferências e aversões são

---

<sup>620</sup> A 129, p. 91.

<sup>621</sup> A 35, p. 33-34.

<sup>622</sup> São conhecidas as críticas severas de Nietzsche a Spencer, como as que reverberam nos escritos posteriores a 1882, como em GM I, § 3 e GM II, § 12. Contudo, acreditamos que alguns pontos

tornadas orgânicas por hereditariedade dos efeitos das experiências agradáveis e dolorosas nos progenitores<sup>623</sup>. Nietzsche chega a sublinhar a parte em que o biólogo inglês destaca sua conclusão<sup>624</sup>, e que será expressa de forma bastante semelhante nos aforismos 34 e 35 de *Aurora*:

Os bondosos adquiriram a sua índole através do medo constante que os seus progenitores tiveram de agressões estranhas – eles moderavam, sossegavam, imploravam, inclinavam-se, distraíam, adulavam, humilhavam-se, dissimulavam a dor, o desgosto, recompunham rapidamente os traços do rosto –, e por fim deixaram em herança aos seus filhos e netos todo este mecanismo delicado e harmonizado. Um destino mais favorável não expôs estes últimos a medos constantes: não obstante, tocam constantemente o seu instrumento.<sup>625</sup>

Nesse período, o filósofo teria utilizado o que Fornari define como *filão spenceriano*, compactuando com a ideia do quanto a subordinação originou e permanece como base da moral, como um congelamento de impulsos de sobrevivência que serão repassados, ao mesmo tempo que gera a má consciência, que seria a retração da consciência animal. No início de *Aurora*, Nietzsche esclarece sua hipótese: “a eticidade não é outra coisa (e, portanto, *nada mais!*) do que obediência aos costumes, não importa quais sejam<sup>626</sup>. Obedecer aos costumes é esquecer-se de si e das próprias vontades, como que silenciar outros impulsos em nome da preservação e do medo. Atitudes que conseqüentemente fortaleceram a reatividade do impulso primitivo gregário.

*Aurora* expressa o propósito nietzschiano de desconstruir a existência de impulsos puros de compaixão e egoísmo para, em troca, pensar em uma tensão entre a definição e o firmamento provisório dos juízos. O autor irá questionar se não seria o exercício da compaixão e poder por si e para si um tipo de egoísmo, ou então, se não teria a compaixão se instaurado primitivamente pelo medo do indivíduo e da espécie e em nome da própria preservação? Para tanto, ele investiga o quanto egoísmo pode existir na compaixão, encontrando tensões entre os polos e nunca uma distinção completa entre o altruísmo e o egoísmo, perseguindo a ideia de

---

devem ser reconsiderados na derivação fisiológica da moral em Spencer, em especial, quando nos confrontamos com a questão da gênese e do desenvolvimento da moral em *Aurora*.

<sup>623</sup> SPENCER apud FORNARI, M. C. in. O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*. Revista Cadernos Nietzsche 24, 2008 p. 116.

<sup>624</sup> FORNARI, M. C. O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*, p. 117.

<sup>625</sup> SPENCER apud FORNARI, M. C. in. O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*. Revista Cadernos Nietzsche 24, 2008 p. 117.

<sup>626</sup> A, § 9, p. 17.

que toda a ação contém i) um interesse que a motiva, até mesmo as mais benevolentes, mas igualmente um interesse em ii) expandir e exercer uma força sobre o outro. No aforismo 248, “Simulação como dever”, Nietzsche descreve a tensão interna daquilo que foi convencionado como um ato de bondade:

Na maioria das vezes, a bondade foi desenvolvida pela demorada simulação que buscava parecer bondade: em todo lugar onde existiu grande poder, viu-se a necessidade de justamente esse tipo de simulação – ela infunde certeza e confiança, e centuplica a verdadeira soma de poder físico. A mentira é, se não a mãe, certamente a ama de leite da bondade. Também a honradez foi cultivada sobretudo pela demanda de uma aparência de honradez e probidade: nas aristocracias hereditárias. O que é simulado por longo tempo tornar-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos dos jardins da hipocrisia.<sup>627</sup>

Os impulsos egoístas e altruístas já apreciados em *Humano I*, como duas faces de uma mesma raiz, abrem espaço a uma questão que, para Nietzsche, permanece intocada: qual é a origem da moralidade? Aqui, ele se encaminha à análise da origem dos sentimentos morais e das eticidades para afastar-se da influência schopenhaueriana. Até as ações mais bondosas seriam motivadas, primeiro, pelo medo e proteção, e depois em nome da salvação e da tranquilidade da alma, ou, em outros termos, por motivações próprias e egoístas. A desconfiança nietzschiana é que muitos atos de bondade abrigam uma imensa repressão e castração. O problema não é a dor e a repressão em si, já que a hostilidade é um tema da vida, mas como essa benevolência nega as vontades individuais em nome de uma moral universal mais prejudicial do que qualquer exercício sem reservas de vontade.

Para Nietzsche, a ilusão das virtudes e dos valores puros e em si, como a compaixão, alimenta a máquina do autodesprezo, do sacrifício e do extermínio de si ou do outro, subsistindo, assim, a partir de uma má consciência religiosa e moral. Isso porque, se há um desprezo por si e pelas coisas da terra, seguindo essa lógica, a saída seria a eliminação dessa dor ou seu abrandamento provisório, com uma redução do poder humano em nome da salvação eterna. A própria base do cristianismo será construída sobre essa suposta imagem de desprezo do “eu” e do extermínio dos que renegam as mesmas crenças.

---

<sup>627</sup> A, § 248, p. 158.

Na busca cega e sempre coletiva da redenção, encontra-se, no exercício da tão valorizada compaixão, o suposto antídoto perfeito para todo o mal e alívio individual. Porém, para Nietzsche, é preciso colocar algumas questões ao tratar da compaixão, afinal, ao praticar atos compassivos, se estaria amenizando a dor do outro ou a própria? A finalidade da compaixão é diminuir o sofrimento do outro ou aumentar o prazer individual? Nietzsche suspeita que não é apenas pelo simples ato da bondade despretensiosa que o ato de compaixão ocorre, mas igualmente como saída provisória à pressão indigesta das instituições e ainda enquanto exercício da vontade que sempre quer se expressar.

Praticar o bem, portanto, não é algo de todo separado do mal, é apenas uma face que o egoísmo encontra para aliviar-se do peso da culpa que a igreja injeta e alimenta. A questão posta é a impossibilidade de fugir de “demônio” chamado “poder”, ele que estaria por trás de todas as ações, mesmo que gere uma moral fraca e debilitada. Está posta a dupla acepção da bondade:

O demônio do poder. – Não é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o amor ao poder. Seja-lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração – eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito. Seja-lhes tirado tudo, mas satisfaça-se a ele: então serão quase felizes – tão felizes quanto homens e demônios podem sê-lo.<sup>628</sup>

A compaixão seria a válvula de escape do egoísmo das forças, das paixões e do impulso que sempre quer se afirmar, a questão é como e de que forma interpretar as ações consequentes dessa ação. Ainda em sua crítica à compaixão, Nietzsche compreende uma lógica implícita e pouco reconhecida: a manutenção de uma disparidade entre os membros da comunidade através da compaixão. Ver o outro em posição inferior faz com que a religião e a moral se perpetuem, pois sempre haverá alguém a perdoar e de quem sentir pena, bem como alguém a excomungar e glorificar. Sem o perdão, a culpa, a pena e a ilusão da liberdade, a religião e a moralidade não existiriam. Diferente dos gregos, a modernidade fundou instituições para internalizar sua dor e poder, como em um movimento de refração que gera penitência psicológica, que degenera e força a descarregar em pequenas doses esse poder sobre o outro, como no ato fraco da compaixão.

---

<sup>628</sup> A, 262, p. 162.

Curiosamente, se os gregos são sempre lembrados e condenados por suas batalhas sanguinárias, carregadas de imagens egoístas e pérfidas, valorizando sempre virtudes pouco ou nada apreciadas pela moral compassiva, por outro lado, é impossível concluir que os antigos olhavam os membros da comunidade com menosprezo ou para alimentar seu ego. O senso de comunidade grega era exercido de forma avessa ao desprezo e menosprezo, expresso mais pela lógica do *agonismo*. O sucesso e o prazer do outro não eram passíveis de ser condenado, nem geravam desconforto. Era uma lógica de acessão do outro que predominava, feita em nome de inimigos cada vez mais fortes e à altura, uma vontade que mantinha a circulação do poder:

Entre os homens da Antiguidade que se tornaram famosos por sua virtude, havia, ao que parece, um número extraordinário daqueles que *atuavam diante de si mesmos*: em especial os gregos, sendo atores natos, o teriam feito de modo completamente involuntário e o teriam julgado bom. E cada um achava-se, com sua virtude, *em competição* com a virtude de outro ou de todos os outros: como não teria utilizado todas as artes para pôr à mostra sua virtude, sobretudo ante si próprio, por exercício que fosse! De que adiantava uma virtude que não se podia mostrar ou que não sabia mostrar-se? – O cristianismo deu fim a esses comediantes da virtude: para isso inventou a pecaminosidade  *fingida* (até hoje considerada “de bom-tom” entre os cristãos).<sup>629</sup>

Os gregos eram livres sem necessitar das vestes da benevolência e da opressão do próprio poder ao viver em uma atmosfera comunitária onde se exercia assumidamente o duplo caráter da existência, que oscila entre virtudes e tiranias. Toda força era imersa na inocência, sem guias e sensores, inexistindo a obstinada obediência que dilacera e causa uma refração em nome do perdão, da culpa ou da liberdade. Para os antigos, o ato de viver dependia mais do exercício diário entre os pares que da dependência frente ao medo de um possível futuro incerto e de castigos eternos. O conflito permeava a Grécia ática, organizando-o como uma medida, um *ethos* mais próximo do *pathos* que do religioso. Algo distante da visão moderna e de sua noção parcial da moral.

Surge a seguinte pergunta: como é possível desfazer a leitura moral e livrar-se da tábua de valores que oprimiu a modernidade ao provocar tensões paralisantes e doentias, diferentes da tensão que fazia parte da “economia ética” antiga e que tendia à motivação e ao conflito saudável? A resposta será satisfazer-se ou não com

---

<sup>629</sup> A 29, p. 30.

uma hierarquia habitual e vulgar de simples bem-estar ilusório, injetada por séculos e que acabou tornando a própria natureza do homem europeu.

Viver, na visão nietzschiana, é sempre estar próximo a uma disputa entre o que se aprende, se esquece e o que se enraíza e se propaga *versus* aquilo que se reproduz em um solo apropriado ou não – cultural e historicamente falando. Portanto, viver apenas para amenizar tais tensões e na ilusão de anular esse jogo é o mesmo que resignar-se a uma escolha impossível e às fantasias que agradam e fortalecem determinados grupos, nunca o indivíduo e suas vontades. Isso colocou o indivíduo na posição de sujeição e na dependência de narcóticos que causam um vício, ao passo que mantém um ciclo de preconceitos morais e de dependência. Esse processo mortifica e produz gerações fracas como areia, que é maleável, vulnerável e que se esvai com o vento:

Como devem ter pouca alegria consigo os homens de hoje, se uma tal tirania do temor lhes prescreve a lei moral suprema, se permitem, sem objeção, que lhes seja ordenado não olhar para si, mas ter olhos de lince para toda miséria, todo sofrimento de outra parte! Não estaremos, com esse descomunal propósito de limar todas as arestas e asperezas da vida, a ponto de transformar a humanidade em areia? Areia! Pequena, redonda, tenra, infinita areia! É este o seu ideal, arauto das afecções simpáticas?<sup>630</sup>

Para Nietzsche a modernidade encontrava-se nessa encruzilhada entre projetar-se enquanto modelo de fortaleza e conhecimento na inspiração dos gregos antigos, ou continuar se ajustando compassivamente e de forma útil às instituições hegemônicas da época. O filósofo finaliza o mesmo aforismo com o seguinte dilema: tornar-se poeira na estrada ou expressar-se enquanto “tranquilo jardim fechado, que tem muros altos para as tempestades e a poeira da estrada”<sup>631</sup> e, ao mesmo tempo, um “portão hospitaleiro?”<sup>632</sup> Em outros termos, se toda a moral foi construída de forma útil e conforme as demandas, primeiro da comunidade, considerando “bom” tudo aquilo que agrada e conforta determinados grupos, não seria o momento de rever a moral tão dependente do outro, a moral de rebanho? Se o impulso gregário foi quem deu a primeira palavra nos primórdios dos sentimentos morais e dos juízos, é ele quem deveria dar a última? Para o filósofo, algo deve substituir a escravidão à qual a humanidade se submeteu, como a substituição dos sentimentos e juízos

---

<sup>630</sup> A 124, p. 119.

<sup>631</sup> A 174, p. 119.

<sup>632</sup> A 174, p. 119.

morais<sup>633</sup> da maneira como se estabeleceram: vulgares, habituais e em nome da preservação. Quando o homem se limita a sobreviver, conforme a teoria darwinista, e permanece sob as regras e os limites da racionalidade criados por outros e não por ele, acaba preso na ilusão sem compreender que o uso de determinadas regras ou da racionalidade por si só não liberta. Na realidade, essa luminosidade racional, pelo contrário, apenas obscureceu a luz própria e individual, restando apenas a obediência e a conservação da serventia em nome dos universais passivos que se constituíram enquanto “segunda natureza”.

Ainda em *Aurora*, Nietzsche pergunta no que consiste a “primeira e segunda natureza”. A primeira natureza aparece estranhamente depois da segunda natureza e como resultado de uma preparação mais madura de acúmulo de hábitos que podem vir a ser potencialmente produtivos para novos valores. Quando o seu exercício é lento e vulgar, como no caso do compassivo, pode ocorrer apenas a morte da potencialidade, pela demora em exercer as pequenas doses de poder. Na primeira natureza, ocorria uma liberação mais constante das potências, o que evitava o definhamento das forças e vontades, gerando uma moral mais honesta com o homem e seu potencial. O resultado depende, portanto, de como as tensões se acumulam e são transformadas, e por quanto tempo se está disposto a permanecer submetido apenas às imposições de juízos externos:

*A primeira natureza.* – Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele; quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou.<sup>634</sup>

Para Nietzsche, a segunda natureza é produzida pela imposição e obediência, um invólucro da “primeira natureza” e espécie de preparação para uma transfiguração futura que se afigura em uma moral renovada. Na maioria dos casos, como no ideal ascético, há uma natureza não próspera e que permanece na plena dependência da “segunda natureza” habitual. Como exemplo dessa primeira moral, Nietzsche vê os antigos, e na segunda, verá a doença moral dos modernos. Mas

---

<sup>633</sup> “Interregno moral – Quem já estaria agora em condições de descrever o que substituirá, um dia, os sentimentos e juízos morais? – ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão” (A 453, p. 208).

<sup>634</sup> A 455, p. 208-209.

quem está “em condições de descrever o que substituirá, um dia, os sentimentos e juízos morais”<sup>635</sup>? Seria a segunda natureza? Para Nietzsche, a modernidade se encontra no “interregno moral”, em que a opção é “ser o máximo possível nossos próprios *reges* [leis] e fundar pequenos *Estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-los de bom grado!”<sup>636</sup>. A mesma problemática e tensão entre a primeira e a segunda natureza também aparece de forma semelhante em Pascal, em seus *Pensamentos*.

Segundo Marco Brusotti, Nietzsche resgata a figura tipológica para exemplificar as relações tensionais modernas com o sujeito histórico de Pascal<sup>637</sup>. Em “sua relação imaginária entre o eu desprezível (*moi haïssable*) e o deus amável”<sup>638</sup>, Pascal manteria um autocontrole assombroso das próprias forças, acolhendo e reconhecendo os antagonismos humanos<sup>639</sup> da tensão entre o ódio de si e o orgulho de sua fé, distanciando-se da doença moderna e de sua paralisia. Na filosofia nietzschiana, ele será um experimento cristão, justamente pelo fato de que, “sob o conceito de tensão, a relação entre autodesprezo e orgulho” parece “comportar um momento de autêntica força e energia e, sobretudo, de autodomínio”<sup>640</sup>. Tensão que chega a aproximar, provisoriamente, Pascal de Nietzsche: “Comparação com Pascal: tal como ele, também nós não temos a nossa força no autocontrole? Ele a favor de Deus, nós a favor da integridade intelectual (*Redlichkeit*)?”<sup>641</sup>. Nesse estado, o filósofo francês buscou respostas entre as definições morais, sobretudo “perguntando se ali se encontra Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação”<sup>642</sup>. Por outro lado, descreveu também o homem e suas ações entre o conflito dessas duas instâncias<sup>643</sup>, a primeira e a

---

<sup>635</sup> A 453, p. 208.

<sup>636</sup> A 453, p. 208

<sup>637</sup> Neste sentido, cf. *Aurora* 63, 64, 79, 86, 91, 192, 481 e 549.

<sup>638</sup> BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno, p. 47.

<sup>639</sup> Em *Pensamentos*, Blaise Pascal escreve: “E como todas as coisas são causadoras e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e todas se acham presas por um vínculo natural e insensível que une as mais afastadas e diferentes, estimo impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes [...]. A imobilidade fixa e constante da natureza, em comparação com a transformação contínua que se verifica em nós, deve causar-nos o mesmo efeito” (PASCAL, B. *Pensamentos*, § 4. São Paulo: Nova Cultura, 1988, p. 39).

<sup>640</sup> BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno, p. 44.

<sup>641</sup> NIETZSCHE, F. KSA 9; 7 [262]

<sup>642</sup> A 86, p. 62.

<sup>643</sup> A opinião de Nietzsche acerca de Pascal se alterna durante a obra, descrevendo-o ora como um pensador da moral que supera Kant e Schopenhauer, ora como um péssimo intérprete do corpo. Nietzsche percebe na descrição da natureza conflitiva de Pascal uma tensão que opera de forma

segunda natureza. Visão derivada dos conceitos teológicos de queda e pecado original de Santo Agostinho, aos quais recorre para explicar a condição humana a partir da *seconde nature*. Baseado nos textos bíblicos, Santo Agostinho faz referência a dois estados sucessivos do homem, o *naturae purae* e *status naturae lapsae*<sup>644</sup>. Mesmo que parta das mesmas categorias teológicas, a segunda natureza humana [*seconde nature*] pascalina aparece como uma despedida do sagrado caracterizada pelo histórico, constituída pela multiplicidade e onde reinará tanto a razão quanto a concupiscência. Essa condição do homem pode ser resumida enquanto rompimento com a unidade: Deus. Em certo sentido, Pascal se coloca em vantagem diante dos demais teóricos modernos ao expor e se deter sobre a condição de mortalidade com fervor, espírito e probidade<sup>645</sup>. Ainda que persista na razão acima dos sentidos, percebe a finitude conflitiva entre a primeira e a segunda natureza, assumindo uma interpretação do ser temporal repleta de tensões, como no fragmento 82 de *Pensamentos*:

*Imaginação* – É essa parte enganadora no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não é sempre; pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira. Mas, sendo o mais das vezes falsa, não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso. [...] Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos e seus doentes, seus ricos, seus pobres; faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir; tem seus loucos e seus sábios: e nada nos despeita mais do que ver que enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão.<sup>646</sup>

Sob a segunda natureza, Pascal inscreve a condição humana a partir das tensões provocadas pela insubsistência de todas as coisas, esta que seria a própria condição de quem foi abandonado por Deus. Ao nascer, a humanidade se encontra perdida, decaída, estabelecendo-se entre costumes e hábitos que a fizeram criar regras e normas para organizar e se apoiar. Neste sentido, se é na segunda natureza que surgem os hábitos, é nela que se estabelecem os critérios de verdade, inexistindo uma instância maior e legitimadora, como na visão platônica e idealista

---

incessante para falar até mesmo de política e moral. Mesmo cristão, Pascal supera a visão teológica ao demonstrar a condição da segunda natureza como a única possível.

<sup>644</sup> AQUINO, J. E. F. Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal. **Princípios**, v. 14, n. 22, jul/dez, 2007, p. 149.

<sup>645</sup> A 192, p. 127.

<sup>646</sup> PASCAL, B. **Pensamentos**, p. 82.

teológica, que possa interferir nessa criação. Em outros termos, é nessa instância que se encontra o *ethos* e o *nomos* (convenção) em Pascal, e entre na tal natureza contraditória.

É como se Pascal conferisse autonomia, pela primeira vez, aos juízos de valor ao considerar disputa entre a moral e a religião, a política e a moral da submissão ideal de um Deus oculto, mesmo estando completamente imerso no cristianismo. Na figura de Port-Royal há uma abertura para o conflito entre o cristianismo e a moral, na medida em que entende a validade lógica das leis sob a mesma perspectiva do político ao concluir que, se os hábitos serão bases para as normas, estas serão constituídas e estabelecidas nessa mesma disputa humana. Aqui, os homens passam a ser sua própria natureza, legitimando-se a partir dos hábitos e costumes, e não mais por submissão a uma primeira natureza originária.

Mesmo que descreva a ideia da “segunda natureza” como indesejável, o filósofo francês acerta na conclusão da constituição moral como segunda natureza, tornando-se o “adversário perfeito” de Nietzsche, certamente por compreender uma vida conflitiva e construída a partir da guerra entre a moral e a religião. Por mais que seja um péssimo intérprete do corpo<sup>647</sup>, Pascal se coloca diante do moralismo de Kant e de Schopenhauer. A questão é que sua lógica teológica contempla i) a condição humana como uma guerra dentro de si, entre a razão e a paixão<sup>648</sup>, ii) conferindo uma natureza cindida entre a miséria e a grandeza<sup>649</sup>, o que acaba por descartar iii) a impossibilidade da compaixão, afinal, “Se nosso Eu conforme Pascal e o cristianismo, é sempre *odiável*, como poderíamos supor e admitir que outros o amem – seja Deus ou o homem!<sup>650</sup>”. Mas no que implica exatamente essa aposta nietzschiana em Pascal? Provavelmente, Nietzsche vê uma vantagem no filósofo francês a partir da vontade de experimentar e reconciliar o conhecimento e a vida contemplativa cultivando outra epistemologia.

Além disso, Pascal aparece nos escritos nietzschianos como forma de trazer o tema da necessidade de um novo tensionamento da alma. Independente dos

---

<sup>647</sup> A 86, p. 62.

<sup>648</sup> PASCAL, B. **Pensamentos**, 412, p. 134.

<sup>649</sup> “Como a miséria se infere da grandeza, e a grandeza da miséria, uns concluíram pela miséria, tanto mais quanto por prova tomaram a grandeza e como outros concluíram pela grandeza [...] sendo certo que, à medida que os homens se esclarecem, tanto acham grandeza como miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o sabe” (PASCAL, B. **Pensamentos**, 416, p. 135).

