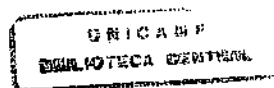


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Cinco Prefácios para Cinco Livros Escritos
Nietzsche: uma autobiografia filosófica**

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.
Aluno: Henry Martin Burnett Jr.
RA: 983149

Março/2000



1875-008

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	B 934c
V.º	
TOMOS #	41195
PROS	278/00
	<input type="checkbox"/> C <input checked="" type="checkbox"/> D
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	29-06-00
N.º CPD	

CM-00142355-8

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

B 934 c Burnett Júnior, Henry Martin
Cinco prefácios para cinco livros escritos - Nietzsche: uma autobiografia / Henry Martin Burnett Júnior. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Oswaldo Giacóia Jr.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2. Pessimismo. 3. Filosofia alemã. 4. Autobiografia. 5. Ética. 6. Verdade. I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Henry Martin Burnett Jr.

Cinco Prefácios para Cinco Livros Escritos
Nietzsche: uma autobiografia filosófica

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob
orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

2 f. 103/100

BANCA

Prof. Dr. **Oswaldo Giacóia Jr.** (orientador)

Prof. Dr. **Ernani Pinheiro Chaves** (UFPA)

Prof. Dr. **Luiz Roberto Monzani** (IFCH/UNICAMP)

Março/2000

... somente a partir de mim há novamente esperanças.

Friedrich Nietzsche (*Ecce Homo*)

Dedico este trabalho à minha primeira sobrinha.

Agradeço a Oswaldo Giacóia pela orientação precisa e apaixonante nesta primeira grande aventura em desbravar os *labirintos da alma* de Nietzsche

A Ernani Chaves, que sua paixão intelectual continue influenciando seus jovens alunos. Eu, como um deles, não tenho como recompensá-lo

A todos os colegas sem os quais a “terra estrangeira” seria insuportável

Àqueles que aguardam meu retorno a cada estação de férias, o momento em que renovo a disposição para seguir em frente, mesmo carregado de saudade

Gostaria, por fim, de agradecer à CAPES (Coordenação de apoio à pesquisa de pessoal de nível superior), sem o financiamento deste prestigioso órgão, esta pesquisa teria sido quase impossível.

LISTA DE ABREVIATURAS (A PARTIR DA CONVENÇÃO PROPOSTA PELA EDIÇÃO COLLI/MONTINARI DAS OBRAS COMPLETAS DO FILÓSOFO)

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

MAI/HHI - *Menschliches Allzumenschliches (Humano demasiado humano)* (vol.

1)

VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2) *Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Der Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*

EH/EH - *Ecce homo*

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

Edições:

Salvo indicação contrária, a edição utilizada será a organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) em 15 volumes, Berlin/München, Walter de Gruyter/DTV, 1988.

Sempre que possível será utilizada a edição das *Obras Incompletas* (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho), São Paulo, Abril Cultural, 1974; bem como as edições de *O Nascimento da Tragédia* (trad. Jacó Guinsburg), São Paulo, Cia. das Letras, 1993; *Ecce Homo* (trad. Paulo César Souza), São Paulo, Editora Max Limonad, 1986; *Genealogia da Moral* (trad. Paulo César Souza), São Paulo, Brasiliense, 1987; *Para Além de Bem e Mal* (trad. Paulo César Souza), São Paulo, Cia. Das Letras, 1993, além das edições avulsas da Alianza Editorial, traduzidas por Andrés Sanches Pascual.

A edição utilizada para a correspondência é também a organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB) em 8 volumes, Berlin/München, Walter de Gruyter/DTV, 1986.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Cinco Prefácios Para Cinco Livros Escritos 8

CAPÍTULO I

Humano Demasiado Humano, Livro I. Nice, Primavera de 1886 14

CAPÍTULO II

Tentativa de Autocrítica. Nice, Agosto de 1886 56

CAPÍTULO III

Sils-Maria, Alta Engandina. Setembro de 1886 76

CAPÍTULO IV

Ruta, perto de Gênova. Outono do ano de 1886 96

CAPÍTULO V

Ruta, perto de Gênova, Outono do ano de 1886 111

EPÍLOGO

Um Conceito de *Umwertung* 123

INTRODUÇÃO

Cinco Prefácios Para Cinco Livros Escritos

Qual o significado do ano de 1886 na interpretação do conjunto da obra de Nietzsche, justamente o ano em que são escritos novos *prefácios* às segundas edições de *Humano, Demasiado Humano* (livros 1 e 2), *O Nascimento da Tragédia*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*? Sob que condições Nietzsche escreveu novas apresentações para as obras mais importantes de seu período inicial de produção? Era preciso aproximar essas obras da fase “madura”, inaugurada pelo *Zaratustra*, ou elas já se mostravam interligadas? Se havia uma nítida interligação, qual a necessidade da revisão ou da aposição de novas idéias a esses escritos? Minha busca é justamente pelo fio condutor que perpassa todos esses textos, demonstrando a relevância de uma leitura atenta, basilar para uma ampla interpretação da obra; porque temas comuns aparecem repetidamente em alguns *prefácios*, tais como *romantismo, filosofia, Wagner, cristianismo, moral, leitor ideal, pessimismo, saúde e doença, experiência*? Confrontar esses textos analisando todas as suas possíveis extensões hermenêuticas e esclarecer os motivos pelos quais foram escritos, é o ponto de partida de minha investigação. A leitura atenta dos *prefácios* permite identificar um tema central: a necessidade de radicalizar o projeto de uma *transvaloração de todos os valores (Umwertung aller Werte)* através da crítica da moral.¹

Refazendo o percurso cronológico, aquele ao livro I de *Humano, Demasiado Humano* foi o primeiro *prefácio* a ser escrito (em Nice, na primavera de 1886). Nele está antecipado o que possivelmente é o motivo pelo qual todos os outros *prefácios* serão produzidos: a tese onde Nietzsche pretende sustentar que toda sua obra possui um tema, que lhe perpassa e lhe confere um caráter de unidade, justamente o da “desconfiança acerca dos valores morais”. Nietzsche refere-se à obra considerando-a dotada de uma unidade e coesão que serão básicas para a sua compreensão (adiante

¹ O epílogo é dedicado ao tema da *transvaloração* no interior dos *prefácios*. Na grafia original, ou seja, na forma de escrita da época de Nietzsche, usava-se *Umwertung aller Werthe*. Seguindo as escolhas dos tradutores com que

analisaremos esta idéia em detalhes). O fato de Nietzsche pensar os seus livros atribuindo a eles esse caráter (de unidade), constitui, sem dúvida, um dos maiores motivos dessa revisão. Ele pretende, desde o início, assegurar a dimensão de uma obra “única”, por isso temas comuns aparecerão em todos os *prefácios*. Nietzsche reivindica a necessidade da constituição de uma vontade superior de criticar e desconfiar sempre da moral, a condução de todos os leitores ao caminho da reserva diante dos valores morais até então “intocáveis”. É necessário um impulso de rompimento com o dever; a crença e todo o resto precisam ser deixados para trás; deve-se