<sup>650</sup> A 79, p. 59.

mecanismos ilusórios que operavam no interior da concepção cristã representada por sua própria figura, sua raiz cética levantará a hipótese de que conhecer é o mesmo que estar em tensão entre o que é mais cristão e o humano. Nesse conflito, Nietzsche vê novamente dois caminhos: o da concepção de moral e vida a partir de tensões inevitáveis, na qual é possível buscar maneiras de converter a dor e a moral em uma economia mais útil à vida, e a partir de tensões potencializadoras para reconsiderar e transfigurar a história dos juízos de valor, ou o ódio de si, que é capaz de levar ao desespero paralisante. É na segunda opção que Nietzsche localiza Pascal em *Aurora*, pois lhe teria faltado coragem para seguir adiante em sua análise e experimento acerca de uma moral independente da religião – “a experiência fracassou, para seu renovado desespero”<sup>651</sup>. De acordo com Brusotti, se Pascal zomba da filosofia<sup>652</sup> racionalista e dos antagonismos humanos, falha por não se livrar a tempo das amarras do jesuitismo e por permanecer às voltas da dignidade e da compaixão – traços típicos do pessimismo cansado e romântico. A tensão e o ímpeto de Pascal deixam de ser suficientes ao fim de sua obra de 1881, quando sua tensão passa a ser vista apenas como fuga de si, um breve ardor impulsionado por uma fugaz vontade<sup>653</sup>, por sinal, um tanto distante de uma vontade forte. O fato é que Pascal tensiona a relação da consciência e da ciência, mas ainda lhe faltava o céu da espiritualidade clara que a alma religiosa é incapaz de abranger.

Em Nietzsche, o sistema de valores e suas tendências devem ser dosados por novos critérios, neste caso, ainda experimentais, como em *Aurora*, só que mais criativos e artísticos por romper com o desejo único de um mundo à parte e com a necessidade de suporte. Esse ajuste assertivo diz respeito, em especial, aos filósofos, mais precisamente a seus paradigmas do “sujeito puro”, que será o tema da obra subsequente, *A gaia ciência*, de 1882. A crítica nietzschiana começa a se direcionar à falta de independência, autonomia e liberdade dos filósofos que se habilitaram a investigar a moral, mas que se esqueceram de lidar com o que é contraditório e de se distanciar e manter-se saudáveis ao ponto de colocar suas próprias morais e sua correspondente metafísica em questão.

---

<sup>651</sup> A 63, p. 48.

<sup>652</sup> PASCAL, P. **Pensamentos**, § 4, p. 39.

<sup>653</sup> A, aforismo 549, p. 242.

#### 5.4 A JUSTA TENSÃO E HARMONIA DA ALMA

Em sua primeira versão, *A gaia ciência* inicia<sup>654</sup> com uma série de poemas, incluindo o de número 41, em que Nietzsche retoma os ensinamentos de Heráclito e o desejo de resgatar o valor do conflito, da resistência e da disputa tensional a partir da interpretação da vida e da filosofia que extrapolam o idêntico na busca pelas diferenças. De antemão, a obra oferece uma virada acerca do termo tensão, dando mais densidade ao tema para dar espaço a uma necessária variedade de perspectivas, dessemelhanças e contradições por meio do diálogo entre a verdade e a arte. É a própria filosofia da contradição que está posta em experimento e que será apresentada através de expedientes inventivos, como na poesia, a arte da escrita musicada. Optar por um início e fim poético em *A gaia ciência* evidencia o desejo de desestabilizar a soberania da verdade e da palavra, além de ser uma forma de colocar em prática parte de sua crítica anterior. Afinal, quantos sentidos abrangem um poema? É possível afirmar que exista uma interpretação correta de um poema? Ao longo da obra, vemos o autor apoiar-se ora na ciência para criticar o excesso de idealismo e romantismo, ora na arte para desconstruir a metafísica dogmática, o moralismo e o cientificismo, no intuito de multiplicar as tensões existentes na construção dos juízos e do conhecimento.

A própria ideia de *Spannung* também se transforma, pois se a crítica à metafísica em *Humano I, II e Aurora* é levada ao extremo a partir das proximidades e afastamento ao conceito de tensão, ainda seria preciso questionar certas influências e predecessores antes vistos como referência para então expressar o que é mais semelhante e conhecido para Nietzsche: a outra face da ciência, menos limitada pela verdade e mais receptiva à criação, por sinal, mais rítmica e harmônica à alma. Uma “ciência alegre” que encontra espaço para atacar as abordagens históricas e filosóficas, a seu ver ilegítimas, quando baseadas em falsas medidas, preconceitos e pressuposições parciais. Nesse período, o ato de conhecer se confunde assim como se aventurar em outras formas de linguagens, possibilidades para abrir espaço ao desafio de combater o saber estrito e a vontade de verdade. *A gaia ciência* será

---

<sup>654</sup> Em 1887, na versão definitiva de *A gaia ciência*, além de iniciá-la com uma série de poemas, finaliza-a com outra, o apêndice “Canções do príncipe Vogelfrei”.

marcada pela opção de uma filosofia poética em busca da harmonia tensional que abala a regularidade e encontra uma justa medida entre a ciência e a arte.

Nesta esteira, Nietzsche provoca seu leitor de duas formas: 1) com a leitura e exposição daquilo que se afasta do racional e o que está por trás das decisões e ações morais, 2) ao mesmo tempo que expõe a intenção da multiplicar sentidos, contrário à simples polarização e permanência entre respostas extremas, tendo na mira respostas utilitárias e de preservação, limitadas aos moldes modernos e religiosos, bem como a hierarquia vulgar do rebaixamento do corpo frente ao espírito, encontrada, via de regra, na tipologia ascética e de caráter moral.

De modo geral, a obra apresenta essa desconfiança perante a simples inversão dos polos e das divisões modernas entre o sujeito e o objeto, a coisa em si e o fenômeno, denunciando os excessos científicos e os pregadores da moral, que teriam reduzido o homem à busca pela preservação, a fim de instaurar outra relação com a verdade e a arte: mais transitória entre respostas do que recalcitrante à vontade. Aqui a crítica nietzschiana se fortalece, voltada aos seus predecessores, os filósofos que se afastaram da arte ao enxergar nela atributos pouco lógicos, ou que encontraram nela apenas um refúgio criativo e o narcótico ideal às dores do existir.

Nietzsche pretende encontrar uma suposta harmonia entre o lógico e o ilógico, explicando a alma e o racional em outros termos, como na busca de mais intensidade e sentidos à filosofia. Isso tudo o leva tensionar a escrita moderna e a elevá-la à máxima potência, denunciando o esquema do sentido em que predomina a marca da modernidade, a visão, com outras expressões mais criativas e rítmicas. O poetar sempre esteve enredado às malhas da audição, nunca às da lógica ou dos enrijecidos conceitos de sentido e seus sentidos unívocos atribuídos à visão. A audição expressaria melhor a relação transitória entre respostas e perguntas sem ter a mínima *pretensão* de responder, apenas de ampliar as conexões, interpretações e leituras, e multiplicar a tensão entre as percepções. Mas foi exatamente por optar pela experiência ao uso de outros sentidos que o artista foi taxado de “sem sentido”. Ao poeta restou a rejeição filosófica, a expulsão da *República*. Por sinal, um dos maiores erros da filosofia, da moral e da religião foi permanecer na instância das respostas subjacentes e condicionada a *um* sentido.

Falta à filosofia o exercício de empreender um pensar “com” e “contra”, e para isso, nada melhor do que se aproximar do artista, que abraça as adversidades, dores, percalços e desafios da vida. Mas vale ressaltar que esse “pensar com” e

“contra” sempre depende do outro. A partir daí, a relação que se estabelece com o outro, com o valor, a moral, a justiça, a liberdade e outros conceitos caros à filosofia ganhará intensidade e resistência. No entanto, quem é este outro com quem se estaria contra ou a favor? Para Nietzsche, se torna importante rever a questão do “outro” enquanto *nós* e *eles*, desta vez, sob outra lógica, a da disputa, da tensão e da criação do conhecimento em nome de uma reconciliação provisória entre polos. Essa dinâmica se afasta da ideia de apaziguamento eterno e semelhante a uma existência anestesiada e passível de qualquer potência manipuladora tipicamente romântica e idealista.

A proposta estaria em experimentar outra condição, mais análoga e correspondente aos sentimentos fisiológicos e internos, onde se experimenta indescritivelmente os acontecimentos entre a verdade e a mentira, o erro e o acerto, a saúde e a doença. Intensidades impossíveis de medir e muito menos de transmitir por completo, sendo apenas possível experimentar seus tantos formatos na tentativa de externalizá-los. Assim, a própria questão de internalizar e externalizar as tensões voltam a ser caras a Nietzsche, pois, como é possível encontrar uma medida tanto investigativa quanto configurável de união das tensões que interpelam o homem? A pergunta passa a ser se: é possível unificar as tensões e um caráter ambíguo tão enriquecedor? Talvez acompanhada de uma linguagem filosófica voltada à disputa, conforme demonstrada por Heráclito ou pelos poetas trágicos?

Antes de adentrar às questões de fato, é importante localizar, histórica e bibliograficamente, *A gaia ciência* para reconsiderar seu processo enquanto reflexo da filosofia da época. Sua escrita inicia em 1881, ainda no período de *Aurora*, com a colaboração de Peter Gast (1854-1918), compositor alemão e amigo que transcreveu grande parte da obra no período em que Nietzsche estava mais debilitado. A princípio, ela seria apenas a continuação de *Aurora*, destinada a tratar igualmente do tema da moral e composta de três livros. Alguns meses depois, antes de abril, Nietzsche muda seus planos e cogita incluir mais dois livros, afastando-se cada vez mais do plano inicial que coloca a obra como simples continuação da anterior. Alguns acontecimentos ocorridos entre 1881 e 1882, como a experiência do *eterno retorno*, a viagem a Gênova com Rée e o encontro com Lou Salomé, aceleram a publicação da obra que ganha seu formato conhecido, o de quatro livros escritos entre 1881 e 1882. O livro IV, intitulado *Sanctus Januarius*, contém a primeira aparição da ideia de *amor fati* e o prenúncio de Zaratustra. *A gaia ciência*

passou por várias mudanças que visavam ressaltar o caráter mais pessoal de uma filosofia que se distancia de seus mestres, Schopenhauer e Wagner, apresentando temáticas particulares e significativas à época, como a morte de Deus e sua significação moral. Em uma troca de correspondência com Jacob Burckhardt, Nietzsche escreve: “eu gostaria especialmente que o senhor pudesse ler o *Sanctus Januarius* (livro IV) no contexto, para saber se ele, como um todo, se comunica. – E meus versos?”<sup>655</sup>. Mesmo recorrendo a Burckhardt, a intenção de Nietzsche era afirmar-se distante de seus mestres, “Uma vez que ele já publicara uma série de livros”, tendo então “que dizer a seus ‘discípulos’ potenciais em quais opiniões anteriores expressas ele perseverava, quais teriam modificado ou rejeitado”<sup>656</sup>. Nesse projeto, pretendia levar até as últimas consequências a crítica à possibilidade de apanhar qualquer essência ou verdade imutável, como um conhecer que não seja um comportamento mútuo dos impulsos ou que não esteja em fluxo recusando algumas teorias caras às obras passadas para seguir um rumo independente.

Aqui, as faces do artista e do cientista dialogam mais do que nunca, servindo de inspiração aos filósofos e leitores, para que lancem mão de outros expedientes, como a poesia, a oralidade, a música, o ritmo e a memória para se expressar. A poesia, a forma literária mais antiga da Grécia, que se trata de uma construção complexa envolvendo diferentes métricas, dialetos, estruturas rítmicas, regras internas e externas de vários gêneros, normas formais e restrições não escritas<sup>657</sup>, e que serve, do início ao fim da obra, como um experimento que procura oferecer aos leitores uma nova face da filosofia e da ciência, mais enriquecida de verdades musicadas e rítmicas. Uma forma implícita de atacar a ilegítima abordagem moderna, sua leitura científicista e suas falsas medidas e pressuposições para a história. Com isso, Nietzsche mostrará a busca pelo conhecimento não pelas normativas do dever, mas buscando aventurar-se entre outras formas de linguagem que possam abrir espaço para a crítica de seus próprios fundamentos.

---

<sup>655</sup> Salaquarda, J. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. **Cadernos Nietzsche**, 6, p. 78, 1999.

<sup>656</sup> Salaquarda, J. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência, p. 89.

<sup>657</sup> Em uma preleção da juventude, Nietzsche descreve: “Para os gregos, no entanto, o texto e a música pertenciam-se tão intimamente que, um e o mesmo artista, sem exceção, cria ambos. A propósito, isso também não é incomum: lembremo-nos dos trovadores, dos *Minnesänger*, até mesmo, mais propriamente, do *Meistersinger*” (**Lírica grega**, KGW, II, 2, 108).

Nesta esteira, a poesia em *A gaia ciência* oferece um novo início ao importante confronto entre a modernidade e sua cultura escrita literária, posicionando-se como uma obra que anseia ser mais do que literatura, na medida em que envolve um estilo poético e sua estrutura musical, composta por harmonia e ritmo. Tanto aos deuses quanto aos homens, o ritmo teria o poder de levá-los a um estágio de tensão que se adere e cede sem decisões racionais. Algo que demonstra as fragilidades humanas e expõe o potencial do inconsciente, e que, ao mesmo tempo que acalma o ritmo, segundo Nietzsche, traz uma justa medida tensional à alma:

[...] muito antes que houvesse filósofos atribuía-se à música o poder de desafogar os afetos, purificar a alma, abrandar a ferocia animi (ferocidade do ânimo) – e isto precisamente pelo ritmo na música. Quando era perdida a *justa tensão e harmonia da alma*, era preciso dançar; seguindo a cadência do cantor – era a receita dessa terapia. Com ela Terpandro pacificou um túmulo, Empédocles acalmou um doído enfurecido e Dâmon purificou um jovem que definhava de amor; com ela também foram tratados os deuses enraivecidos e ávidos de vingança. Antes de tudo, levando ao máximo a vertigem e a exuberância de seus afetos, ou seja, enlouquecendo os enraivecidos e tornado ébrios de vingança os que dela tinham sede: – todos os cultos orgásticos pretendem desafogar de uma vez a ferocia de um deus e transformá-la em orgia, para que depois ele se sinta mais livre e mais tranquilo e deixe os homens em paz.<sup>658</sup>

Junto à metáfora heraclitiana, a questão da tensão e da justa medida tensional retorna como problema a partir da poesia e da música como meios de filosofar e encontrar a harmonia e seu ponto menos patológico: a harmonia da tensão. Por meio da música, seria possível elevar ao máximo a tensão e retirar alguém de seu estado patológico e atormentado, assunto que suscita uma antiga querela: entre a música grega e a moderna. Disputa que exige um recuo provisório do contexto de *A gaia ciência* para compreender melhor o que Nietzsche pretende expressar com termos como: *ferocia animi*, *justa tensão* e *harmonia da alma*. Este é um diálogo que remete à velha discussão com o compositor Eduard Hanslik, em referência ao seu livro *Do belo musical*, lido antes e durante a escrita de *O Nascimento da tragédia*, e que teve uma forte influência sobre as preleções na época da Basileia, entre 1865 e 1879. O período em que Nietzsche resgatava a música, seus efeitos e sua relação com inconsciente e o intuitivo.

Por mais que opere sob a forte influência de Schopenhauer e Wagner, expondo a música e suas tensões entre o dionisíaco e o apolíneo como pano de

---

<sup>658</sup> GC 84, p. 105 - grifo nosso.

fundo móvel das relações e condições de existência, em *O Nascimento da tragédia*, já era perceptível uma inversão na concepção metafísica dogmática que causava uma crise interna à filosofia idealista. Era a falsa polarização entre o corpo e o espírito que Nietzsche considerava como a história menos proba, fazendo com que se comprometesse com o resgate de uma dependência entre polos aparentemente opostos, como o inconsciente e o consciente, a arte e a razão, e posteriormente, a filosofia e a ciência. Ao perceber uma tensão entre antípodas perfeitas, apolo-dionísio, rompe com imposição cientificista moderna no resgate dos sentidos a partir da cultura grega, em especial, a trágica. Como é sabido, as artes mais elevadas para o filósofo serão as mais multifacetadas e permeadas de um diálogo com as demais artes, a exemplo da tragédia, que abrange musicalidade, poesia e *performance* corporal. Esse tipo de arte é capaz de tornar uma cultura mais sadia, curá-la e, se for o caso, servir como escape de uma animalidade repreendida por longos períodos de civilidade. Foram essas oscilações entre os impulsos e suas tensões em um jogo constante e, em muitos casos, inconsciente, que tornaram a cultura grega mais sadia e exemplar. Na época de *o Drama musical grego* e *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche tinha como objetivo revogar a exclusividade de uma arte racional apolínea ao trazer à tona o poder da música, a arte que suscita sentimentos diversos e renovadores, na medida em que o ouvinte se entrega e se torna um só perante o espetáculo. Nessa entrega, são os impulsos do corpo que comandam, relaxando ou tensionando, de acordo com o ritmo, a harmonia e a melodia em questão.

Dando continuidade à famosa discussão sobre a finalidade da música, Nietzsche entra em diálogo com Hanslick, crítico musical austríaco do século XIX. Em 1865, Nietzsche já havia lido *Du Beaumusical* em sua terceira edição, e antes de criticar as posições do compositor de Viena, ao final da década de 1870, teria relido o livro<sup>659</sup>, no período em que escrevia sua primeira obra publicada. Com o intuito de rebater as afirmações e de continuar uma polêmica bem conhecida entre os séculos XVII e XIX, o filósofo aborda o uso da harmonia em uma análise estética e filológica na análise do ouvinte e do compositor, contra a concepção de uma música pura e desprendida da natureza. Essa discussão fica conhecida com Wagner

---

<sup>659</sup> CORBIER, C. Harmonia e música dionisíaca: do Drama musical grego ao Nascimento da tragédia. **Cadernos Nietzsche**, n. 34, vol. I, 2014, p. 66.

e Hanslick, mas que Nietzsche se apropria na juventude, dando continuidade até *A gaia ciência*.

Para compreender a querela que permanece até a obra de 1882 e a medida justa de tensão na alma, convém observar as formas de escuta e o ideal de música nos próprios escritos do compositor austríaco e suas diferenças frente à visão nietzschiana. O ponto central estaria na negação da embriaguez e das questões fisiológicas quando o tema é a música, pois tomá-la como responsável por determinados sentidos consiste em uma escuta elementar, passiva, pobre, fundada na excitação nervosa e na tensão dos sentidos, algo que reduz o homem a um animal. O compositor acompanha o pensamento platônico de que tudo que foge do racional e que não tem relação com o pensar seria indigno da alma<sup>660</sup>. Por outro lado, para Nietzsche, o ouvinte ideal é o que se deixa levar por seu ritmo, tanto que o ponto alto e relevante da música é quando se alcança a experiência do homem com a mesma.

De forma resumida, são três defeitos que Hanslick aponta na música grega: i) por ser primitiva, quando comparada à música medieval e moderna, ii) o que revela suas limitações na consciência e autodeterminação<sup>661</sup>, e iii) sua dependência em insistir na união com outras artes e disciplinas que lhe são exteriores: a dança, a poesia, a mimese, a filosofia e a educação. Em sua missão, o compositor pretende afastar a música do campo dos sentimentos para aproximá-la do campo das ideias. Para isso, direciona suas críticas à vertente psicológica, recusando a leitura da música como aquela que suscitaria “afetos e paixões na alma... [...] movimentos violentos no sistema nervoso e impetuosos no sistema nervoso”<sup>662</sup>. Uma leitura que criaria a dependência artificial entre a música e o corpo e que mostra a impureza da arte trágica e sua subordinação frente a outras expressões artísticas:

O efeito intensivo da música sobre a vida nervosa é perfeitamente reconhecido como facto tanto pela psicologia como pela fisiologia.

---

<sup>660</sup> “Sofrer afectos não motivados e desprovidos de meta e de tema mediante um poder que não se encontra em nenhuma relação com o nosso querer e pensar é indigno do espírito humano. Quando os homens se deixam de todo arrebatados em tão alto grau pelo elementar de uma arte que já não são capazes de acção livre, isso não constitui nem uma glória para a arte nem, menos ainda, para os próprios heróis” (HANSLICK, E. **Do Belo Musical** - um contributo para a revisão da estética da arte dos sons. Lisboa: Ed. 70, 1994, p. 83).

<sup>661</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 85.

<sup>662</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 71.

Infelizmente, não existe ainda a tal respeito uma explicação suficiente. A psicologia não consegue explorar o elemento magneticamente compulsivo da impressão que certos acordes, timbres e melodias exercem sobre todo o organismo do homem porque se trata, antes de mais, de uma excitação específica dos nervos. A ciência da fisiologia que progride triunfalmente também não trouxe nenhuma contribuição decisiva acerca do nosso problema e, na investigação da audição, costuma antes ter diante dos olhos o ruído e a ressonância em geral, e não o som utilizado na música em particular.<sup>663</sup>

As leituras dos psicólogos e de alguns estetas conectavam a música à fisiologia, na tentativa de provar sua eficiência curativa. Algo que não soa de todo, no entanto, é necessário considerar a falta de provas empíricas de que a música causaria qualquer estado de ânimo enfermo ou saudável. Estes seriam, para ele, apenas mitos proferidos desde a antiguidade até a era moderna, sem haver qualquer comprovação. Se fosse possível observar casos para a comprovação da cura inconsciente através da música, ela terá “o carácter de um caso excepcional, cujo êxito nunca se poderia atribuir apenas à música”, pois teria dependido de “condições específicas, corporais e espirituais talvez inteiramente individuais”<sup>664</sup>. A música, neste sentido, pode ter interferência no sistema nervoso ao proporcionar excitações ou relaxamento com seus ritmos e harmonias variadas, mas só é impossível medir essas sensações ou tornar perceptível o som pela incumbência prévia de conceitos conhecidos.

Por ser impossível rastrear, medir e concluir qualquer questão no campo da consciência, para Hanslick, questões como estas não importavam à música, afinal, nenhum crítico fundamenta “o valor e o significado de uma sinfonia com a descrição das noções subjetivas que o invadem na sua audição, nem pode ensinar algo aos adeptos da música tomando os afetos como ponto de partida”<sup>665</sup>. No capítulo 5, intitulado “A percepção estética da música em comparação com a patológica”, o compositor descreve ser uma fragilidade e até uma doença enredar-se nas percepções inconscientes da música, deixando tomar-se pelo poder natural da música de forma passiva. Algo típico dos ouvintes leigos, primitivos, pouco civilizados e de ouvidos desprovidos dos indícios estéticos da fruição espiritual: “um

---

<sup>663</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 71.

<sup>664</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 72.

<sup>665</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 76.

bom cigarro, um pitéu picante, um banho morno fornece-lhes inconscientemente o mesmo que uma sinfonia”<sup>666</sup>.

A música para Hanslick deve ter uma meta e estar no âmbito do consciente, tanto que se deixar levar pelo arrebatamento em grau elevado de excitação pela música é o mesmo que estar preso a uma ação subordinada ao seu poder, e “isso não constitui uma glória para a arte nem, menos ainda, para os próprios heróis”<sup>667</sup>. Deixar-se levar pela música e por seus efeitos físicos, para o autor, seria o mesmo que moralizar a música. Este é o caso dos antigos gregos e romanos e suas naturezas pouco conscientes, brutas, que os tornavam mais suscetíveis aos poderes externos do ritmo. Aos gregos faltaria uma melodia mais sofisticada e com variações tonais, tendo em vista que os antigos utilizavam apenas o modo dório para ocasiões religiosas, por exemplo, o frígio, o lídio e eólio, sendo o último utilizado nas celebrações jocosas<sup>668</sup>. Devido a essa limitação tonal construída apenas de quatro estados anímicos, a música grega se tornava escrava dos sentimentos. A conclusão de Hanslick é de que a música só poderia contemplar de forma pura e consciente, ou seja, distante dos efeitos tensionais. À música deve se reservar o deleitar-se com o espírito desperto, que é a maneira mais digna e menos fácil de ouvir uma música, ao contrário da entrega inconsciente aos sentimentos e paixões que ela pode suscitar, existindo, portanto, uma *arte do ouvir*<sup>669</sup>.

Quando o caráter estético e patológico da arte analisado por Hanslick é transposto para o campo da própria filosofia, recebendo sentidos e desdobramentos inteiramente distintos<sup>670</sup>, Platão será a grande referência. Ele que, com frequência, se apresenta como o inimigo do diálogo com a arte, mesmo lançando mão de uma diversidade estilística para a transmissão educativa, como os mitos e o diálogo. Ele se apresenta nessa batalha e disputa filosófica com sua experiência dialógica e pelo uso de recursos e expedientes linguísticos variados, mas apenas pelo impulso à verdade, ou seja, por razões contrárias à literatura mais representativa da criação, da música e do ritmo, tal como aparecerá na poesia de Homero e na filosofia de Heráclito. Para vencer em seus diálogos, entra em suas disputas filosóficas e

---

<sup>666</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 78.

<sup>667</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 83.

<sup>668</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 86.

<sup>669</sup> HANSLICK, E. **Do Belo Musical**, p. 86 - grifo do autor.

<sup>670</sup> HARTMANN, C. A. Nietzsche e a leitura de *Do Belo Musical* de Eduard Hanslick. **Cadernos Nietzsche**, 16, 2004, p. 77.

interrompe o movimento das ideias e da criação ao inscrever na história da filosofia e da Grécia Antiga suas respostas como fins últimos:

O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.<sup>671</sup>

Platão faz experimento com a linguagem para transmitir sua concepção epistêmica e metafísica filosófica, só que no sentido contrário ao de Nietzsche, na medida em que quer inserir verdades a todo custo e estabelecer sua teoria como universal. Platão expressa uma das mais velhas vontades, a *Trieb zur Wahrheit*, típica de qualquer filosofia, não apenas do idealismo. Com essa vontade foi possível construir condições para a vida, sem a necessidade de haver uma distinção entre o existir e o que é verdadeiro e fixar-se em coisas, criar a linguagem, estabelecer e propagar o erro existente que dividiu o mundo entre coisas duráveis e temporais. A grande questão que se apresenta estará além da vontade de verdade, típica em qualquer filosofia, afinal, o homem sempre carrega consigo o desejo de se afirmar, mas também o de se limitar a esse impulso no intuito de considerar o conhecimento como algo distinto da experiência de existir.

Nietzsche assume a necessidade do erro do “impulso à verdade” e de tantos outros, pois graças a ele se estabeleceu uma visão de mundo passível de relações e de criação de filosofias, tanto morais quanto críticas. O impulso à verdade acentua que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para vida”, e que se limitar a separar o conhecimento da vida é persistir em um erro, afinal, a vida não seria apenas argumentos ou verdades, pois “entre as condições da vida poderia encontrar-se o erro”<sup>672</sup>.

Nietzsche ilustra exatamente a irônica aliança entre os conceitos que foram separados por filosofias e que se dissolvem nas contradições de seus equívocos pouco honestos, mas que, não por isso, devem ser conservados como a única resposta. O que se coloca enquanto questão filosófica é o ponto em que o exercício

---

<sup>671</sup> GC 110, p. 128-129.

<sup>672</sup> GC 121, p. 135.

de verdade pode vir a embotar, limitar ou cancelar qualquer possibilidade de criação, e em qualquer dimensão, seja ela epistemológica, artística, científica ou moral, e o ponto em que pode vir a estimular a criação de outros juízos e valores. O importante seria assumir essa variabilidade e as tensões entre as ideias, as concepções, as filosofias e as morais que permeiam a vida. A filosofia que Nietzsche preza é aquela que deve se desprender das antigas amarras para visualizar os laços estreitos entre a criação e o conhecimento.

É a partir desse difícil escrutínio e análise dos longos e complexos processos históricos de interpretações e reinterpretações e subjugações de sempre que podem surgir novas apropriações do conceito de verdade e arte. Elas que carregariam igualmente em seu cerne outra relação com a verdade e a moral. Este será, por sinal, todo o esforço filosófico nietzschiano: evidenciar uma tensão interna entre aquilo que se estabeleceu enquanto simples contradição, como o certo e o errado, o bem e o mal, a saúde a doença, o corpo e a alma. Desta forma, mais do que existir alma, ela existe no diálogo direto com o corpo; mais do que existir acertos, não há distinção entre o erro e o acerto; mais do que existir valores, existiria a necessidade de um valorar mais sadio, que sempre passará por períodos de doença e seu correlato oposto complementar. Nietzsche quer dar tanto à alma quanto à ideia de saúde outra constituição para fazer jus à teoria de uma ideia de vida mais processual.

Por esses motivos é difícil encontrar em Nietzsche a certeza de uma nova ontologia, epistemologia e moral, já que, dos próprios desacertos e erros, e considerando a resistência e a processualidade do devir, deve-se repensar em termos de dependência direta com a cultura e os objetivos individuais e coletivos dos que estão em determinada cultura como uma nova forma de filosofia acerca dos dogmas até então estabelecidos por filosofias anteriores. Aqui, tem-se a revisão do que é ser filósofo, com a compreensão e a visão não apenas coletiva, mas individual da verdade e da alma. O filósofo torna-se médico por ser cientista e criador, experimentador, capaz de analisar a face mais multifacetada e processual do homem, antes mesmo de adotar qualquer padrão de normalidade e recomendar padrões. Mas ele deve apenas inferir os caminhos possivelmente desejáveis às potencialidades do querer e da vontade, da alma, já que a vontade e o querer são parte corpo e parte conhecimento, algo íntimo e de caráter experiencial.

Busca que irá compor uma alma virtuosa e saudável por ser rica em contradições ao oscilar entre a doença e a saúde. Por sinal, como descreve Marta Faustino, saúde é propriamente um conceito complementar, pois o que se define como grande saúde<sup>673</sup> surge sempre ao lado de seu contraste. Afinal, seria possível alcançar a saúde sem passar pelo que é convalescente, doentio e patológico? Esse tema fará parte do último livro de *A gaia ciência*, publicado em 1886, envolvendo o tema da tensão entre a saúde e a doença.

---

<sup>673</sup> Para uma análise mais conceitual de grande saúde, cf. FAUSTINO, Marta. Da Grande Saúde. A transvalorização nietzschiana do conceito de saúde. **Estudos Nietzsche**, v. 5, n. 2, 2014b, p. 257-286.

## 6 A MÁXIMA TENSÃO COMO DIAGNÓSTICO

As concepções de “saúde” e “grande saúde” surgem no período derradeiro, em diálogo com o tema tensão para expressar que viver e pensar de maneira “saudável” só seria possível a partir de resistências e combates. Neste sentido, a ciência e a arte seguem no debate como instrumentos para reconsiderar o que foi desprezado pela história da filosofia e o que permaneceu intocável, como a moral enquanto problema não apenas do espírito, mas igualmente do corpo. Transfigurar a moral e redescobri-la como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e luta<sup>674</sup> é uma das tarefas quando a discussão é o pessimismo e o niilismo moderno. Em vista disso, o foco do presente capítulo será apresentar um progressivo diagnóstico da cultura moderna na busca de terrenos mais sadios e propícios para valorar, algo que, segundo Nietzsche, apenas um médico, no sentido excepcional do termo, teria coragem suficiente para investigar, como a saúde de um povo, de uma época, de uma raça, ou mesmo da humanidade<sup>675</sup>.

### 6.1 A TENSÃO ENTRE A PEQUENA E A GRANDE SAÚDE

Entre as obras publicadas no período derradeiro, o termo *grosse Gesundheit* aparece no parágrafo 4 do prefácio de *Humano, demasiado humano I e II*, no segundo livro de *Genealogia da moral* (1887), em *Ecce Homo* (1888), no capítulo “Assim falou Zaratustra”, e no aforismo 382 de *A gaia ciência*, no capítulo V, de 1887. De modo geral, falar em termos de saúde é tratar de relações de tensão na superação contínua da doença moderna, a espécie de vazio da vontade que acometia a modernidade, também chamada de pessimismo e niilismo. As aparições do termo tanto no último capítulo de *A gaia ciência*, quanto nos prefácios de 1886, nos quais aparecerá como uma tarefa relacionada à ideia de tensão, a “grande saúde” será a oposição imediata ao se pensar a partir de *uma* perspectiva, algo que em Nietzsche será traduzido como algo doentio. E abrir-se às demais respostas e formas tensionais variadas de interpretar a moral, incorreria em uma prática necessariamente salutar.

---

<sup>674</sup> GC 370, p. 244.

<sup>675</sup> GC, prefácio de 1886, § 2.

Mas mesmo após a morte de Deus, ainda se vê o triunfo da moralidade cristã, “do conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica”<sup>676</sup>, que resultou nessa espécie de religião da ciência e da razão tomadas por um idealismo sustentado pelas crenças que rebaixam a vontade humana em nome da ilusão de outros mundos possíveis, tão perfeitos, justos e racionais, a ponto de impedir qualquer resposta aquém do domínio da consciência lógica. É como se todo idealismo filosófico tivesse sido “até agora, algo como uma doença, quando não foi, como no caso de Platão, a cautela de uma saúde muito rica e perigosa, o temor ante sentidos muito poderosos, a prudência de um prudente socrático”<sup>677</sup>. O pessimismo moderno e a moral religiosa representam a mesma doença moderna, motivada por uma vontade de nada tão obstinada e poderosa por algo que esteja fora de si, ou de preferência acima de si, preferindo até mesmo algum apoio externo ao nada querer. O romantismo seria a soma de todos esses elementos, pois é um pensamento que se funda na busca permanente de sofrendores e causadores do sofrimento, tornando o grande desgosto por si uma regra geral e o ódio pelo outro um desejo que nunca encontra alívio. Wagner aparece como o símbolo do pessimismo malgrado, romântico e que sofre de insuficiência criativa ao sustentar-se na vontade de eternizar o sofrimento e de destruir tudo que excita a existência.

Mas se a moral e seus fundamentos se estabeleceram como pilares inabaláveis das correntes românticas e idealistas, restaria ao “filósofo do futuro” analisar os problemas relacionados ao que é mais humano, os “grandes problemas” relacionados ao corpo, descartando-qualquer *em si*, como “a moral em si”, “a saúde em si”, a “doença em si”, bem como qualquer pretensão de respostas e verdades que beiram a idealismos. Nietzsche pretende, enfim, colocar o problema da moral em referência direta ao que é mais humano: os enganos, a aparência, o erro e a simulação<sup>678</sup>.

Até o momento, o tema da moralidade teria passado por uma revisão ainda pouco profunda, segundo Nietzsche, no aforismo 346, faltando ainda discutir acerca de suas raízes e princípios. A referência, neste caso, é Paul Rée em a *Origem dos*

---

<sup>676</sup> GC 357, p. 229.

<sup>677</sup> GC 372, p. 249.

<sup>678</sup> GC 344, p. 209.

*sentimentos morais* e o seu “magro esforço”<sup>679</sup> inicial de chegar a uma história da gênese dos sentimentos e valorações, ainda distante da crítica e de uma investigação sobre a “história dos sistemas éticos”<sup>680</sup>. Examinar o “remédio” dos que se envolveram com os artigos de fé religiosos ou científicos<sup>681</sup> torna-se o desafio do período, já que “Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica”<sup>682</sup>, nem tomar a moral como problema, pois isso acarretaria o risco de ser imoral<sup>683</sup>. À filosofia restaria o papel de reorientação progressiva para um novo valorar, na medida em que se assume o filósofo como médico e a filosofia como uma possível “terapia”. Premissa é muito semelhante à das terapias filosóficas antigas, incluindo a de Sócrates, Epicuro e Epiteto. Com efeito, a descoberta nietzschiana de um caráter eminentemente interpretativo, e logo saudável dos juízos morais, não se apoia em uma justificativa e universalidade, como nos pensadores precursores da “terapia filosófica”, pelo contrário, destrói a concepção objetiva e qualquer diferença entre o verdadeiro e o falso. Certas diferenças seriam apenas a tradução convencionada e que se propaga a partir do utilitarismo e da linguagem<sup>684</sup>; ela que apresenta suas limitações por igualar o inigualável. Até o momento, Nietzsche se dedicou a explicar a impossibilidade de exercer uma moral, ou determinados valores sem esbarrar nos limites de seus contrários, deixando transparecer, assim, a suspeita de que a origem de todo valor carrega uma mesma raiz. Não diferente seria entre o par saúde e doença, ou então, grande e pequeno.

Partindo direto para as implicações do termo, a “grande saúde” consiste em um amplo projeto que terá sua origem em uma concepção anterior, a da grande razão [*grosse Vernunft*], que aparece anos antes, em *Assim falou Zaratustra*, no capítulo “Dos desprezadores do corpo”, em que Nietzsche inverte a famosa hierarquia que rebaixava tudo que dizia respeito ao corpo para falar da alma, do espírito e corpo em termos inseparáveis e compostos de tensões causadas por uma multiplicidade de sentidos:

Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer.

---

<sup>679</sup> GC 345, p. 211.

<sup>680</sup> GC 345, p. 211.

<sup>681</sup> GC 345, p. 212.

<sup>682</sup> A, Prefácio de 1886, § 3, p. 10.

<sup>683</sup> A, Prefácio de 1886, § 3, p. 10.

<sup>684</sup> A questão da linguagem em Nietzsche já foi discutida no 1º capítulo desta tese.

“Corpo sou eu e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.<sup>685</sup>

Sob a pretensa objetividade racional, estariam as condições fisiológicas, como uma configuração de instintos e afetos decisivos ao valorar. Neste sentido, qualquer produção humana, a arte, a cultura, a política e a moral, carrega em si estruturas orgânicas que se permitem enquanto manifestações que surgem de uma tensão natural bem lograda ou má lograda. Os fatores que implicam nos resultados dessa *Spannung* dependem não só dos momentos de vazão da tensão (*agōn*), mas também do tempo de maturação para libertar-se da “segunda natureza”. Na visão nietzschiana, não seria mais permitido aos filósofos distinguir e se posicionar apenas diante de um conhecimento entre o corpo e a alma, nem entre a alma e o espírito de forma fria e lógica, sendo-lhes apenas reservado um constante parir de ideias, só que agora em meio ao que é intenso, “dando-lhes maternalmente todo sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência destino e fatalidade”<sup>686</sup>. Em alusão a Sócrates e à maiêutica, filosofar é como “parir ideias”, mas é preciso considerar que o corpo deixou de ser apenas o instrumento insignificante do processo, passando a ter o papel principal, como o da nutrição, saúde, cura e doença da verdade que vem à luz. Na inversão da função filosófica a partir dos pressupostos que já não cabem à modernidade, a grande pergunta é o quanto tais juízos idealistas e universais seguem sendo hostis à expansão da vida?

Uma vez diagnosticado, o corpo ganha o seu lugar de fala e passa a ser o fio condutor da análise nietzschiana acerca dos distintos tipos de organismos e de como produzem determinadas percepções do real. As próprias manifestações culturais, políticas, filosóficas e religiosas surgem sempre como sintomas de determinados tipos de vida, sendo as respostas e o resultado de certos corpos. No caso da metafísica, ela será o sintoma de um corpo fraco de vontade que sente e reproduz um mundo igualmente frágil e doente:

Podemos ver ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas a questões do valor da existência, antes de tudo como sintomas de

---

<sup>685</sup> Z I, “Dos desprezadores do corpo”, p. 34-35.

<sup>686</sup> GC, Prefácio, § 3, p. 12.

determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grau de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim.<sup>687</sup>

Valores e juízos serão o resultado de constituições mal logradas e bem logradas, descritas também por Nietzsche de má consciência ou boa consciência. Significa dizer que ambos surgem em relação aos seus opostos e que serão interpretados nesse processo tensional pela aproximação e distanciamento daquilo que seria grande ou pequeno. Neste sentido, para Nietzsche, a grandeza se envolve com tudo aquilo que faz parte do corpo, os afetos e as paixões, enquanto o pequeno será definido como algo secundário, como a tardia concepção de razão, necessária, mas que pertence a um segundo plano quando se trata da moral. A questão é que a moral, antes mesmo de passar pelo intelecto, será o resultado desse jogo tensional invisível e infraconsciente. Os valores em si não têm significado algum, tanto que encará-los a partir de uma semiótica corresponde a uma ação mais honesta de pensar e representar com maior grandeza o seu significado.

Deste resultado e relação conflitiva, interna e externa entre impulsos e afetos, surge a interpretação e o sentimento dos valores produzidos que irão – ou não – contribuir com outras formas de vidas grandiosas. Neste contexto, “grande” é o que se relaciona com o corpo e com o acréscimo de vida, este querer viver o real em sua plena dificuldade e na série de erros e acertos inevitáveis. Significa dizer que toda moral é produto de uma determinada interpretação e de determinados corpos em pleno exercício de seus desacertos, realizações exitosas ou fracassos. A própria concepção de interação e de construção dos juízos nietzschianos só pode ser exposta se entendida em outros termos, não mais de bondade e maldade, e menos ainda em termos “reais” ou “verdadeiros” que resultam em valores próprios da metafísica e de crenças idealistas, e sim, em termos relacionais, como o grande e o pequeno que, uma vez posicionados em uma espécie de régua, expõem padrões quantitativos e qualitativos de diferentes graus de tensão.

Nietzsche pretende estender um caminho de contradição entre o hoje e o amanhã, minando de desconfiança qualquer crença sustentada pela moral

---

<sup>687</sup> GC 2, p. 11-12.

européia<sup>688</sup> ao observar os conceitos “grande”, “saúde” e “doença”. No período, batiza todas as divisões prejudiciais de pessimistas e pequenas, seja entre o fenômeno e a coisa em si, o objeto e o sujeito, o real e o irreal, a bondade e a maldade, o corpo e o intelecto, questionando se há, de fato, uma divisão entre essas concepções que seja extrema.

No entanto, o “mérito” de certas divisões arbitrárias não é o cerne do problema nietzschiano no quinto capítulo de *A gaia ciência*, e sim, como e por quais motivos certas divisões suplantaram uma tremenda suspeita e desconfiança do homem sobre o real e o corpo, gerando, por consequência, um ódio por tudo aquilo que diz respeito à vivência e aos sentidos, e uma tensão que dilacera e enfraquece a ponto de fazê-la desejar o extermínio do outro ou seu rebaixamento. Nesse ínterim de insatisfação e desconexão entre o homem e o mundo surgiram e se aprofundaram artigos de fé, verdades, ciências, além de certas personagens que se aproveitaram da necessidade do apoio moral. Na medida em que a crença nas próprias decisões diminuiu, criou-se uma espécie de corrente de dependência e de apoio que fez surgir infinitos “mártires” como humildes salvadores, tanto na religião quanto na política, na arte e na filosofia. Eles que se aproveitaram do momento em que esperança e a vontade do homem haviam enfraquecido para afirmar a crença salvadora em algo exterior e capaz de interceder em nome da salvação. Esses tipos “salvadores” sempre estiveram prontos para se beneficiar das fraquezas e doenças dos povos e indivíduos. Esse “apoio” propõe, geralmente, um alívio imediato a qualquer dor gerada pela insegurança da vontade. Nesse esquema malgrado revela-se uma falta de autodeterminação e uma debilidade para comandar que sempre foram estimuladas por aqueles que dele se beneficiam:

A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. De onde se concluiria, talvez, que as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme *adoecimento da vontade*.<sup>689</sup>

---

<sup>688</sup> GC 343, p. 207.

<sup>689</sup> GC 347, p. 214-215.

A falta de vontade, no último capítulo de *A gaia ciência*, fica conhecida como uma “doença” ou o adoecimento do instinto. Lógica descrita também pelo fanatismo<sup>690</sup>, onde há uma hipertrofia dos instintos ligada ao autodesprezo e a uma angústia interna. Ao mesmo, ainda existem “tipos” capazes de transfigurar e tornar tal tensão em material explosivo para novas formas de valorar. No aforismo 353, Nietzsche expõe que “a maior e mais autêntica invenção” dos fundadores das religiões é, em primeiro lugar, estabelecer uma “[*disciplina voluntatis*]”<sup>691</sup> e afastar o tédio; e depois, dar a essa vida uma interpretação para que ela pareça iluminada<sup>692</sup>, fazendo com que seus seguidores lutem e até, em determinadas circunstâncias, se sacrifiquem<sup>693</sup>. Por sinal, é em épocas de afrouxamento da vontade que as religiões dominam e se proliferam com maior facilidade, momento em que qualquer apoio ou crença basta para remediar o sofrimento da insegurança:

Jesus (ou Paulo), por exemplo, deparou com a vida da gente pequena numa província romana, uma vida modesta, virtuosa, atribulada: ele a interpretou, introduzindo-lhe um supremo sentido e valor – e, com isso, a coragem para desprezar qualquer outro modo de vida, o calmo fanatismo de Herrenhut, a secreta e subterrânea confiança em si, que não para de crescer e enfim está pronta para “sobrepajar o mundo”.<sup>694</sup>

A filosofia não foge do mesmo esquema religioso, existindo dois tipos dela, i) a dos “mártires”, como Sócrates e Platão, que prezavam pela conservação e autoconservação de seus pressupostos, e a dos modernos, como Schopenhauer e Spinoza, que atacaram por dentro a questão dos sentidos, empalidecendo e dessensualizando o problema de uma forma cada vez mais idealista<sup>695</sup>. E como “filósofos que são, no fundo, apenas cabeças esquemáticas – neles o aspecto formal do ofício”<sup>696</sup> aparece quando motivados pela “vontade de verdade”. Por outro lado, ii) há quem estimule a expansão da vontade e sacrifique a autoconservação, permanecendo “entorno da preponderância, de crescimento e expansão”<sup>697</sup>. Para Nietzsche, filosofar é o mesmo que transbordar um excesso de vivências e

---

<sup>690</sup> GC 347, p. 215.

<sup>691</sup> GC 353, p. 220.

<sup>692</sup> GC 353, p. 220.

<sup>693</sup> GC 353, p. 220.

<sup>694</sup> GC 353, p. 220.

<sup>695</sup> GC 372, p. 249.

<sup>696</sup> GC 348, p. 216.

<sup>697</sup> GC 349, p. 217.

experiências, ao perceber a vida como continuidade. Para tanto, ele aborda dois tipos de filosofias:

Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e forças. O primeiro precisa de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem se de inscrever, com maiúscula cósmica, no firmamento dos conceitos.<sup>698</sup>

O filósofo que se reconcilia com o que lhe é próprio, o corpo, encara o risco de investigar as problemáticas do que é mais obscuro e o mais conhecido: os impulsos, instintos e afetos. Estes dois grandes grupos de filosofia expressam igualmente dois tipos de luta e tensão: o combate entre a vontade por uma vida fraca e adoecida em prol da busca cega pela razão, a ciência e a fé, e a luta pela grandeza, o conflito e a expansão em nome de um crescimento de poder. A primeira tensão aprofunda a diferença e se esforça em distanciar as coisas do corpo do intelecto; a segunda coloca sua vontade de vida<sup>699</sup> sempre em prova a partir das diferenças, transbordando a multiplicidade, o gosto pelo desafio. Restituir uma ligação contrária à oposição completa ou de qualquer ruptura entre o homem e o mundo seria a grande tarefa da filosofia para a expansão da vida em Nietzsche.

A partir de tal quadro conceitual, para entender o que significa “grande”, antes mesmo de entender o que Nietzsche pretende com as concepções de “saúde” e “grande saúde”, seria importante aproximar-se dos adjetivos *grosse* e *klein*. Termos que aparecem com frequência no último capítulo de *A gaia ciência*<sup>700</sup>, e na obra redigida na mesma época, *Além do bem e do mal*. Segundo Stegmaier, “os ‘grandes’ conceitos de Nietzsche parecem [...] possuir uma outra particularidade, nomeadamente, o fato de serem fortalecidos, engrandecidos, potenciados precisamente pelo seu suposto contrário”<sup>701</sup>. Mais do que se livrar de opostos para traçar sua filosofia, é na apropriação dos contrários que Nietzsche demonstra a possibilidade de reinscrever sobre a história dos valores e conceitos diferentes

<sup>698</sup> GC, Prefácio, § 2, p. 10.

<sup>699</sup> GC 349, p. 217.

<sup>700</sup> GC 344, “A grande vida” (p. 210); 345 “O grande amor” (p. 210); 349 “A luta grande e pequena” (p. 217).

<sup>701</sup> Cf. STEGMAIER, W. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1). **Nietzsche-Studien**, 37, 2008, p. 110-111.

formas de interpretar as ações humanas, com maior plasticidade ao tensionar definições consagradas e extrair outros sentidos e respostas delas. Neste caso, até mesmo o que é “pequeno”, fraco e doente, estranhamente compõe parte do esquema de grandeza e sua definição. A própria pequenez será representada pela metafísica e sua pobre divisão entre o fenômeno e a coisa em si, seja no âmbito da moral religiosa, seja no da compaixão fenomenológica: ambas adoecem e criam uma relação de dependência e unidade. Essa interação, ao resultar distinta a tensional, não apresenta polos desconexos ou subordinados como respostas, mas graus que têm como base a resistência e a afirmação a partir do exercício da vontade e da preferência por lidar com respostas em sua multiplicidade.

Ao tratar das concepções de saúde e doença, isso não seria diferente, sendo impossível entender o que é a condição da saúde sem a compreensão de seu contrário. Se alguém pode ser definido como saudável, carregará sempre parte da doença consigo. Da mesma maneira, aquele que passou por longos períodos de convalescença, caso sobreviva, terá mais chances de alcançar a grande saúde. Marta Faustino, em sua tese, escreve o seguinte sobre o tema:

Por outras palavras, a grande saúde será aquela que elevará ao máximo a *tensão* e o combate com a doença, permitindo-se as maiores e mais graves doenças, mantendo a sua capacidade de as superar e, assim, de se superar também a si mesma, num movimento contínuo de auto-regeneração, fortalecimento e superação. Se pensarmos no jogo permanente entre saúde e doença como um arco com graus de tensão variáveis, a grande saúde seria esse ponto de tensão máxima, em que se acumulou a quantidade máxima de doença sem que, porém, o elástico tenha ainda arrebentado.<sup>702</sup>

Quanto mais intensa essa disputa entre adoecer e se recuperar, ou mais difícil for se retirar de um estado de morbidade, maior a chance de se alcançar uma grande saúde. Assim, “quem, por conseguinte, quiser alcançar esta grande saúde, deverá precisamente expor-se ao perigo e enfrentar as maiores dificuldades, precisamente para que depois possa ultrapassá-las”<sup>703</sup>. Neste caso, aquele que adoece terá duas saídas: retirar-se da doença mais forte do que entrou, ou permanecer sem nada retirar por alienação, preguiça, conformidade e “na convicção fundamental de que *tem* de ser comandado”, vivendo na crença de “um único ponto

---

<sup>702</sup> FAUSTINO, M. **Nietzsche e a grande saúde**. Para uma terapia da terapia. Tese de Doutoramento em Filosofia. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 250.

<sup>703</sup> FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde**, p. 250.

de vista e sentimento de nutrição”<sup>704</sup>, como na condição de hipertrofia. Enquanto em outros, “inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza”<sup>705</sup>. Para se alcançar a grande saúde, seria necessário ousar e ater-se ao desconhecido e a novas experiências, ou seja, menos limitadas ao necessário e ao evidente, e mais arriscadas, pois aquele que usa da filosofia para justificar-se ou apoiar suas próprias teorias, faz uso dela de uma forma doente, como no uso de narcóticos para aliviar a dor de existir, algo bastante semelhante ao crente.

Mas longe de ter qualquer condição estabelecida ou pré-requisitos conscientes para alcançá-la, a grande saúde não se escolhe ter, e nem seria passível de ser ensinada, por ser algo que se vivencia particularmente. É algo que Nietzsche percebe ser próprio daquele que experencia a vida, como os artistas e igualmente os argonautas, náufragos, andarilhos e de todas as figuras que não se intimidam pelo instinto de segurança e de autopreservação ao colocar a coragem e a satisfação em primeiro plano. O andarilho não tem lugar fixo, uma pátria para chamar de sua, vivendo e convivendo em qualquer região; acumulando entre suas vivências tensões interiores, entre sua cultura e a dos demais, entre suas regras e as dos locais aos quais se dispõe a visitar, sabendo, ou melhor, sentindo que não haveria respostas morais, e sim, plurais. Arriscar desafios e não se intimidar pelo que é estranho torna-se um ato de saúde em sua alta potência. Este tornar-se é menos conceitual e mais experiencial, algo que os termos *vielleicht* e *Erlebnis* definiriam melhor:

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde*.<sup>706</sup>

O espírito do viajante e do andarilho retorna às obras de Nietzsche nos prefácios de 1886 em diálogo com a saúde, a fim de resgatar esse “olhar de longe”

---

<sup>704</sup> GC 347, p. 215.

<sup>705</sup> GC 347, p. 215.

<sup>706</sup> GC 382, p. 258.

sobre a moralidade europeia, “para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras”<sup>707</sup>.

Mas se a grande saúde é descrita pelos viajantes e andarilhos como um símbolo de saúde, o quanto de grandeza é necessário lidar para transformar isso em saúde? Ou melhor, quem é capaz de supor tamanha doença para transfigurar em uma saúde que nunca se ensina, apenas se sente e transborda? Essa tarefa, já mencionada ao início da seção, é tanto do viajante quanto do “*médico filósofo*”<sup>708</sup>. Nas primeiras filosofias que transitam entre a saúde e a doença, vemos Sócrates e a cura da alma. Seu grande erro não foi transformar a filosofia em terapia, mas dividir e aprisionar o corpo a um esquema de submissão e de silêncio em nome da bondade e da justiça, a partir da pretensa modéstia da pureza da alma e do conhecimento. Assim, se Platão, Sócrates e Pitágoras inventaram a palavra “filósofo” na Grécia, abandonaram a magnífica petulância de denominarem-se sábios e autores do espírito, criando o imaginário que sacrifica parte de si para encontrar o caminho correto, pois somente abdicando dos sentidos, impulsos e afetos, sobretudo daqueles que elevam o poder próprio.

O filósofo em Nietzsche segue corrompendo, adoecendo criticamente, curando ao inserir novos mitos, deuses, ideias, metáforas e artes, e libertando, só que não mais para escravizar a partir de padrões de pensamento. A doença terá o seu valor, pois o corruptível é a quem torna possível restituir a relação do homem com aquilo que lhe é mais próximo e que lhe foi retirado, a corporalidade, onde os impulsos, as vivências e a realidade se manifestam. Neste sentido, a alma deixa de ser apenas o local onde se encontra o intelecto, a justiça e a bondade plena para ser a junção de todas as tensões existentes, assim como o que é errôneo, falso, não consagrado, imperfeito e doente. E novamente é o filósofo que deve escrever a história da alma, porém, de uma forma mais honesta. A história da filosofia se apartou das ações e separou a ideia de alma das vivências por ser mais fácil lidar com os elementos pertencentes ao ideal oculto por ela mesma. Portanto, se ela criou a moral ideal e universal, não quis colocá-la em questão ou levá-la até as últimas consequências, preservando e amparando-se de divisões arbitrárias para justificar suas escolhas por determinados valores e não outros, por “Querer

---

<sup>707</sup> GC 380, p. 256.

<sup>708</sup> GC, Prefácio, § 2, p. 12.

preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder”<sup>709</sup>. Neste sentido, Nietzsche pergunta, no aforismo 355, se “Não seria o instinto do medo que nos faz conhecer?”<sup>710</sup>. Ironicamente, é o instinto o que propriamente empurrou toda a filosofia na busca pela razão e pelo ser. Uma vez cega a corporeidade que faz parte de sua gênese, a história da filosofia permaneceu presa aos artigos de fé do espírito, da verdade e do abstrato. A questão é que:

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é a exigência de apoio, de suporte, em suma os instintos de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, convicções de todo tipo – mas as conservas.<sup>711</sup>

No prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche finaliza deixando o exemplo do filósofo do futuro, uma espécie de médico que é convocado a romper as correntes modernas voltando-se às questões tanto individuais quanto coletivas do “eu” e do “nós”, da alma e do corpo, utilizando-se de uma filosofia próxima ao corpo e ao que é grande. É como se Nietzsche tentasse captar seu leitor que ora deve ser afastado, ora recrutado na tarefa de reinterpretar o corpo, e logo da história do niilismo, do pessimismo e do que é dionisíaco. Tarefa difícil, individual e pouco imediata, que transcorre em meio a esse processo lento de adoecer entre morais e de possivelmente se recuperar. A grande saúde surge para aquele que, em nome de uma análise do que estaria por trás de juízos de valores, os quais até hoje guiam a história<sup>712</sup>, se afastaria da questão absoluta da verdade para discutir sobre “saúde, futuro, poder, crescimento, vida”<sup>713</sup>.

Penosa e pouco decorosa é a filosofia que acredita existir apenas certezas, sonhando desperta em encontrar respostas e ao impor “a paz acima da guerra”, e encontrando em “toda metafísica e que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um

---

<sup>709</sup> GC 349, p. 217.

<sup>710</sup> GC 355, p. 224.

<sup>711</sup> GC 347, p. 214.

<sup>712</sup> GC, Prefácio, § 2, p. 11.

<sup>713</sup> GC, Prefácio, § 2, p. 12.

Além, Ao lado, Acima, Fora”<sup>714</sup>. Isso permite indagar a respeito da doença, ao invés da saúde, o que, para Nietzsche, teria inspirado os modernos. Há sempre uma diferença entre aqueles que transformam sofrimento em algo produtivo e os que se limitam a aceitar a sofrer sem aprender ou transfigurar esse sentimento. Logo, há dois tipos: aqueles que sofrem por assumir uma vida repleta de tensões, tornando a dor inspiração, tanto que seu desejo é a multiplicação de oposições e contrastes de um sempre querer ser, e os românticos, que se limitam à redenção da vida ao escorar-se na arte, no puro conhecimento e em outros artigos de fé, como a compaixão, sofrendo por fixar e eternizar o *ser* nas amarras da preservação da vida e do medo. No primeiro encontra-se Wagner, e no segundo, Schopenhauer. Ambos teriam tido uma relação com a dor, a vida e as tensões empobrecidas [*Verarmung*]. E isso está relacionado à incapacidade de lidar com o outro, de lidar com o que incomoda, justamente por compreender-se enquanto parte de um mundo próprio e ideal. No momento em que percebeu a incapacidade de Wagner e Schopenhauer de lidar com o trágico da existência, as dores e as tensões recorrentes, ambos teriam se voltado contra a vida em um desejo de refração, de castrar parte da vontade no exercício e na crença plena de uma bondade altruísta. Para Nietzsche, foi por perceber neles a incapacidade de lidar com os elementos que se opunham às suas próprias teorias, excluindo simplesmente o que era contrário. Não deixam de ser mestres e iniciadores da arte das suspeitas em dimensões distintas, porém, seus limites foram a compaixão e o drama, esquemas que, para Nietzsche, rompem e expressam uma doença conscienciosa, semelhante à religião, pelo fato de terem esquecido de perguntar por mais vida, problemas, críticas e tensões. E qual é a saída nietzschiana para exercer a vontade em seu limite? É deixar espaço para “como ser” e “como viver” de forma saudável, menos moral e mais próxima daquilo que ainda se traduz enquanto ruim, maligno, aristocrático e tirano.

No aforismo 370 de *A gaia ciência*, Nietzsche responde à pergunta anterior: é ser guiado pela abundância, criação e mudança, prehe de futuro por ser movimento pelo que é de mais tensional, pelo espírito trágico e pelo que é dionisíaco, completamente contrário ao exercício tirânico da vontade das filosofias que querem gravar seu poder a todo custo sobre o sofredor, criando a lei da bondade e da compaixão para o exercício de um poder que quer se expressar, mas

---

<sup>714</sup> GC, Prefácio, § 2, p. 11.

não tem a coragem de se expressar como tal. Assim, pela falta de coragem de se expressar e assumir uma vontade em sua plena configuração e a própria dinâmica de “mais vida”, o que ele define como filosofia pessimista romântica se vinga ao criar leis, coações e fundamentos às ações, semelhante ao ideal ascético que será definido na obra posterior, em *A genealogia da moral*. O tipo ascético pode ser definido como um ser empobrecido, limitado por uma vida acuada, que não tem coragem de incorporar aquilo que o incomoda ou de sentir qualquer desconforto. Seu único desejo e remédio imediato é a dor, pois não se sente preparado para lidar com qualquer vivência e experiência singular. Por sinal, a singularidade e o poder do outros são seus grandes vilões, e por não ter a coragem de encarar e conviver com o que lhe é estranho, tomará como lei e regra o extermínio do outro. O ascético e o romântico pessimista também se assemelham quanto à vontade, por distinguir corpo e alma, objeto e sujeito, fenômeno e coisa em si, desvalorizando a experiência e o testemunho dos sentidos em nome da verdade ideal do ser e da alma. É o mesmo instinto de negação da vida e de uma vontade de nada niilista que será o cerne da doença moderna, este vazio que é também o desprezo do homem pelo homem. Sensação que o coloca contra tudo que há no mundo, interpretando inclusive seus valores como algo de menor valor, dando assim um passo a mais no desprezo por tudo que é cognoscível<sup>715</sup>.

Mas se os filósofos são insuficientes no quesito criação, coragem e valorização do mundo empírico, os artistas poderiam reencontrar a luminosidade homérica<sup>716</sup> e a saúde da filosofia se inspirados no respeito às singularidades potenciais para um novo conhecer. Essa “nova filosofia” é descrita por Nietzsche no aforismo 370, como “pessimismo dionisíaco”, algo que ainda está por vir e que promete uma leitura sobre as idiossincrasias de maneira honesta, sem o desejo de imprimir no outro uma potência disfarçada de ajuda e compaixão, ou de agarrar-se a qualquer ideal, após entender sua condição sem fundo, justamente esse niilismo<sup>717</sup>. O *nihilismus* é caracterizado como uma doença da vontade, um empobrecimento dos instintos vitais, que se envolve com valores morais negadores da vida, que “sempre mostra, acima de tudo, a necessidade de fé, de apoio, amparo”<sup>718</sup>. Segundo

---

<sup>715</sup> GC 346, p. 213.

<sup>716</sup> GC 370, p. 247.

<sup>717</sup> GC 346 e 347.

<sup>718</sup> GC 347, p. 214.

Claudemir Araldi, existem três tipos de niilismo na obra tardia de Nietzsche: “o niilismo incompleto, o niilismo completo e o niilismo extremo”. O primeiro representa o período que vai de Platão até a crise dos valores morais na era moderna; o segundo se divide em niilismo passivo, aquele de vontade fraca, típica da moral cristã, em que prepondera a moral da compaixão e do autodesprezo motivada pelo despreparo para lidar com o outro e consigo, e em niilismo ativo, que representa um terreno propício para a intensificação da potência humana; e o terceiro é o niilismo extremo, motivado pela destruição de toda e qualquer moral pouco favorável à criação de valores fanáticos e que impede qualquer autodeterminação<sup>719</sup>. Nesse período, Nietzsche limita-se aos dois primeiros tipos de niilismo e à sua forma prévia, o pessimismo. A melhor parte do pessimismo e do niilismo é o não-fundamento, uma espécie de poço sem fundo onde se poderia recorrer ao impulso artístico inocente para rir das dores que são uma consequência da existência.

Na síntese entre o niilismo e o pessimismo, Nietzsche descreve o conceito de “pessimismo dionisíaco”, que surge nesse “limbo” entre a saúde e a doença, o local privilegiado onde há uma tensão e oscilação que impede o puro louvor a qualquer tipo de resposta, seja racional ou instintiva, assim como a máxima potência descontrolada e destrutiva da vontade. Tensionar, neste caso, filosofar de forma pessimista e dionisíaca, é estar entre a saúde e a doença, esquecendo-se das respostas e preconceitos ao dar voz a tudo aquilo que provoca e retira da zona de conforto. Na mesma época em que Nietzsche escreve o livro V de *A gaia ciência*, nos prefácios de 1886, de *Humano I*, afirmará:

Desse isolamento doentio, do certo desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*, o excesso que dá ao espírito o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz vontade de saúde, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde.<sup>720</sup>

<sup>719</sup> MARTON, S. **Dicionário Nietzsche**, p. 327.

<sup>720</sup> HHI, Prefácio, § 4, p. 10-11.

O indivíduo é descrito em *A gaia ciência* como o filósofo do futuro, em *Humano I*, como um espírito livre, e depois, em 1887, na *Genealogia*, como o indivíduo soberano que carrega o traço da lentidão, maturação e multiplicidade; que, além disso, tem a coragem para recontar uma história não apenas à mercê do gosto alheio ou do seu próprio, mas que se encontra também condicionado às vontades, potencialidades, preceitos e leis elaborados nessa espécie de coletivo, expresso por Nietzsche quando faz uso do termo “nós”. E este “nós” seriam todos aqueles que carregariam o “excesso de força plástica”, capaz de tensionar as respostas, as morais, os artigos de fé, as políticas e todos os contrários que a modernidade e os tipos de idealismos, românticos, religiosos e cientificistas, desejaram romper e exterminar.

Para acompanhar essa caminhada, é preciso flexibilidade para tensionar lados opostos e pensar o estar – e não mais o “ser” em termos ontológicos – entre o fisiológico, que é próprio do corpo, e o que era racional, antes exclusivamente interpretado como algo próprio da alma. Nisso, a arte dionisíaca e o pessimismo viriam a colaborar, no sentido fisiológico, ao trazer à baila as experiências mais íntimas, interiores e que estariam “abaixo”, –dentro do corpo. E aquilo que estaria acima, na perspectiva de uma concepção de vida mais forte e menos cindida, encontraria força até no passado de doença, transformando o pequeno em algo grandioso. Sua intenção é procurar alguém que o acompanhe na reinserção do *Schein*, vista como a tomada de oposições complementares e dessa energia que brota “igualmente no tronco, nos galhos e raízes”. Afinal, o mais ser saudável é livre para fazer qualquer coisa separadamente, para ser alguma coisa separadamente,<sup>721</sup> ou ser algo em conjunto.

Tudo isso será um experimento nietzschiano posto em nome desse saber mais probo e honesto [*Redlichkeit*], algo aparentemente controverso por se tratar da filosofia nietzschiana e que parece remeter a um imperativo moral, religioso ou dogmático. Todavia, a retidão em questão deixa de ser o simples respeitar cego das promessas idealistas de fundo moral e típica dos preceitos religiosos, como da esperança em um porvir ideal extramundano, para estar em harmonia e correspondência com o que é próprio ao corpo. Isso conduz a crítica não apenas às

---

<sup>721</sup> GC 371, p. 248.

verdades puramente lógicas, mas estende àquelas que, até então, foram apregoadas por valores universais e inquestionáveis. Logo, ser honesto é permanecer desconfiado daquilo que promete afago, consolo eterno e melhores respostas aos problemas da vida. Esse jogo também se evidencia pelo par doença-saúde, já que a promessa de uma saúde completa, ou um remédio moral que entorpeça, é uma mentira quando se observa a vulnerabilidade da vida diante da doença. A condição da comorbidade é exatamente benéfica por abalar a linearidade e pôr em xeque as promessas de alívio. Ela ainda expressa uma mudança de foco ao fazer com que o doente deixe de prestar atenção em sua rotina normal, regras e tarefas cotidianas, e passe a se preocupar com aquilo que, até então, teria desprezado: os sintomas do corpo, os sentidos e a forma como ele responde a condições adversas.

A partir disso, existem duas implicações práticas, 1) a desconfiança quanto ao que parecia ser o certo e que abala a normalidade e a linearidade do que havia sido vivenciado até o momento como habitual, rotineiro e familiar, 2) e a possível busca por estratégias para sair da condição de sofreguidão. Esse quadro prático mostra a presença mútua da doença-saúde e deixa entrever a vida como uma luta constante por certas medidas harmônicas e precárias entre os contrários.

Porém, se tudo é tensional, o que implica em desistir de pontos fixos de referência para quem se apoia, como captar ou explicar essa contínua relação que todo pensamento, moral e crença está imersa? A tradição fez questão de tensionar apenas um lado, o da ciência, da metafísica, da razão, da religião e da lógica moral, mas falta ainda analisar e tender as dimensões deixadas de lado, como a arte, a alegria e o riso, desprezados pela filosofia dogmática e ideal. Nietzsche, ao mesmo tempo, em 1882, inicia a busca pela justa tensão heraclitiana, perspectiva que representa o melhor dos dois mundos, e que expressa a filosofia em sua máxima potência, a mais preferível e saudável, encerrando, assim, o desafio de dar ritmo harmônico às tensões e forças que interpelam constantemente a vida após se enraizarem como costume. Tarefa digna de curar e proporcionar um justo conhecer, i) mais probo [*Redlichkeit*] por se relacionar com as tensões do corpo e da alma, ii) profundo por se concentrar nas guerras e disputas entre os espíritos doentes e saudáveis, e mais iii) alegre por encontrar, no pessimismo trágico e dionisíaco, que parte do princípio de um esvaziamento e crítica de progresso, um discurso de

oposição entre valores, mas que também se potencializa artisticamente quando carregados de uma vontade de poder capaz de ressignificar valores.

A concepção de luta aparece em *A gaia ciência*, reaparece em *Além do bem e do mal* e se intensifica na crítica à Igreja e à moral. O tema da disputa significa muitas coisas, entre elas, a defesa do “domínio das pessoas mais graves, profundas e contemplativas, ou seja (...) desconfiadas, que com prolongada suspeita meditaram sobre o valor da existência e sobre o seu próprio valor”, mas “também a luta das naturezas mais vulgares, mais contentes, confiantes e superficiais”<sup>722</sup>. Essa tensão contra o cristianismo e o platonismo resultou nas máximas tensões, e é nessa disputa que o tenso arco da vida pode acertar alvos e metas mais distantes. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche persiste na sintomatologia e em como é possível sentir a tensão do espírito: como miséria ou como necessidade? Para alguns, a tensão será uma miséria, para outros, a forma mais segura de se alcançar metas mais distantes e desafiadoras.

## 6.2 A MAGNÍFICA TENSÃO DO ESPÍRITO

Vimos que ainda na busca por tensões sadias, Nietzsche escreve em *A gaia ciência*, que não mais as medidas, mas as constituições humanas e suas diferenças, serão o foco de sua filosofia tensional<sup>723</sup>. Em *Além do bem e mal*, segundo Brusotti, ocorre uma “viragem” na concepção de tensão, na qual o filósofo volta-se às máximas tensões exercidas “por homens muito flexíveis (vigorosos), pois os homens comuns”, isto é, os tempos e as culturas comuns, e apenas eles, “não apresentam nenhuma amplitude entre os antagonismos ou são destruídos quando expostos a eles”<sup>724</sup>. A obra publicada em 1886 propõe se colocar contra os dogmas e o dogmatismo de forma mais ferrenha ao estender uma corda entre a concepção de “espírito livre”, que tem sua aparição em *Humano I* e nos prefácios de 1886, e o “filósofo do futuro”<sup>725</sup>, responsável por criar valores livres das amarras de dualismos,

---

<sup>722</sup> GC 350, p. 217.

<sup>723</sup> Z I, “Das mil metas e uma só meta”: “Dizer a verdade e bem manejar arco e flecha’ – isso era precioso e difícil ao mesmo tempo, para o povo do qual vem meu nome – nome que me é precioso e difícil ao mesmo tempo” (Z I, p. 57). E também em Z II, “O menino com o espelho”, “De velhas e novas tábuas”, “Os sete selos” e “Das tarântulas”.

<sup>724</sup> BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno, p. 49.

<sup>725</sup> BM 42, 44 e 210.

como entre o bem e o mal, a verdade e o erro. O mecanismo que Nietzsche utiliza para esse novo valor será a vontade de potência<sup>726</sup>. Dividido em nove capítulos, *Além do bem e do mal* era inicialmente um projeto de relançamento de *Humano, demasiado humano I*. Parte do livro foi escrita no mesmo período de *Zaratustra*, entre 1882 e 1883. Entre 1885 e 1886, Nietzsche chegou a cogitar a hipótese de abandoná-lo. Ao se utilizar de uma linguagem e temáticas que estariam no meio do caminho entre *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral*, a obra terá sua centralidade no problema do valor. As avaliações expostas apresentam uma guerra e um convite onde o inimigo permanece o dogmatismo, o antípoda ético perfeito, referindo-se à verdade enquanto valor que deve ser experimentado. As filosofias anteriores teriam apenas esbarrado no problema, gerando uma seriedade que arrogou para si uma ânsia desmedida pela verdade, evidenciando a inaptidão e a incompreensão acerca de seu significado e função.

Foi com essa inaptidão que a filosofia saltou sobre o seu alvo, a partir do momento em que concluiu ter o direito de tomar as verdades para si. Mas, supondo “que a verdade seja uma mulher”<sup>727</sup> e que nada daquilo que haviam imaginado teria correspondência com o que se concluiu como real, não teria a filosofia dogmática vagado por séculos às voltas de algo desconhecido? Convém desconfiar que o problema da verdade talvez permaneça intocado, “percebido, ou arriscado”<sup>728</sup>. A crença ilusória nas oposições de valores teria sido o grande desvio filosófico, motivado pela crença objetiva na verdade e em seus pressupostos universais que não passavam de preconceitos morais. Nessa esteira, o próprio título do primeiro capítulo da obra será: “Os preconceitos dos filósofos”. Para Nietzsche, o filósofo nunca se expressa de forma 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”<sup>729</sup>. Será preciso questionar o valor dos valores “verdade” e “falsidade”, “bem” e “mal”, pares que fundamentaram o discurso moral, para reconsiderar suas origens a um novo valorar. A questão que mais interessa no debate é acerca da verdade, mais precisamente, a tensão que opera entre determinados valores e verdades, situada na história da filosofia.

---

<sup>726</sup> BM § 9, § 13, § 36, § 51, § 186, § 211 e § 259.

<sup>727</sup> BM, prólogo, p. 7.

<sup>728</sup> BM § 1, p. 9.

<sup>729</sup> BM § 6, p. 13.

Nietzsche pretende retesar o processo dogmático e mirar em alvos mais distantes para dessacralizar concepções de bem e de espírito.

Os quatro pontos centrais do tema da tensão em *Além do bem e do mal* aparecem já no prólogo da obra, quando o autor se propõe a investigar i) como a Europa produziu uma magnífica tensão do espírito jamais vista antes, ii) algo que será sentido como miséria [*Nothstand*] por alguns e como necessidade para outros [*Noth*]<sup>730</sup>. Aqueles que sofrem com as tensões resultantes da disputa entre ideias e concepções iii) tentaram ao menos duas vezes distender [*abzuspannen*] o arco, inicialmente com o jesuitismo e depois com a ilustração democrática. Ao se colocar entre os precursores de um futuro que teria resistido tal afrouxamento, Nietzsche supostamente faria parte desse grupo dos *bons europeus* e espíritos muito livres<sup>731</sup>, compreendendo a necessidade da tensão e a permanência daquilo que diverge, como o diferente, pois na disputa e no ato de resistência sempre surge um material novo e gerador de outras perspectivas e referência ao acréscimo de vida. Mas iv) o que significa ser um *bom europeu*, já que a Europa moderna é frequentemente massacrada por Nietzsche, graças à sua dureza, aos nacionalismos chauvinistas, à falta de delicadeza ao lidar com os conceitos e à sua própria miséria, por se encontrar imersa em um pessimismo que leva o homem à loucura e ao desespero pelo excesso de moralidade? É interessante como Nietzsche utiliza dos mesmos termos metafísicos e moralistas para descaracterizar a antiga unidade fixa e consagrada pela modernidade, jogando com os dogmas ao ressignificá-los. Ele usa de sua filosofia “inimiga”, aquela que facilmente cairia na tentação de desejar o extermínio e expor sua fraqueza. A diferença é a forma como expõe essa filosofia derradeira, a partir de um comportamento agonístico de forma prática, ao concluir que, quanto mais forte são sentidas as perspectivas moralistas e religiosas, melhor o terreno para o próximo passo da Europa rumo a uma “boa filosofia europeia”, uma filosofia mais honesta e que se arrisca nas incertezas, inverdades, insciências, incluindo o pensamento instintivo nas conclusões filosóficas<sup>732</sup>.

Nietzsche acredita nas vantagens e nos perigos dos “talvezes”, no grupo de filósofos prestes a surgir<sup>733</sup> e em sua tarefa de redefinir o conceito de verdade e de

---

<sup>730</sup> BM, Prólogo, p. 8.

<sup>731</sup> BM, Prólogo, p. 8.

<sup>732</sup> BM, § 2, p. 10.

<sup>733</sup> BM, § 2, p. 10.

alma, tendendo às suas demais versões: “‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’”<sup>734</sup>, bem como da alma como “magnífica tensão”. Perspectiva epistemológica que seria mais fiel a uma empreitada científica e filosófica por abranger os poderes de apropriação criativos, destrutivos, construtivos e críticos. Aos filósofos como Platão, os epicuristas e os estoicos – e seus legados socráticos –, por mais que pareçam fortes e admiráveis por seu ceticismo, em última instância, sua opção será negar inteiramente o mundo sensual expresso em suas limitações e no medo que estaria fora do âmbito racional. Isso impediu com que fossem longe demais, a ponto de questionar seus próprios valores. Ao mesmo tempo, se engana quem conclui que Nietzsche só pretende celebrar o erro, a aparência [*Schein*] ou o corpo em meio a um vulgar sensualismo, no lugar da razão e da verdade. A proposta é encontrar, junto à psicologia e à fisiologia, os efeitos dos afetos e de tudo aquilo que está “abaixo” do corpo, como as tensões e as disputas que serão sentidas e interpretadas, dando lugar aos julgamentos e valores.

A filosofia é tensão e criação, tanto que seu ponto central supera a distinção entre a aparência e a realidade, por sinal, uma divisão arbitrária que “nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’”<sup>735</sup>. Neste sentido, Nietzsche pergunta por quais motivos não pensar em graus de aparência, “como que sombras e tonalidade do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores?”<sup>736</sup>. Aqui se esbarra na antiga discussão sobre como distinguir para depois reconciliar o mundo. Ela que chega acompanhada das tensões entre a aparência e a realidade, o idealismo e o realismo empírico, mas também pode levar ao famoso niilismo, a negação da vida. Nietzsche jamais rejeita o valor ideal da verdade, pelo contrário, irá defender a faceta do conhecer a partir da criação e da ciência. A intenção seria reconsiderar a relação entre a invenção e a descoberta, *erfinden* e *finden*, desmistificando uma divisão completa entre ambas para então reinserir o diálogo que melhor exprimiria o ato de ser e conhecer. Isso o leva a utilizar uma abordagem polêmica entre seus escritos, o “sensualismo como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico”<sup>737</sup>.

---

<sup>734</sup> BM, § 12, p. 19.

<sup>735</sup> BM § 34, p. 39.

<sup>736</sup> BM § 34, p. 39.

<sup>737</sup> BM § 15, p. 20.

De acordo com Christa Acampora, Nietzsche aborda dois tipos de sensualismo: o popular (SP)<sup>738</sup> e o sensualismo enquanto hipótese reguladora (SHR)<sup>739</sup>. O primeiro discute “até que ponto um problema é abordado por quem adota a perspectiva do sensualismo popular; o segundo trata dos limites dos problemas quando guiados pelo sensualismo como uma hipótese regulatória”<sup>740</sup>. Aqui, a verdade existe provisoriamente, tanto que é impossível negar completamente qualquer necessidade lógica ou moral. Neste sentido, não se rejeita o conhecimento empírico, ou então, a pretensão de endossar um conhecimento puramente científico, uma vez que o mais importante será retomar um jogo tensional entre a descoberta e a criação que ultrapasse os limites universais do dever inato – ou de qualquer coisa em si, evitando cair em um perspectivismo vazio e pernicioso.

A questão é o quanto a filosofia seria honesta consigo e seus pressupostos a ponto de colocá-los em questão, em vez de encobri-los com o manto das causas primeiras. Nietzsche traz como exemplo Kant, cujas faculdades descobertas não passariam de invenções disfarçadas de inatismos, o que não o torna menos filósofo, pois toda a filosofia é criação. O problema estaria, de fato, tornar sua invenção das faculdades uma descoberta, deixando transparecer a desonesta e atraente filosofia crítica que acabou mais poderosa do que qualquer outra pelo simples fato de se nomear enquanto tábua de valor categórica<sup>741</sup>. Para tanto, irá colocar um ponto final nas discussões a partir do “tu deves”, limitando a busca dos supostos fundamentos morais a poucos juízos e faculdades, ao esconder a resposta nas próprias perguntas. Ainda no mesmo parágrafo, Nietzsche sugere se ao invés de questionar “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”<sup>742</sup>, fosse possível optar por outra pergunta que questionasse “por que é necessária a crença em tais juízos?”<sup>743</sup>.

Eis a grande crítica nietzschiana às filosofias modernas e idealistas que teriam persuadido para evitar questões e posicionamentos morais. É com base em um substrato moral e sobre qualquer fundamento que a equilibre, seja afastando as respostas do corpo e de suas multiplicidades, seja concentrando-se no “em si” e em

---

<sup>738</sup> “aquilo que pode ser visto e tocado – todo problema tem que ser levado até esse ponto” (BM 14, p. 19-20).

<sup>739</sup> “onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer” (BM 15, p. 20).

<sup>740</sup> ACAMPORA, C. **As disputas de Nietzsche**, p. 142.

<sup>741</sup> BM § 11, p. 16.

<sup>742</sup> BM § 11, p. 16.

<sup>743</sup> BM § 11, p. 16.

“juízos inatos”, que a tradição colocou fim na suspeita ao eternizar e moralizar a alma, a razão e o espírito, colocando tais conceitos em referência a um ponto estático como princípio.

Essa discussão se estende nos parágrafos 12 e 13 de *Além do bem e do mal*, quando o filósofo abordará o absurdo do atomismo da alma, comparando os erros científicos e religiosos aos da filosofia. As três vertentes apanham a alma a partir das teleologias intencionais para então descrê-la. No entanto, é preciso ir

ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baioneta, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem<sup>744</sup>.

Para Nietzsche, as ciências e a filosofia contrabandearam preconceitos metafísicos, sem reconhecer que suas bases são expostas e organizadas para adequar-se a propósitos, ou melhor, a seus próprios propósitos. Qualquer teoria é parte de um desejo de constituição que busca se expressar. Logo, o atomismo cristão e o atomismo mecanicista deveriam ser interpretados como teorias entre outras tantas sistematizações, racionalizações e logicizações dos expedientes da vida. É bastante ingênua a pretensão de construir e enxergar um mundo de explicações a partir de determinada perspectiva em que apenas *uma* interpretação é legítima, como algumas concepções mecanicistas. De modo geral, o mecanicismo reduz todos os fenômenos do universo à mecânica dos átomos. O ponto mais crítico é quando teóricos, mesmo cientes de que suas hipóteses são moldadas por interesses e por organizações fisiológicas, ainda expõem suas leituras e interpretações como puras descobertas.

Entretanto, é necessário ter certos cuidados ao conceituar o mecanicismo. De acordo com Wilson Frezzatti, e de forma ampla, “o mecanicismo é identificado com o determinismo, ou seja, com a ideia de que os fenômenos vitais se produzem segundo uma ordem determinada e que as condições de sua aparição seguem a lei

---

<sup>744</sup> BM 12, p. 18-19.

da causalidade”<sup>745</sup>. Alguns de seus princípios também derivam “da obra de Descartes, pois a ciência cartesiana fundamentava os fenômenos físicos na extensão, ou seja, no atributo principal da substância corpo (res extensa)”<sup>746</sup>. O problema se encontra na concepção mecanicista da vida que não pretende apenas conhecer os processos vitais, mas dominá-los e reproduzi-los a partir de suas partes, abstendo-se em afirmar que criaram seus pontos de referência. Por exemplo, a “discussão sobre a relação entre processos orgânicos e inorgânicos e os argumentos sobre a natureza da vida. Longe de haver um acordo sobre o caráter da vida, várias correntes debatiam-se entre si para definir o fenômeno”<sup>747</sup>. Outra concepção é a kantiana, mais precisamente a do segundo Kant, já que o primeiro teria afirmado que a formação e a origem mecânica do Universo remontavam às ideias de Newton, além de considerá-la a única explicação verdadeira de todos os fenômenos. Por outro lado, o segundo Kant subordina o mecanicismo à teleologia, distinguindo dois universos diferentes: o mundo sensível como acessível aos sentidos e à razão e o mundo inteligível, cujo plano é impossível de se conhecer.

Mas, ao invés de desistir das concepções carregadas de preconceitos metafísicos e dogmatismos do mecanicismo, Nietzsche concentra-se em descrever como os valores surgem a partir da superação de uma oposição e do encontro com outras teorias, assim como das sobras de grandes triunfos passados, explicando tais formações com determinadas teorias dinâmicas. Para pensar a concepção de alma em princípio distintos do atomismo e do mecanicismo simplista, ele recorre às explicações físicas, químicas e biológicas que mostraram as moléculas, as células e até as emoções em constante luta. A inflexão resulta na conhecida hipótese apresentada no parágrafo 13, a *vontade de poder*, que questiona diretamente a concepção de alma traduzida por explicações causais mecanicistas e suas justificativas empobrecidas como um impulso único e atomista, baseado na ideia de sujeito e na hipertrofia da vontade a partir da verdade. A corrida nietzschiana será pela “boa consciência” da alma e dos valores, prezando menos pelas explicações causais superiores, e mais pela energia de certas teorias. Para tanto, Nietzsche

---

<sup>745</sup> FREZZATTI, W, A. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. **Revista Scientiae Studia**, vol. 1, n. 4, 2003, p. 439.

<sup>746</sup> FREZZATTI, W, A. Haeckel e Nietzsche..., p. 439.

<sup>747</sup> FREZZATTI, W, A. Haeckel e Nietzsche..., p. 437.

encontra aliados na física e na matemática, como no jesuíta Boscovich e no biólogo alemão neo-lamarckista Wilhelm Roux.

Para analisar e construir sua crítica à concepção de alma atomista, recorre a Boscovich, autor do livro *Filosofia natural*, de 1759, que “parte de Epicuro para postular a existência de *átomos imateriais* – que resolveriam o problema da *ação à distância*”<sup>748</sup>. Segundo Nietzsche, ele teria ensinado a abjurar a crença na última coisa que estava “fixa” na Terra: a crença na matéria e no átomo. Semelhante a Copérnico, o astrônomo, matemático e filósofo dalmaciano provocou uma revolução na ciência, deixando seu legado da compreensão do conceito de força no século XVIII<sup>749</sup>. Seus estudos estão situados entre a filosofia natural de Isaac Newton e a de Leibniz, ao compreender a natureza com um centro de forças contínuas. Essa concepção, abertamente contrária à teoria dos átomos sólidos, parte dos estudos newtonianos da colisão de corpos. A partir disso, chega a uma lei universal que compreende a força como algo alternadamente atrativo ou repulsivo e diretamente relacionado à distância em que as forças se encontram separadamente<sup>750</sup>. Neste sentido:

A força era reconhecida como sendo a responsável pela modificação no estado de movimento dos corpos, ou seja, era preciso que fosse exercida uma força antes do contato real. Contudo, esta força deveria ser mútua e atuar em sentidos contrários, como por exemplo, o ferro e o ímã, que se atraíam com a mesma intensidade, porém em sentidos opostos.<sup>751</sup>

Boscovich direciona uma crítica severa ao atomismo mecanicista estimado por filósofos como Kant e Descartes, percebendo que, na medida em que a distância entre os átomos aumenta, “a força repulsiva de um centro de energia vai diminuindo até chegar a zero. Para além desse limite, ela muda de sinal e, portanto, de direções, e a partir daí torna-se *força de atração*”<sup>752</sup>. Sua descoberta elimina o impacto do conceito fundamental da mecânica e, “com isso, sua teoria colocou-se em contradição com os que ainda aderiam ao ideal cartesiano da explicação física

---

<sup>748</sup> FREZZATI, W. A. Haeckel e Nietzsche..., p. 452.

<sup>749</sup> BM, § 12, p. 18.

<sup>750</sup> MARKOVIC, Z.; BOSKOVIC, R. J. **Dictionary of Scientific Biography**. Vol. 2. New York: Charles Scribner's Sons, 1981, p. 326-332.

<sup>751</sup> MARTINS, M. R.; NEVES, M. C. D.; GARDELLI, D. A concepção de força de Roger Boscovich. **Revista Ensino & Pesquisa**, v. 17, n. 2, (2019), p. 127.

<sup>752</sup> ANDLER, C. **Nietzsche vida e pensamento**, Tomo II, p. 616.

ou, como eles costumavam chamá-la, da mecânica”<sup>753</sup>. Seu pensamento ultrapassa os termos de matérias fixas e de núcleos para tratar de forças positivas e negativas de um campo tensional gerado pelas suas distâncias e proximidades:

A lei das forças é deste tipo: as forças são repulsivas a distâncias muito pequenas e se tornam cada vez maiores, indefinidamente, à medida que as distâncias se reduzem indefinidamente, de tal modo que são capazes de destruir qualquer velocidade, por maior que seja, com a qual um ponto possa aproximar-se de outro. A distância entre eles jamais desaparece. Quando aumenta a distância entre eles, as forças diminuem tanto que, em certa distância, é extremamente pequena, a força se transforma em nada. Depois, à medida que a distância aumenta mais e mais, as forças transformam-se em forças de atração; estas aumentam no princípio, desaparecem e se tornam forças repulsivas, as quais, do mesmo modo, primeiro aumentam, depois diminuem, desaparecem e voltam a se tornar forças de atração; e assim sucessivamente, alternando-se por um enorme número de distâncias, que ainda são muito diminutas. Até que, por fim, ao chegarmos a distâncias relativamente grandes, elas começam a ser continuamente de atração e mais ou menos inversamente proporcionais aos quadrados das distâncias. Isso se mantém à medida que as distâncias aumentam indefinidamente em qualquer medida ou, pelo menos, até obtermos distâncias muito maiores que todas as distâncias dos planetas e cometas.<sup>754</sup>

Aliado à física de Boscovich, Nietzsche tenta desbancar o raciocínio fundamentalmente lógico e centrado na imobilidade dos átomos para analisar a alma e tudo aquilo que anima a existência. No sentido de ler o físico quimicamente, elabora uma hipótese de alma mais refinada. Conforme descreve Andler, Nietzsche descaracteriza a filosofia mecanicista e atomista para falar de uma “realidade profunda, que nos fala duas línguas igualmente inexatas, a do corpo e a do espírito, que não é espiritual nem material. Participa do espírito e do corpo”<sup>755</sup>. Para o filósofo, existiriam apenas *quantas* de forças que não seriam nada sem a dinâmica, ou sem uma relação de tensão móvel proporcionada por movimentos e elementos plurais com todos os outros *quantas dinâmicos*. A tendência é sempre de aumento de potência, desde a esfera microcós mica, das moléculas e das células, aos corpos mais complexos, incluindo os órgãos, tecidos, seres vivos, sentimentos, ideias, julgamentos e valores. Nietzsche aproveita-se da teoria para falar dessa condição móvel da existência nunca fixa, universal e passível de ser descoberta. Tudo se

---

<sup>753</sup> JAMMER, M. **Conceitos de força**: estudos sobre os fundamentos da dinâmica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 215.

<sup>754</sup> BOSCOVICH, 1922, *apud* JAMMER, 2011, p. 217-218.

<sup>755</sup> ANDLER, C. **Nietzsche**: vida e pensamento, Vol. II, p. 619.

torna, portanto, o resultado de criações que recebem sentido em meio a um tenso processo orgânico.

Da mesma forma como tudo provém do corpo, as células, os átomos, os sentimentos, as ideias e as verdades tendem a se tornar senhores de si, exercendo-se a partir da interposição de forças, disputas e tensões que se fixam provisoriamente em pontos a fim de serem interpretadas. Mas essa “conservação” não deve ser entendida apenas em termos de proteção, e sim, no sentido plural de forças não iguais que seguem se nutrindo umas das outras, se fundindo, aproveitando do melhor e excluindo tudo o que não lhes serve mais.

Embora tal dinâmica se repita com todos os seres, das células mais ínfimas aos corpos mais complexos, ela finda em várias interpretações, desde aquelas que se iludem na tentativa de expressar completamente o ser enquanto conscientemente e controlável, passando pelas que se aproveitam das leituras que expressam melhor esse conflito procedente. Independente disso, a luta por “mais poder” existe sempre em uma flutuação dinâmica entre o que se pode interpretar no plano consciente e os reflexos e sintomas do inconsciente. No entanto, negar esses exercícios de vontades inconscientes seria empobrecer a vida, o mesmo que ir contra o fluxo perpétuo do plano físico, orgânico, ao inorgânico. Nietzsche vê a necessidade de dialogar com teorias biológicas, físicas e químicas da época que explicam melhor essa luta e tensão que originaria as produções humanas, inclusive, os julgamentos morais.

Wilhelm Roux, biólogo, zoólogo e embriologista experimental também foi consultado por Nietzsche, sobretudo seu tratado intitulado *A luta seletiva das partes do organismo*. O projeto de Roux era mostrar a analogia entre a física e a biologia a partir de uma concepção de luta orgânica travada em todos os níveis, desde as moléculas e as células, até os organismos mais complexos, os tecidos e os órgãos. Para ele, as partes orgânicas não se motivavam apenas pela sobrevivência e pela escassez de alimento, ou de qualquer substância e matéria, já que seu princípio era muito mais o centro de forças, ao invés de substâncias “atômicas”. Além disso, é em nome do excedente, ou da supercompensação do consumo, que as partes, moléculas, células e órgãos, irão se exercer no mundo. Quanto maior o excedente, maior a possibilidade de novas funções e estruturas dentro das partes orgânicas que se estabelecem de forma hierárquica e por centros de forças que funcionam tanto de forma individual, quanto independente, segundo Roux. Apesar de focar na ideia de

nutrição e reprodução hereditária, a obra oferece a Nietzsche, entre os anos de 1881 e 1883, argumentos contra a hipótese de concorrência vital darwinista em defesa de uma luta que estaria presente desde as mais ínfimas partículas, até a formação das moléculas e dos organismos mais complexos. Todos serão o produto dessas interações.

Leitura que será decisiva no período intermediário e na construção da hipótese madura da *vontade de poder*, esta espécie de tendência à disputa localizada no extremo oposto da adaptação e que unifica uma resposta ao problema das tensões e a como elas operam em todas as frentes humanas, certamente, por refletir acerca das funções mais primárias e empíricas e rebater o posicionamento centrado nas explicações teológicas e transcendentais. Qualquer organismo, na teoria de Roux, seria o resultado direto da luta entre suas próprias partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. Como organização, existiriam três planos em que a luta pela vida se desdobra, levando em conta a adaptação funcional baseada no drama e na tensão interior dos organismos a partir de suas funções, como a nutrição, a assimilação e a autorregulação. O primeiro nível de tensão ocorre entre as moléculas químicas formadoras das células na busca por líquidos externos nutritivos, como uma luta contra o próprio meio. Acaba tendo êxito aquela molécula que sobrevive às condições, ao clima, ao espaço e ao desgaste desigual<sup>756</sup> no combate por nutrientes, formando, assim, as células. Nesse nível, são agentes físicos e químicos os mais atuantes, pois “Como o espaço intracelular é limitado, produz-se entre as moléculas uma competição: aquela que for preponderante definirá o tipo da célula”<sup>757</sup>. Com os agentes físicos e químicos favorecendo certas moléculas, ocorre o segundo momento, que se resume na luta entre as células já formadas. Da mesma maneira que as moléculas, as células disputam por espaço, alimento e “Aqueles mais capazes de se multiplicar, por se nutrirem mais rápido, tornam-se predominantes sobre as vizinhas”<sup>758</sup>. Por consequência, as vencedoras irão se multiplicar e gerar tecidos mais complexos, deixando seus descendentes a partir da assimilação constante das partes. Não por escassez, mas pela tendência a expandir que as células permanecem em luta. O

---

<sup>756</sup> ANDLER, C. **Nietzsche**: vida e pensamento, Vol. II, p. 621.

<sup>757</sup> FREZZATTI, W. A. Jr. Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento. **Filosofia e História da Biologia**, v. 8, n. 3, 2013, p. 643.

<sup>758</sup> FREZZATTI, W. A. Jr. Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento, p. 643.

terceiro nível seria o da tensão entre os tecidos e os órgãos, estruturas mais complexas que repetem as mesmas disputas com as moléculas e as células, por espaço e alimento, onde o crescimento em excesso de alguns acaba colocando em risco toda a economia geral<sup>759</sup>. Assim, “se de dois órgãos vizinhos, um se alimenta mais depressa, esse órgão crescerá melhor e proliferará mais”<sup>760</sup>. Dentro dessa economia cega por expansão e crescimento, segundo Müller-Lauter, haveria uma autonomia relativa das partes, o que significa que a utilidade de cada parte para o conjunto independe da intenção de cada uma, ou seja, as partes vivem apenas para a sua própria conservação<sup>761</sup>.

Tal explicação circunda no nível físico e energético da excitação, do movimento, da tensão e das forças nos níveis consciente e inconsciente. O importante será compreender que “A luta entre as partes de Roux é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas”<sup>762</sup> quando baseada apenas em excesso, em abundância e naquilo que o autor define como *conformidade a fins* [*Zweckmässigkeit*], algo que “não é intencional, mas um vir-a-ser, não é teleológica, mas uma história natural, originando-se de maneira mecânica; pois ela não corresponde a um fim [*Zweck*] preestabelecido”<sup>763</sup>, e que regularia as moléculas e as partes do corpo. Até aqui não há novidades, pois Darwin e outros teóricos mecanicistas e naturalistas já haviam definido a vida como uma luta puramente mecânica. Roux apenas introduz a luta entre as partes em todos os âmbitos, não somente para explicar corpos complexos, mas como espécies formadas que lutam contra o meio externo para se adaptar e sobreviver.

---

<sup>759</sup> Nietzsche escreve em um fragmento de 1883 o resumo desse esquema de Roux da seguinte forma: “1) Luta das partes por espaço, por alimento, seja ela com ou sem influência de estímulos; 2) luta direta com destruição ou assimilação do mais fraco; 3) os mais fortes deixam mais descendentes que os mais fracos. Têm sempre a proeminência aqueles que, com menor afinidade, regeneram-se mais facilmente e consomem menos; melhor capacidade de nutrir-se e menor consumo para satisfazer as próprias necessidades [...] Quando da escassez de alimento, os primeiros a morrer de fome e a extinguir-se são os que consomem mais alimento” (Nachlass/FP da primavera-verão de 1883, 7 [86], KSA 10.272).

<sup>760</sup> ANDLER, C. Nietzsche vida e pensamento, Vol. II, p. 620.

<sup>761</sup> MÜLLER-LAUTER, W. L'organisme comme lutte intérieure: l'influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche. In. **Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance**. Paris: Allia, 1998, p. 132.

<sup>762</sup> FREZZATTI, W. A. Jr. Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento, p. 643.

<sup>763</sup> ROUX, W. **Der Kampf der Theile im Organismus**: ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitlehre. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1881, p. 2.

Na leitura do biólogo, é como se uma inicial tensão surgisse abrangendo todos os âmbitos. Essa teoria aparece no segundo capítulo de *A luta das partes no organismo*, em que Roux colocará como princípio da vida o *Pólemos pater pantôn* heraclítico:

Não há no organismo, como se verá, total tranquilidade para além das partes e umas com as outras, nem na fase de saúde nem, mais ainda, na doença. No último caso, na verdade, a representação de uma discórdia interior das partes é corrente, sendo que nós temos diariamente diante de nossos olhos os seus efeitos deletérios. Como o bem e a duração devem surgir do conflito, da luta? Assim pergunta aquele que porventura ainda não se convenceu, por meio do trabalho dos últimos decênios, dessa verdade universal: todo bem apenas da luta se origina. “O conflito é o pai das coisas”, diz Heráclito.<sup>764</sup>

Roux se esforça em demonstrar empiricamente, e com a exposição do comportamento de um biológico, que todo ser é constituído de organizações em termos de conflito, seja em momentos de saúde, seja em momentos de doença. Descreve também outros pontos importantes à visão nietzschiana, como o tema da i) independência entre as partes, exemplificando, para tanto, as células e os tecidos: por mais que sejam separadas, apresentam uma predisposição a qualquer excitação que permita com que sobrevivam e se multipliquem mesmo fora de corpo originário, reproduzindo-se e formando uma espécie de sociedade e de hierarquias internas que garantem sua sobrevivência a partir do conflito e da reprodução, assimilação e reprodução. As mesmas células, quando reinseridas em corpos mais complexos, como no caso de um transplante, se coordenam e autorregulam, restabelecendo-se nesse meio ao criar novas hierarquias a partir de novas disputas<sup>765</sup>. ii) Ainda há uma necessidade de disputas, como a excitação vital que entrega as desigualdades inerentes entre os elementos e qualquer constituição. As formas orgânicas teriam suas variabilidades específicas ligeiramente condicionadas a uma luta que tenciona mais poder, tanto de forma individual, quanto coletiva e hierarquizada, organizando-

---

<sup>764</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo: uma contribuição ao complemento da doutrina mecânica da conformidade a fins. **Filosofia e História da Biologia**, v. 8, n. 3, 2013, p. 647.

<sup>765</sup> Como exemplo, Roux chama a atenção para o início do transplante de células: “Atualmente, nós estamos em condições de transferir de um indivíduo a outro partes da epiderme, pedaços completos da pele integral com glândulas e pelos, além do perióstio, da córnea dos olhos e de pelos isolados, os quais permanecem vivos por um tempo longo ou permanentemente e eventualmente continuam a crescer. Mas muito maior é, como se sabe, essa capacidade nos organismos que deram nome a esse fenômeno, as plantas, nas quais complexos de órgãos inteiros, botões, são transplantáveis e um ramo seccionado se desenvolve em um caule autônomo” (ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 648-649).

se da maneira em que algumas partes irão obedecer, servir de nutriente ou serem excretadas, enquanto outras irão proliferar, comandar e deixar seus descendentes após assimilar seus oponentes mais fracos que perderam a batalha.

Como as partes são sempre diferentes, elas exercem intensidades igualmente diferentes, formando hierarquias dinâmicas nas quais os impulsos e as excitações que movem as partes menos intensas são limitados pelos mais intensos. “Esse limite é a interface que define o comando e a obediência, que torna um impulso ‘órgão’ de outro”<sup>766</sup>. Nesse ritmo de comando, obediência e abundância surgem exceções, espécies e corpos mais complexos e específicos, pois “assim que uma célula morre, a célula vizinha mais forte [...] tende a se proliferar mais devido à sua natureza química, que a substituirá”<sup>767</sup>. Esse deslocamento das relações agonísticas das partes do organismo altera o processo de nutrição e de espaço, gerando sempre novas funções e estruturas.

Isso tudo ocorre, para Roux, pelo fato de que toda a disputa estimula uma autorregulação e regulação por assimilação e hierarquias, gerando células mais fortes. Elas serão a junção de cargas distintas que “gradualmente se proliferará por meio da repetição dessa oportunidade”<sup>768</sup>, criando uma heterogeneidade regulada pela tensão entre as partes e entre centros de forças independentes que se estimulam mutuamente. Isso significa que a luta está condicionada às diferenças, algo que ocorre no início da vida e que, “desde então, nunca mais cessou”<sup>769</sup>. Ainda acerca dessa heterogeneidade regulada por lutas entre os corpos e pela assimilação, Roux apresenta o seguinte exemplo:

Nós conhecemos isso mediante a desigualdade das partes de cada órgão. Nenhuma célula do fígado é perfeitamente igual à outra em tamanho e forma, porém todas elas seguem um tipo determinado para constituírem juntas um órgão eficiente.<sup>770</sup>

É nos períodos de maior variabilidade que ocorrerem as lutas mais intensas entre as partes, as mais violentas tensões, “e de maior importância do que nos

---

<sup>766</sup> FREZZATI, W, A. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. **Revista Scientiae Studia**, vol. 1, n. 4, 2003, p. 437.

<sup>767</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 651.

<sup>768</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 651.

<sup>769</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 654.

<sup>770</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 650.

períodos em que as partes [Arten] são aproximadamente constantes”<sup>771</sup>. Neste sentido, as excitações e as assimilações proporcionadas por máximas tensões se tornam princípios reguladores funcionais das relações de força mais apropriadas para a expansão da vida e para os corpos mais fortes.

A teoria de Roux impactou diretamente as concepções de sujeito e alma em *Além do bem e do mal*. Sua concorrência vital e empírica auxiliou as pretensões de Nietzsche em relação à alma, iluminando o que significa a metáfora da “magnífica tensão da alma”, apresentada no prólogo da obra. A explicação biomecânica de Boscovich e Roux, além de outras influências como a de Rolph e a psicologia francesa de Ribot, colabora na investigação da alma enquanto máxima tensão<sup>772</sup>, desbancando i) a ficção do indivíduo e da alma atomista para inscrever no espírito um conflito de forças do vir-a-ser. A partir disso, “As constâncias que cremos ver nas leis naturais não passam de criações nossas”<sup>773</sup>. Por isso, ii) apresentam o indivíduo como um sintoma de constantes lutas internas entre menores e maiores graus; entre partes do organismo e de suas organizações provisórias para o exercício da dominação e resistência entre instintos, impulsos e ideias, ou seja, tudo aquilo que pertence ao orgânico e ao inorgânico. Isso envolve o exercício de poder e uma experiência individual vista e sentida, primeiro, de forma interna, para então projetar-se ao exterior na construção do que pode ser definido como real.

A explicação de Roux corrobora com a afirmação do homem e sua possibilidade de ser interpretado como um suposto “Estado”, em que suas partes governam e se autogovernam a partir de hierarquias que fluem para dar vazão ao natural sentimento de potência. Por sinal, o biólogo alemão partirá exatamente desse mesmo ponto para explicar a vida:

Pode o Estado não existir quando por toda parte os cidadãos rivalizam entre si e apenas os mais capazes chegam a influenciar o andamento geral dos acontecimentos? Tal ação recíproca [*Wechselwirkung*] das partes tem oportunidade de ocorrer no organismo? Essa é a questão primeira da qual tudo deve depender.<sup>774</sup>

A ideia de indivíduo aparece como o resultado de uma “política” interna apresentada pela maximização do poder e em nome de uma vontade de poder que

<sup>771</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 655.

<sup>772</sup> BM, Prólogo, p. 8.

<sup>773</sup> MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. **Cadernos Nietzsche**, n. 28, 2011, p. 29.

<sup>774</sup> ROUX, W. A luta das partes no organismo, p. 648.

concebe o homem e a alma a partir de uma magnífica tensão. *A luta das partes no organismo* convenceu Nietzsche de que todo ser vivo *tende* a conquistar espaço mediante um processo de estimulação que o leva a um processo de assimilação e autossuperação ao extremo. O impulso basilar dessa relação política e vital está longe de ser apenas a conservação consciente para ser um afeto de comando que é melhor explicado por tensões e excitações. E, se a ideia é persistir na alma, na concepção de indivíduo e da verdade, só será possível falar de tais conceitos por meio de uma interpretação plural e potencializadora das respostas para a vida e as agências humanas. E isso, falando no sentido de recepcioná-los nesse contínuo movimento e transformação, já que são atravessados por vontades internas, voltadas ao exercício de governar. Segundo a visão nietzschiana, o ser humano tende a expandir, e ir contra essa expansão será se iludir ou, no mínimo, provocar uma tensão indigna. A concepção de sujeito cai por terra e cede espaço ao indivíduo enquanto um Estado onde algumas partes irão governar e outras obedecer. Já o resultado dessa luta será uma consciência, juízos de valor, pensamentos e sentimentos mal logrados ou bem logrados.

Em outro fragmento de 1886, o mesmo ano de publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche descreve o que crê acerca do indivíduo, utilizando-se de termos muito próximos aos de Roux: “o indivíduo é luta entre partes (por alimento, espaço etc.): seu desenvolvimento está ligado a um vencer, a um predomínio, de certas partes e ao definhar, ‘tornar-se órgão’ de outras”<sup>775</sup>. Todo acontecer se trata somente de uma tensão entre vontades de poder regida por nenhuma lei prévia, desprovida de qualquer moral, bondade ou compaixão, mas dominada pelo impulso de cada ponto de força das partes, que ora vencem, ora resistem, ora sucumbem. A redução do vir-a-ser do mundo a fórmulas, leis e morais universais não surge pelo sumo bem, sendo apenas o resultado de um poder que quer se exercer, mas que não visou sua maximização, apenas a utilidade. A partir disso, os pontos de vista do sujeito e da alma mecanicistas e atomistas, segundo Nietzsche, expressam uma superficial e fantasiosa visão simplista de uma possível democracia inconsistente. A explicação remonta a uma descaracterização da moral da alma e de sua conexão com aquilo que diverge dessa tensão endógena, como uma autossuperação da moral que vem de dentro.

---

<sup>775</sup> KSA, fragmento póstumo 7 [25] do final de 1886/primavera de 1887.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche se comprometeu em reconciliar aquilo que descreveu como parte do não-real, a alma, após recorrer às ciências da natureza para explicá-la como uma “alma mortal”, uma “alma como pluralidade do sujeito” e uma “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”. Na promessa de novos sentidos à alma, ainda deixou de lado a pergunta: como é possível unificar essa tensão e dar novos significados ao que, por séculos, se estabeleceu como a porta voz do mundo ideal, resultando em uma má consciência? Em sua última obra, terá o compromisso de afirmar o resultado “prático” de suas investigações acerca das tensões ao oferecer uma possível resposta à medida tensional bem lograda e mais honesta à vida.

### 6.3 AS KRIEGS-PRAXIS

Em *Ecce Homo*, Nietzsche avança com sua filosofia crítica ao descrevê-la como um desejo de comunicar a “tensão do *pathos*”<sup>776</sup>, assumindo, dentro de si, “muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs”<sup>777</sup>. Logo, “bom é todo o estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos”<sup>778</sup>. Novamente, o filósofo acena aos modos de organização interiores, à medida ou à tarefa da tensão, voltando-se ao indivíduo e às suas interações internas para a criação de uma identidade futura, que se convencionou a chamar de “eu”. Além disso, é uma obra que divide opiniões, albergando certas “armadilhas” que carecem de maiores explicações, antes de qualquer compreensão do plano filosófico conceitual por trás desse suposto relato autobiográfico.

No § 7 do capítulo “Porque sou tão sábio”, Nietzsche se declara “guerreiro por natureza”, e eis que agredir seria parte de seu próprio “instinto”<sup>779</sup>. Mas uma breve leitura sobre sua vida revela seu histórico de saúde debilitado, os recorrentes tratamentos e as dores que o atingiram em vários momentos, obrigando-o a realizar mudanças frequentes e inúmeras privações alimentares. Outra dissonância autobiográfica aparece na seção 3 de “Por que sou tão inteligente”, quando

---

<sup>776</sup> EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4, p. 54-55.

<sup>777</sup> EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4, p. 54-55.

<sup>778</sup> EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4, p. 54-55.

<sup>779</sup> EH, “Por que sou tão sábio”, § 7, p. 29.

descreve que, em períodos de profundo trabalho, buscava se preservar de todo tipo de leitura para impedir que qualquer pensamento alheio escalasse “furtivamente o muro”<sup>780</sup>, e que seria necessário retroceder seis meses para surpreendê-lo com um livro nas mãos, no caso, a obra de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*.

Contudo, Thomas Brobjer, em seu levantamento bibliográfico exposto em *Nietzsche’s Philosophical Context*, relata que há evidências de que o filósofo estava às voltas de, no mínimo, oito livros, no período de maio a outubro de 1888, e de autores como Jacolliot, Spitteler, Stendhal, Nohl, Goncourts, Brandes, Féré e Hehn<sup>781</sup>. Além disso, Andrea Ur Sommer levanta a hipótese de que Nietzsche sequer tenha lido a obra de Brochard, que se encontra intacta em seu acervo pessoal<sup>782</sup>. Por outro lado, seria injusto afirmar que todos os relatos, eventos e encontros de *Ecce Homo* são completamente dissonantes à vida do autor, como os relatos de sua filiação, por exemplo, na seção 3 do capítulo “Por que sou tão sábio”.

De acordo com Derrida, em *Otobiographies*, independente da veracidade ou não dos relatos em questão, é importante observar os movimentos de distanciamento e proximidade de si não como confissões pessoais de um ator em *Ecce Homo* e sua simples autobiografia, mas como uma inscrição sobre a própria história, uma espécie de jogo tensional que Nietzsche deixa margem para se reapropriar e desapropriar das forças outrora despedidas no intuito de escrever uma nova filosofia tanto sua, por decorrência da escrita de si para si, quanto de seu leitor e sua contra-assinatura. A proposta de avaliar sua suposta autobiografia não poderia perder de vista a intenção de discuti-la, segundo Derrida, a partir de uma “nova problemática”, “em geral e da biografia dos filósofos em particular”, e que “deve mobilizar outros recursos, incluindo, no mínimo, uma nova análise do nome próprio e da assinatura”<sup>783</sup>. O que estaria em questão, na autobiografia nietzschiana e nos possíveis relatos empíricos de sua vida, seria uma escrita diretamente relacionada ao leitor e ao seu interesse, à sua escuta:

---

<sup>780</sup> EH, “Porque sou tão inteligente”, § 3, p. 38.

<sup>781</sup> BROBJER, T. H. **Nietzsche’s Philosophical Context**. An Intellectual Biography. Chicago: University of Illinois Press, 2008, p. 7.

<sup>782</sup> SOMMER, U. O que Nietzsche leu e o que não leu, p. 25.

<sup>783</sup> DERRIDA, J. *Otobiographies: The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name*. In. **The ear of the other: Otobiography, transference, translation**. New York: Schocken Books, 1985, p. 5.

O jogo que acompanha essa transformação seria de nenhum interesse se ele mesmo não fosse levado por uma necessidade que eu tentei, em um certo grau, torná-la clara ontem. Se hoje eu estou tentando reformular isso é porque essa necessidade requer que nós passemos pelo caminho do ouvido – o ouvido envolvido em qualquer discurso autobiográfico que ainda está no estágio de ouvir alguém falar [...]. Eu falo de mim para mim mesmo de certa maneira, e meu ouvido é assim imediatamente plugado com meu discurso e com a minha escrita. Mas a necessidade de passar pelo caminho do ouvido não é só essa.<sup>784</sup>

O gesto da escrita autobiográfica é um gesto de escuta da vida que não se confunde apenas com a adoração da própria vida, importando menos os relatos e sua veracidade. O autor é aquele que só pode contar a sua história de diferentes maneiras. Novamente, é a questão da linguagem, sempre atravessada por infinitas forças idiossincráticas em jogo. Quando o sujeito fala de si em uma autobiografia, haverá sempre um deslocamento temporal e o atravessamento de forças que não se repetem, tanto que o inscrito, na relação com o outro – e ainda que esse outro esteja no próprio “eu” –, implica uma autoescuta, a morte do autor e novas escutas do autor e, conseqüentemente, do leitor.

Ainda acerca do sentido nietzschiano de autobiografia, de acordo com Edmilson Paschoal, Nietzsche se utiliza em *Ecce Homo* de alguns recursos, entre eles, da “estratégia argumentativa” que “teria o seu valor ligado não ao que nele seria uma descrição de si pelo autor, acompanhado de notas esclarecedoras sobre seus escritos”, e sim, “ao seu resultado produzido por ele no campo do embate filosófico”<sup>785</sup>. Por conseqüência, *Ecce Homo* abriga certas ambigüidades e tensões filosóficas propositais com o intuito de apresentar uma nova filosofia que define a existência de possíveis engajamentos e organizações pulsionais, como condições favoráveis ao ato de transvalorar em meio ao ambiente hostil da moral moderna do século XIX. No meio desses engajamentos estaria a própria escrita, mais precisamente, a escrita enquanto prática de guerra [*Kriegs-Praxis*]. No parágrafo 7 do capítulo “Porque sou tão sábio”, o autor apresenta as quatro regras que supostamente condicionaram o exercício de sua escrita filosófica, expondo a gênese da organização de seus valores:

Minha prática de guerra [*Kriegs-Praxis*] pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente,

---

<sup>784</sup> EH, p. 49-50.

<sup>785</sup> PASCHOAL, A. E. Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”. *Dissertatio*, [42], p. 27- 44, verão 2015, p. 29.

espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o meu critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã – apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. Quatro: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiência. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão.<sup>786</sup>

Assumir que o pensamento se constitui entre disputas contingenciais de forças não seria uma novidade. Esse apreço fica evidente na obra de 1886, *Além do bem e do mal*, com a elaboração da hipótese acerca da *vontade de poder*. O que se constitui enquanto “inédito” é indicar de que maneira ele desejava relacionar-se filosoficamente com seus antagonistas. A primeira prática de guerra i) destaca o desinteresse nietzschiano diante das “causas ganhas”, como a disputa com inimigos potencialmente fracos. De fato, se a moral ascética cristã carrega como marca a subserviência e a decadência, da mesma maneira, o ascetismo serviu como um instrumento suficiente para degenerar a existência, fazendo com que o homem voltasse os próprios instintos contra o conhecimento e contra si mesmo. Há, portanto, um desejo por inimigos e resistências que se equipara à sua tensão filosófica. Desta maneira, apenas as causas ii) inéditas passam a ser alvo de sua filosofia, como todas as que foram esquecidas e que por séculos estiveram envoltas em uma redoma intocável, como o valor da verdade, da linguagem, das causas primeiras ou do sujeito como puro substrato do pensar. Logo, os estilos, como a retórica, os aforismos, a metáfora, o paradoxo e a ironia, bem como o projeto de incompreensibilidade, seriam possíveis como formas linguísticas e “práticas” utilizadas para distanciar Nietzsche dessas narrativas filosóficas da tradição e de suas pretensões pouco nobres, que revelariam, ao fim, a falta de coragem dos filósofos da tradição dogmática em assumir suas perspectivas enquanto perspectivas inventivas.

Entretanto, se a filosofia de Nietzsche reivindica antagonistas fortes para resistir, iii) a questão do uso de estilos e regras não seria, necessariamente, para

---

<sup>786</sup> EH, “Por que sou tão sábio”, §7, p. 29-30.

distingui-lo de seus antagonistas, afirmando sua perspectiva superior à de seus oponentes. Por sinal, fundar uma nova epistemologia nunca fez parte da agenda nietzschiana, o que seria o mesmo que expulsar as verdades filosóficas anteriores pela porta da frente para reinserir novas verdades pela porta de trás. Pelo contrário, Nietzsche ressalta incessantemente a impossibilidade de alcançar verdades em si, evidenciando morais e valores regulados pelos comportamentos e relações humanas, de modo que não passam de disputas entre potências e forças plurais. Tanto que a própria questão da escrita em *Ecce Homo* concentra-se na prática, na resistência e nos modos de tensão e de seus efeitos iv) de maneira “não pessoal”, mas contra o rigor desses ideais. Tanto que o limite entre “amigos” e “inimigos”, interlocutor e autor, se apresenta em Nietzsche de uma maneira extremamente tênue. Na seção 6 do capítulo “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche descreve que, em Zaratustra, “todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas da natureza humana, o mais doce, mais leve e mais terrível de uma nascente com certeza perene”<sup>787</sup>.

A última *Krieg-Praxis* apresenta um resumo de como a escrita e a leitura filosófica podem delinear o gosto [*Geschmack*], a própria individualidade, na disputa entre ideias que levaria à transição do plano das convicções ao da unidade. O tema do gosto é recorrente nas produções textuais anteriores, sobretudo entre os anos de 1881 a 1882 e 1886 a 1887. Em *Ecce Homo*, o gosto será apresentado como o resultado do confronto frequente entre valores culturais históricos bem-sucedidos em meio a condições nem sempre favoráveis, como uma espécie de instinto que se solidifica, servindo-se, pela lógica nietzschiana, de uma economia de energia voltada à “autoconservação”. Se no exercício da leitura e da escrita filosófica há um desperdício inicial de energia entre as obras e os interlocutores, posteriormente, as leituras deixam de ser um fardo, transformando-se em puro estímulo para a reorganização e o restabelecimento de práticas individuais. Neste sentido, há um tipo de relação entre o autor e o leitor que permanece servil, como no caso do “filólogo erudito” que, no fundo, não faz “senão revirar livros”, perdendo de vista “totalmente a faculdade de pensar por si”, distanciando-se cada vez mais dessa prudência instintiva e desperdiçando energia e tempo, “aprovar e reprovando” o que já foi pensado. O erudito lida com as leituras sob uma tensão ingrata,

---

<sup>787</sup> EH, “Assim falou Zaratustra”, §6, p. 85.

desenvolvendo um instinto oposto ao da autodefesa e do bom gosto: o instinto reativo, “um mau gosto” pelo excesso de tensão causado pela dependência externa. Essa hipertensão torna o erudito doente – *décadent* – pela falta de coragem de dar adeus aos seus mestres.

No capítulo “Porque sou tão inteligente”, a leitura aparece, justamente, na metáfora da escolha acerca dos “bons alimentos” pensados para a aquisição dos “nutrientes” favoráveis ao funcionamento ideal do corpo na conquista da boa saúde. Esse movimento fica evidente na primeira seção, em especial, nas seguintes formulações:

O espírito alemão é uma indigestão, de nada dá conta. – Mas também a dieta inglesa, que comparada à alemã mesmo à francesa, representa uma espécie de “retorno à natureza”, ou seja, ao canibalismo, repugna profundamente ao meu instinto; parece-me que ela dota o espírito de pés pesados – pés de inglesas... Mas algumas indicações extraídas de minha moral. Uma refeição forte é mais fácil de digerir do que uma demasiado ligeira. Que o estômago entre inteiro em atividade, primeira condição para uma boa digestão. Deve-se conhecer o próprio estômago.<sup>788</sup>

Com a metáfora da alimentação, Nietzsche recusa as “cozinhas” francesa e alemã e apropria-se de suas matérias ao negar o canibalismo, que pode ser definido como o hábito alimentar que desconsidera a procedência ou o conteúdo do alimento, para então aproximar-se da leitura enquanto rito, como nos moldes “antropofágicos”, nos quais se decide e seleciona a refeição pensando, acima de tudo, na aquisição e assimilação das qualidades do banquete e em nome do fortalecimento e manutenção da própria saúde. No movimento de aquisição alimentar, recusa e necessidade de nutrientes, Nietzsche transpõe o clássico problema filosófico da memória e do esquecimento às questões da alimentação, do gosto e da digestão, com a intenção de deslocar o eixo gravitacional do saber estritamente racional e reestabelecer o *continuum* entre o corpo e o espírito. De acordo com Edmilson Paschoal, considerada como “refeição”, a leitura “deslocaria o debate acerca das possibilidades de um conhecimento objetivo do passado, para outra direção”, assim, “para o modo como o homem constitui e se relaciona com o material que compõe sua memória e a hierarquia aí estabelecida, o que é, em última instância, uma questão de saúde”<sup>789</sup>. Nessa operação, o corpo retoma o lugar de via de acesso

<sup>788</sup> EH, “Por que sou tão inteligente”, § 1, p.34.

<sup>789</sup> PASCHOAL, A. E. Autogenealogia: Acerca do “tornar-se o que se é”, p. 134.

privilegiada no processo de criação e reconhecimento de uma identidade que se revela entre os combates, disputas, leituras e escritas. O gosto, de acordo com Nietzsche, seria o resultado dessa assimilação, rejeição e excreção de matérias em nome da saúde. Logo, a metáfora do gosto estabeleceria uma ligação intrínseca entre as convicções e as perspectivas, que se fundem e constituem uma unidade, um espírito, um “eu” móvel e multifacetado que não se estabelece apenas enquanto racional e autorreflexivo, mas como parte de seus antagonismos.

Porém, se por um lado o gosto corresponde às escolhas dos antagonistas, que rivalizam de forma livre, racional e consciente, por outro, nem todos os efeitos dessas escolhas, como a sublimação e a transformação dos instintos, serão inteiramente conhecidos, uma vez que a racionalidade, e menos ainda a linguagem, alcançam todas as experiências, afetos e processos orgânicos, restando um ponto cego não-cognoscente. Esse âmbito que não se revela, gera uma tensão, em certo sentido, indissolúvel, entre a vontade que quer sempre expandir e um determinismo instintivo das partes desconhecidas, que é inapreensível e inexpressável.

Até o momento, as *Krieg-Praxis* levantam a hipótese de que é possível escolher livremente os interlocutores com quem se quer rivalizar, mas ainda deixa dúvidas quanto a certas questões, como: por quais motivos os “instintos de conservação” se estabelecem em alguns, enquanto em outros uma espécie de “mau gosto”, ou de instinto reativo, se desenvolve? Eis uma problemática que talvez se revele nas diferenças entre determinados “modos de lutas”, pois, se algumas disputas fornecem condições para ordenar uma parte de nosso gosto, ao favorecerem a sublimação dos impulsos e a constituição de instintos virtuosos, existem, igualmente, outros conflitos que desorganizam os impulsos e adoecem o organismo, levando o conhecimento e o indivíduo ao estado de decadência. Como exemplo, o próprio fanatismo religioso judaico-cristão, que, segundo Nietzsche, incita o ódio e promove a obsessiva guerra e extermínio aos inimigos da fé, ou o racionalismo socrático, onde nasce uma nova forma agonística “interiorizada”, que rompe com a noção do caos originário em defesa de uma espécie de unidade originária e acessível ao homem apenas por meio de sua *psykhé* – que é, em última instância, racional. Em seu aparente ceticismo, a figura de Sócrates inicia as “guerras sabotadoras”, apostando na dialética, um modo de disputa essencialmente inverso das disputas gregas do período helenístico, com seu modo agonal, em nome da disputa despotencializadora por natureza. A dialética inauguraria, portanto, esse

combate estéril na busca mística pela verdade ideal, expressando um claro sintoma de decadência.

Já em seu primeiro período, Nietzsche exclui de seu “campo de batalha” a malícia, “a inveja mesquinha e a vingança como motivos para ação na disputa”, rivalizando com seus opositores no exercício da escrita filosófica por distanciamento, sem romper com a relação conflitiva ao tomar como exemplo duas admiráveis formas de luta: a tensão grega pré-socrática, em que a disputa se fazia em todos os âmbitos e em nome da renovação, superação e nobreza dos valores do homem heleno para si e à cidade-estado, e também, o período da Renascença, última grande época em que a mais elevada ordem de valores havia triunfado com um retorno à natureza e à autossuperação, de plena afirmação à vida. Essa fase foi interrompida pelo monge Lutero que, em vez de disputar por novas perspectivas religiosas, restaurou covardemente a Igreja na sede de valores opostos, da verdade e das leis sagradas, tratando de realizar o renascimento moral. No entanto, se Nietzsche admira os gregos e seu estilo cultural agonístico, incluindo o modo dos europeus renascentistas, não será pelo simples retorno estrito ao passado, pois soube identificar nos gregos a falta de cultivo e medida, ao compreender que não souberam preservar a própria cultura, entregando-se às glórias pela falta de *hybris*. Essa ação desmedida fez com que, de fato, Atenas entrasse em colapso e sucumbisse rapidamente. A ascensão e a decadência dos povos gregos e da Itália renascentista são as referências das virtudes e instintos aristocratas que justificam a existência das *Kriegs-Praxis* nietzschianas, como uma espécie de medidas [*Maaßen*] que regulam o conflito contra o *riguer* [o rigor] de determinados ideais.

Nesse “movimento conflitivo regulado”, Nietzsche exerce sua filosofia na passagem do âmbito prescritivo do “tu deves” na direção do “tu podes”, deixando entrever que os resultados dos conflitos entre perspectivas de indivíduos, grupos e instituições não seriam mais importantes que a atitude nobre e virtuosa da pré-disposição conflitiva em si. Virtude em que se assume a existência de perspectivas, morais e verdades distintas, e que serviria como uma nova chance para o homem moderno “tornar-se aquilo que é”. Exercício de leitura de si e da história de maneira provisoriamente regulada, aproximando e se afastando – como das virtudes agonísticas, além de se afastar da *hybris* das glórias e dos falseamentos dogmáticos e massificadores do período moderno –, Nietzsche elabora “medidas” para uma formação econômica e cultural aos seus leitores modernos.

As *Kriegs-Praxis* almejam, portanto, uma nova leitura histórica da natureza e do sujeito, semelhante a novas doses econômicas de “civilidade”, que não pode ser confundida com o desejo de um retorno à natureza. Aparentemente, seria possível renovar e reorganizar a atual cultura moderna entre tensões, regras, liberdades, tarefas ou metas.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse inesgotável de Nietzsche pela tensão ultrapassa qualquer apego romântico e idealizado, tanto que a ideia básica de disputa motivará seu diálogo com a arte e a cultura, entre a ciência e a moral, e isso enquanto projeto moderno. A tensão guiará o papel de sua filosofia, direcionando sua crítica à estrutura filosófica e às premissas que desconsideraram o jogo dinâmico entre respostas, teorias e oposições. Nas concepções de tensão e no fenômeno do agôn na juventude, ele encontra um possível caminho para fundamentar certos juízos que fariam mais sentido nos tempos modernos, o que possibilita pensar em outra ideia de responsabilidade, crescimento, fortalecimento mútuo, resistência, individualidade, abundância e gratidão. Mesmo que de forma indireta, o fenômeno teria o potencial de permitir um senso de realização e sentimento de poder que afetaria produtivamente os membros da comunidade. Aspecto que foi responsável pelo tipo de cultura que Nietzsche considera de excelência, como a grega helena, à qual recorre com frequência para exemplificar e explicar o que pretende com a concepção de *Spannung*. Ciente disso, o filósofo demonstra em quais termos a vida se apresenta de forma criativa e aprimorada, e em quais casos ela aparece como potencialmente desagregadora, incipiente e limitada.

Além disso, Nietzsche refletiu acerca de algumas formas de combate que diminuem o censo de disputa, ao enredarem-se no ato de pensar em condições tiranas, fracas, debilitantes, interiorizadas, metafísicas ou a partir de respostas incontestáveis. Tais respostas teriam servido apenas para produzir uma moral complacente e de valores pouco ou nada condizentes com a vida e seus fluxos constantes e movimentos tensionais e fortalecer seu movimento de expansão e contestação inseparável. Para explicar o movimento e a dinâmica da tensão, ele procurou tomar distância e aproximar-se de determinadas figuras que representam valores, e que se encontravam no mundo heleno, como Heráclito, Hesíodo, Homero, Dionísio e Sócrates, e mais tarde, em Kant e Schopenhauer. Com isso, pretendia expor o que entendia como característica potencializadora e contraposição às relações vulneráveis, no que se refere ao comando efetivo de uma hierarquia organizacional humana. Ele incorpora e lê as *performances* dessas personagens como essenciais para refletir acerca da moral e buscar novas metas e medidas para a tensão na modernidade.

Na tentativa de compreender os limites e as condições dos valores, é possível concluir que Nietzsche reconta parte da história esquecida, como da linguagem, da história, da filologia e da filosofia, convidando seus leitores a uma luta contra os combatentes certos e no momento certo: aqueles que impossibilitam o crescimento e a valorização das condições mais humanas e que inscrevem sobre o homem uma história pouco justa, proba e infiel às formas de desejo mais fortes e contra sua expressão livre no mundo.

Todo o seu debate acerca da tensão estaria diretamente relacionado à criação de uma medida e de um “critério do justo obrar”<sup>790</sup>. A partir desse “critério do justo obrar”, a tarefa “*não* consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas”<sup>791</sup>. E é exatamente essa a *medida* tensional ou a sabedoria tensional que Nietzsche tanto busca em seus primeiros escritos com o agôn, depois, em diálogo com as ciências, e por fim, em sua obra mais derradeira, enquanto “força da oposição”, pois “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema”.<sup>792</sup>

O objetivo da ideia de tensão na filosofia de Nietzsche se revela como algo grandioso ao encontrar na competição uma força capaz de produzir valores que enfrentariam o cansaço, a desagregação niilista, a complacência e a dependência frente às instituições hegemônicas que assolavam o mundo moderno. Logo, é da religião e da política de sua época – as duas instituições mais poderosas na interferência de valores e metas – que extrai dois movimentos opostos: o afrouxamento da tensão no homem a partir da compaixão e da interiorização das vontades e o nivelamento. Por longos períodos, isso proporcionou nada menos que as tensões mais angustiantes, a ponto de destruir a vontade com uma moral contraproducente à individualidade, ao desenvolvimento do gosto próprio e à possibilidade de ver na disputa e na tensão provocada pelas correntes de atração e repulsão, erística e erótica, um engajamento mesmo que tardio, ou melhor, uma economia que permita a maturidade suficiente para a criação de novos desejos e formas de vida, cultura, política, moral e de relação com o simbólico. Isso resulta na criação de caminhos interpretativos que provocariam a chegada dos “filósofos do

---

<sup>790</sup> EH, “Porque sou tão sábio”, §7, p. 30.

<sup>791</sup> EH, “Porque sou tão sábio”, §7, p. 29.

<sup>792</sup> EH, “Porque sou tão sábio”, §7, p. 29.

futuro”, capazes de organizar os próprios desejos e objetivos não apenas a partir de regras impostas e da satisfação geral, sempre em conformidade às normas exteriores, mas a partir de uma postura mais efetiva, crítica e digna de comprometer-se por aquilo que valeria criar e contestar em seu tempo.

Evidenciou-se também que há sempre uma medida que circunda a concepção de tensão em Nietzsche, que a orienta garantindo a manutenção e o limite de um egoísmo destrutivo. Ao que tudo indica, o filósofo tenta evitar posicionamentos únicos, ao refinar constantemente, e de forma distinta, a ideia de tensão ao longo de suas obras, apresentando a ideia de poder para organizar e reorientar vontades e impulsos destrutivos. A questão é que, em muitos casos, como no ideal ascético, o sujeito pode ser atraído apenas a determinadas respostas e sentimentos, seja por conformação, seja por uma memória herdada e introjetada pela satisfação de uma única vontade, impulso ou desejo. Essa conformação resulta também em um sentimento de poder, porém, de um poder fraco, debilitante, desagregador e que se realiza de forma lenta. Poder que apraz provisoriamente, mas que gera riscos, pois, ao sujeitar-se por longos períodos a padrões normativos e alimentar apenas determinados gostos, impulsos, tendências e morais, sem ao menos oferecer a perspectiva de libertação e de domínio próprio, como é possível desenvolver uma sabedoria voltada à criação?

A questão do desejo de criação, tensão e arte, Nietzsche aborda em sua primeira obra, no jogo entre Apolo e Dionísio, preocupando-se em expor como a relação dinâmica entre o par de antípodas perfeitos para descrever o ímpeto à arte e à atividade criativa. Nesse período, o filósofo estaria interessado nos resultados dessa dinâmica agonística e de disputa complementar, e também, em como esse jogo colabora – e ainda pode colaborar – com a criação de uma cultura menos moral e mais criativa.

No caso específico do engajamento agonístico no âmbito político, se argumentou que o fenômeno do agôn e seu diálogo com a política é uma forma de oposição que produz valores grandiosos à comunidade ao motivar tipos de competição ativos e produtivos. O competidor produtivo e superior não se consagra e nem inspira disputas a partir do desejo de extermínio e destruição do outro. Se alguém se estabelece como vencedor, na visão nietzschiana, será por instigar e motivar o movimento incessante da disputa de ideias para manter a diversidade de opiniões. Para ilustrar essa primeira filosofia da tensão, irá recorrer aos épicos, a

Homero e a Hesíodo, e à filosofia heraclitiana, que reconsidera a harmonia dos contrários.

Vencer na arte, política, cultura e filosofia, neste sentido, seria o primeiro objetivo, mas nunca o último. Mais do que uma vitória a todo o custo, Nietzsche recorre a mitos e a suas leituras de teorias filosóficas para enfatizar certas virtudes que descrevem “vitórias justas”, ou seja, justamente aquelas que dão maior relevância à permanência das condições para a contestabilidade e a resistência. Os tipos e as personagens que cancelaram a dinâmica da disputa aparecem em seus textos como exemplos de *performances* improdutivas e que retrocedem a criação e o movimento de ideias mediante a imposição da razão, da arte e de uma política, sem deixar espaço para o embate.

Por outro lado, os grandes vencedores em Nietzsche carregam em si o desejo de sempre competir e instituir possibilidades a novas competições. A questão transcende o ufanismo bélico da simples disputa, pois nem todas as vitórias serão concebidas como legítimas. Grandioso é o competidor que imprime um significado em sua vitória, com algum sentido que ecoe em seu contexto e comunidade. E mais: grandioso é o respeito agonístico de se combater tomando como base as possibilidades do outro. E isso vale igualmente às questões filosóficas, como expressa em *A filosofia trágica dos gregos*.

Esse *telos*, sentido e medida da tensão suficiente, não é externo ao jogo e movimento de ideia, tampouco atemporal, e sim, produzido pela e na própria disputa. Por consequência, as ações fortes seriam aquelas motivadas pela comunidade, realizadas pelos combatentes e ressignificadas a partir de uma mensagem de ação que se perpetua pela memória. É das leituras interpretativas de Hesíodo, Homero e do jogo inocente de Heráclito e da tragédia grega, que as trocas agonísticas (incluindo as disputas inspiradas pelos heróis) evidenciam que os verdadeiros vencedores querem vitórias legítimas para permanecer nessa dinâmica de disputa. Isso porque inspiraria pensamentos e explicações voltados à ação e ao exterior, envolvendo tanto o corpo (e o que a ele corresponde) quanto uma concepção de sujeito (ou de alma, embora ainda distante de qualquer definição fundacional e fixa). Prova disso, são os mecanismos como o ostracismo e a descrição das Erínias.

No entanto, o modelo que se perpetuou através de Sócrates aprofundou e deslocou o agôn das esferas pública e política às esferas psíquica e metafísica. A

participação do oponente nas disputas filosóficas socráticas deixa de lado a resistência, a oposição das virtudes do homem e suas melhores e piores qualidades desenvolvidas e exercidas em vida, para intensificar a tendência da *Vernichtungslust* a partir de virtudes e juízos concebidos como válidos, demonstrando, assim, que nada além do que fora previamente estabelecido por ele como algo justo, belo e do bem teria direito à contestabilidade. Essa visão desencorajou a participação e serviu como arma para sua teoria permanecer como a única leitura possível das ações humanas e do ser. O mesmo modelo é levado ao extremo pela modernidade com seu moralismo e a religião cristã, gerando uma figura única: a do ideal ascético que inclinará outro estágio da tensão improdutiva, o da autodestruição.

Como saída, Nietzsche observa a possibilidade de experimentar novas medidas à tensão, desta vez, distantes da hiperexcitabilidade religiosa e metafísica, e que são exploradas em *Humano I, II, Aurora* e *A gaia ciência*. Em aliança com a ciência e suas ferramentas hermenêuticas, em seu período intermediário, o termo tensão aparece de forma polissêmica, podendo ter significados e avaliações diferentes, como uma tensão franca e uma tensão grandiosa. Neste sentido, o filósofo explora experimentalmente recursos conceituais para resgatar a ideia de tensão de sua formulação negativa, improdutiva e doente.

Por fim, abordou-se a tensão como um meio para reformular a hipótese de alma e encontrar novos engajamentos e metas à filosofia. Nietzsche parte da ideia da concepção de sujeito capaz de superar a si e a doença de seu tempo, na medida em que se envolve de outras maneiras com o poder. Algo que, de fato, afeta tanto sua relação individual quanto com terceiros. Para tanto, encontra nas leituras biológicas de *Além do bem e do mal* que o homem em cada ação, e mesmo no exercício da compaixão, busca o poder. O que difere são os meios para alcançar e acrescentar esse poder, pois enquanto uns se limitam à sobrevivência, imposição, exploração e tirania, outros assumirão que o aumento de poder ocorre a partir das divergências, interpretações e criações. A *Spannung* oferece um referencial de como certos exercícios de poder podem ser reorganizados e despendidos de forma saudável e criativa para metas mais distantes, como se fosse possível estender e tencionar ao ponto máximo e magnífico a tensão produzida pelas instituições hegemônicas para ressignificar e transfigurar essa repressão em valores e virtudes mais elevadas. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que foram duas as

tentativas significativas de afrouxar essa tensão: com o jesuitismo e a política democrática.

Resta ao bom europeu e aos espíritos livres sentir novamente essa tensão como potencialmente provedora de novos fins. A própria obra é um exercício para trazer à tona esse sentimento, em que o autor reúne e expressa suas investigações experimentais anteriores com o objetivo de reforçar e torná-las válidas, para assim aproximar-se de outras leituras acerca do corpo e da alma e romper verdades incontestáveis. Mas é apenas em *Ecce Homo* que Nietzsche projeta novos engajamentos à sua ~~autobiografia~~ autobiografia, quando descreve e inspira a luta contra valores monumentais que oscilam entre a afirmação e a negação da vida. Neste sentido, ele concebe o desenvolvimento filosófico e humano individual e coletivo em termos de processo de contestação, ao reconsiderar precisamente como tal pensamento pode colaborar não apenas para sobreviver à grande tensão, mas para conectar e vincular essa grande diversidade que comporta a vida.

## REFERÊNCIAS

### I – Livros de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967-1975.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Obras Incompletas. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Vols. I e II. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Col. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre retórica**. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

\_\_\_\_\_. Música e palavra (FP de 1871 12 [1]). Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. **Discurso: música e palavra**, São Paulo, n. 37, p. 167-181, 2007.

\_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 4ª ed. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos finais**. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2007.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na época trágica dos gregos.** Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Aurora:** reflexões sobre preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos do espólio:** julho de 1882 ao inverno de 1883/1884. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos do espólio:** primavera de 1884 a outono de 1885. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano II:** uma filosofia para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos:** vol. IV: 1885-1889. 2ª ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos:** vol. II: 1875-1882. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. **O anticristo:** maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **O caso Wagner:** um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos:** vol. I: 1869-1874. 2ª ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos:** vol. III: 1882-1885. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano:** uma filosofia para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo:** como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**: vol. VII: 1887-1889. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer como educador**. Escritos sobre educação. 6ª ed. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Ed. Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**: vol. VI: 1885-1887. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

## II – Livros, trabalhos e artigos sobre Nietzsche

ACAMPORA, Christa Davis. Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. In. PEARSON, K. Ansell- Pearson (Ed.). **A Companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell, 2006, p. 329.

\_\_\_\_\_. **Contesting Nietzsche**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **As disputas de Nietzsche**. Florianópolis: EdUFSC, 2018.

ANDREAS-SALOMÉ, L. **Nietzsche em suas obras**. Tradução de J. C. Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ANDLER, C. **Nietzsche**: vida e pensamento. Vols I e II. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2016.

AQUINO, J. E. F. Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal. **Princípios**, Natal, v. 14, n. 22, jul/dez, 2007, p. 145-165.

ARALDI, Clademir Luís: As criações do gênio - Ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana. **Kriterion**, v. 50, n. 119, junho 2009, p. 155-136.

\_\_\_\_\_. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. **Dissertatio**, Pelotas, [33, 2011], p. 227-244.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, 2016, p. 71-87.

\_\_\_\_\_. A fisiologia e o problema do valor na genealogia de Nietzsche. **Revista Sofia**, v. 6, n. 2, p. 3-12, jul./dez. 2017.

BARRETO, Ana Cláudia Gama. Sobre o "conceito" de vida no Nascimento da Tragédia. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 2011, p. 18-37.

BERNAYS *apud* CRESCENZI, L. Filologia e classicismo alemão. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez., 2010, p. 389-400.

BINOCHE, B. Do valor da história à história dos valores. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 34, vol. I, 2014, p. 35-62.

BRANCO, M. J. A música, nossa precursora. Acerca da música na filosofia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 31, 2012, p. 214.

BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's Philosophical Context**. An Intellectual Biography. Chicago: University of Illinois Press, 2008.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**. Berlin/New York: De Gruyter, 1997.

\_\_\_\_\_. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. **Dissertatio**, n. 33, p. 37, 2011.

\_\_\_\_\_. Descrição comparativa *versus* Fundamentação: o quinto capítulo de *Para Além de bem e mal*: "Contribuição à história natural da moral". **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 17-43, 2016.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 3, p. 65-76, 1997.

\_\_\_\_\_. Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 9, p. 41-66, 2000.

BURNETT, Henry. **Para ler o nascimento da tragédia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CAMPIONI, Giuliano *et al.* **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

CASTRO DA COSTA, J.G. **Vida, agonismo e liberdade em Maquiavel e Nietzsche**. In: 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012, Águas de Lindóia. Anais do 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012.

CHAVES, E. Filosofia e Filologia, Tragédia e Catarse: sobre a presença de Aristóteles na formação do pensamento de Nietzsche. **Revista AISTHE**, vol. VI, n. 9, 2012, p.1-18.

CLARK, M; DUDRICK, D. **A alma em Nietzsche**: uma nova e provocativa interpretação da obra *Além de bem e mal*. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

COLLI, G. **Introducción a Nietzsche**. México DF: Folios Ediciones, 1983.

CONNOLLY, William E. **Political Theory and Modernity**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

CONSTÂNCIO, J. Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 26, p. 126, 2010.

\_\_\_\_\_. A última vontade do homem, a sua vontade do nada: Pessimismo e niilismo em Nietzsche. **Revista Trágica**, n. 2, v. 5, 2º semestre 2012.

CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J. M. (Eds.). **Nietzsche On Instinct and Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 35-59.

CORBIER, C. Harmonia e música dionisíaca: do Drama musical grego ao Nascimento da tragédia. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, São Paulo, n. 34, vol. I, 2014, p. 63-98.

COSTA, J.; ZILIO, L. O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo. In. Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 9, Brasília, 2014. **Anais...** Brasília, 2014, p. 1-35.

COX, Christoph. **Nietzsche: naturalism and interpretation**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

CRAGNOLINI, M. B. Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 28, 2011.

\_\_\_\_\_. Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco prefácios para cinco livros já escritos. In. **Filosofia e cultura**. Festschrift em homenagem a Scarlett Marton. São Paulo: Barcarolla, 2011.

\_\_\_\_\_. Preposições Nietzscheanas para pensar a questão animal. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n.1, p. 120-131, janeiro/abril, 2018.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a música**. Ijuí: Unijuí, 2005.

DELBÓ, Adriana. **Misteriosa conexão ente arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. Margens da filosofia. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. Otobiographies: The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name. In. MCDONALD, Christie (Ed.). **The ear of the other: Otobiography, transference, translation**. New York: Schocken Books, 1985.

FAUSTINO, M. **Nietzsche e a grande saúde**. Para uma terapia da terapia. Tese de Doutorado em Filosofia. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013.

\_\_\_\_\_. Da Grande Saúde. A transvaloração nietzschiana do conceito de saúde. **Estudos Nietzsche**, v. 5, n. 2, 2014b, p. 257-286.

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

FORNARI, M. C. O filão spenceriano na mina moral de Aurora. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 24, 2008, p. 103-143.

FREZZATTI Jr., W. A. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. **Revista Scientiae Studia**, vol. 1, n. 4, p. 435-461, 2003.

\_\_\_\_\_. Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento. **Filosofia e História da Biologia**, v. 8, n. 3, p. 641-656, 2013.

GIACÓIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. Amor Dei e Amor Fati. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 2011, p. 75-94.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche X Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. São Paulo/Rio de Janeiro: Casa do Saber/Casa da Palavra, 2012, p. 206.

GUERVÓS, L. E. S. Introdução. In. NIETZSCHE, F. **Escritos sobre a retórica**. Madrid: Trotta, 2000

HARTMANN, C. A. Nietzsche e a leitura de Do Belo Musical de Eduard Hanslick. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 16, 2004, p.53-84.

HATAB, L. A vontade de potência e a política democrática. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36 n. 2, 2015, p. 219-252.

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

JANAWAY, C. **Beyond Selflessness**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JANZ, Curt. **Nietzsche Biographie**. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1984.

JULIÃO, J. N. Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n.1, p. 271-296, 2016.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and metaphor**. Translated by Duncan Large. London: Athalone Press, 1993.

LARGE, Duncan. Nosso Maior Mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 9, p. 03-39, 2000.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 29, 2011.

LEMM, V. Who is Nietzsche's Homo Natura? Self-Knowledge, Probity and the Metamorphoses of the Human Being "Beyond Good and Evil" 230. In. **Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie**, 7 (1): 33-50, 2017.

\_\_\_\_\_. Cultura e economia em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 1, p. 67-91, janeiro/abril, 2019.

LOPES, R. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MACEDO, Iracema. Nietzsche, bayreuth e a época trágica dos gregos. **Kriterion**, n. 112, p. 283-292.

MACHADO, Roberto (Org). Introdução. In. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito – A propósito de uma sentença de Zaratustra: “Da superação de Si”. **Revista Discurso**, n. 21, 1993, p. 31-51.

\_\_\_\_\_. **A irrecusável busca de sentido**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação: Müller-Lauter revisita Nietzsche. In: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. Discurso Editorial, São Paulo.

\_\_\_\_\_. **Extravagâncias**. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. **Revista Discurso**, n. 2, v. 48, 2018.

MATTIOLI, William. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em humano, demasiado humano. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.145, p. 231-259, abril de 2020.

MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 28, 2011.

MEIJERS, Anthonie. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche. In. **Nietzsche-Studien 17**. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 369-390.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MONTINARI, M. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 3, p. 77-91, 1997.

\_\_\_\_\_. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 7, p. 55-77, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. L'organisme comme lutte intérieure: l'influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche. In. **Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance**. Paris: Allia, 1998, p. 111-164.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

MÜLLER-LAUTER, W. **O desafio Nietzsche**. Discurso, n.º 21, 7-30, 1993.

NASSER, E. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 35, v. I, p. 33-56, 2014.

PASCHOAL, A. E. Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, p. 11-29, 2013.

\_\_\_\_\_. Autogenealogia: Acerca do “tornar-se o que se é”. **Dissertatio**, [42], p. 27-44, verão 2015.

\_\_\_\_\_. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 1, p. 93-119, janeiro/abril, 2018.

PAULA, Wander A. Nietzsche, Sócrates e a noção de “vontade” em O nascimento da tragédia. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 2, n. 1, 2009, p. 94-113.

\_\_\_\_\_. O Nietzsche aristofanesco de o nascimento da tragédia. **Limiar**, v. 4, n. 8, 2º semestre, 2017, p. 4-23.

\_\_\_\_\_. Sócrates e a autossupressão do socratismo em *O nascimento da tragédia*. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 1, p. 220-250, janeiro/abril, 2019.

PINHEIRO, Paulo. **Origem do Ocidente**: a antiguidade grega no jovem Nietzsche. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

RABELO, R. Para os conceitos de estilo e grande estilo no velho Nietzsche. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.14, julho 2013.

ROHDE, Luis de Santiago Guervós de *et al.* **Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia**. Málaga: Editorial Librería Ágora, 1994.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Barcarolla/Discurso editorial, 2010.

SALAGUARDA, J. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 6, 1999, p. 75-93.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 29, p. 35-75, 2011.

SCHRIFT, A. D. As disputas de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 7, p. 3-26, 1999.

SENA, A. D. S. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico de Jesus em O Anticristo. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 185-218, 2016.

SILVA, Iracema Maria de Macedo Gonçalves da. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2003.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2010.

SOMMER, U. O que Nietzsche leu e o que não leu. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 1, janeiro/abril, 2019.

STEGMAIER, Werner. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1). **Nietzsche-Studien**, 37, 2008, p. 62-114.

\_\_\_\_\_. Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of the Gay Science. In: CONSTÂNCIO, J.; M. BRANCO, M. (Eds.). **Nietzsche On Instinct and Language**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011, p. 185-200.

\_\_\_\_\_. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Vozes, 2013.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudos sobre “Para Além de bem e mal”. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

TONGEREN, Paul van. Nietzsche’s Greek Measure. **Journal of Nietzsche Studies**, 24, 2002, p. 5-24.

\_\_\_\_\_. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudos sobre “Para Além de bem e mal”. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

TUNCEL, Yunus. Nietzsche’s Agonistic Rhetoric and its Therapeutic Affect. In. **Nietzsche’s Therapeutic Teaching**. London: Bloomsbury, 2013.

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

VECCHIA, R. B. Da seriedade à leveza: uma análise de o nascimento da tragédia. **Limiar**, v. 4, n. 8, 2º semestre 2017, p. 24-40.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora PHI, 2013.

\_\_\_\_\_. Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche. **Revista Philótopos**, Goiânia, v. 21, n. 2, p.127-159, jul./dez. 2016.

VILLELA, S. M. L. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos” e A filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, n. 13, 2002.

WEBER, J. F. A teoria nietzschiana da tragédia. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(1): 2007, p. 205-223.

WOTLING, P. Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure. Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 65, p. 109-123, 2010/1.

\_\_\_\_\_. What Language Do Drives Speak? In. CONSTÂNCIO, J.; M. BRANCO, M. (Eds.). **Nietzsche On Instinct and Language**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011, p. 63-79.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

### III – Outros

ANAXIMANDRO de Mileto. Fragmentos. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores.

AQUINO, J. E. F. Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal. **Princípios**, Natal, v. 14, n. 22, jul/dez, p. 145-165, 2007.

ARISTÓFANES. **Rãs**. Tradução, introdução e comentários de Maria de Fátima Silva. Coimbra/São Paulo: IUC/ Annablume, 2014.

ARISTOTLE. **Poetics**. Introduction, translation and notes by Gerald Else. Michigan: University of Michigan, 1970.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Tradução, comentário e índice analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Órganon**: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDI-PRO, 2005.

BAILLY, Anatole. **Le Grand Bailly**. Dictionnaire Grec-Français. Paris: Ed. Hachette, 2000.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 3 vols. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

BURCKHARDT, Jakob. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

\_\_\_\_\_. **Historia de la cultura griega**. Vol. IV. Barcelona: Editorial Iberia, 1964.

\_\_\_\_\_. **A Cultura do Renascimento da Itália**: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. The agonal age. In. **The greeks and greek civilization**. New York: St. Martin's Griffin, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Tradução de J. Torres Costa. Campinas: Papirus, 1991.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 1996.

DUCHEMIN, Jacqueline. **L'agon dans la tragédie grecque**. Paris: Editions les Belles Lettres, 1968.

ENGLER, Maicon Réus; BAIL, Renilson. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. **Revista Dissertatio**, nº 49, p. 312-355, 2019.

FÉRÉ, C. **Sensation et mouvement**. Paris: Alcan, 1887.

GRZELCZYK, Johan. Féré et Nietzsche. Au sujet de la décadence. **Association le Lisible et l'illisible/Le philosophe**, n. 24, p. 188-205, 2005.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In. **A religião de Platão**. Tradução de Ieda Porchart Pereira e Oswaldo Porchart Pereira. São Paulo: Difel, 1963, p.139-147.

HANSLICK, Eduard. **Do Belo Musical** - um contributo para a revisão da estética da arte dos sons. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1994.

HEIDEGGER, M. **A doutrina heraclitiana do logos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HERÁCLITO de Éfeso. **Os pré-socráticos**. In. SOUZA, José Cavalcante de (Org.). São Paulo: Abril Cultural, 1973. Col. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HERÓDOTO. **Histoires**. Vol. 6. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

\_\_\_\_\_. **Histórias**. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 7ª ed. Braga: Editorial A.L., 1990.

JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JAMMER, M. **Conceitos de força: estudos sobre os fundamentos da dinâmica**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

KANT, I. **Crítica da razão pura Os pensadores Vol. I**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MARKOVIC, Z.; BOSKOVIC, R. J. **Dictionary of Scientific Biography**. Vol. 2. New York: Charles Scribner's Sons, 1981, p. 326-332.

MARTINS, M. R.; NEVES, M. C. D.; GARDELLI, D. A concepção de força de Roger Boscovich. **Revista Ensino & Pesquisa**, v. 17, n. 2, p. 113-124, (2019).

MOUFFE, C. **Democratic Politics and the Question of Identity**. In. John Rajchman (Ed.). **The Identity in Question**. New York: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. Por um modelo agonístico de democracia. **Sociologia Política**, Curitiba, vol. 25, p. 11-23, nov., 2005.

\_\_\_\_\_. **Agonistics: Thinking the World Politically**. London/New York: Verso, 2013.

PARMÊNIDES DE ELEIA. **Os pré-socráticos**. In. SOUZA, José Cavalcante de (Org.). São Paulo: Abril Cultural, 1973. Col. Os pensadores.

PASCAL, P. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988. Col. Os pensadores.

PLATÃO. **Fédon - Sofista**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. **República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFBA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFBA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Protágoras – Górgias – Fedão**. Tradução de Carlos Alberto. Belém: EDUFBA, 2002.

RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2018.

ROUX, Wilhelm. A luta das partes no organismo: uma contribuição ao complemento da doutrina mecânica da conformidade a fins. Tradução de W. A. Frezzatti Jr. **Filosofia e História da Biologia**, v. 8, n. 3, p. 647, 2013.

\_\_\_\_\_. **Der Kampf der Theile im Organismus**: ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitlehre. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1881.

SANTOS, Airan Barbosa de Sousa. **Gesamtkunstwerk**: O desenvolvimento de um processo criativo artístico coletivo e polimático. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**. 4ª ed. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHLEGEL, F. **O Dialeto dos Fragmentos**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHNEIDER, M. **Wagner**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WAGNER, Richard. **Die Kunst und die Revolution**. Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1849.

WAGNER, Richard. **Beethoven**. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.

WINCKELMANN, J. J. **Pensées sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture**. Traduction de Léon Mis. Paris: Aubier, 1990.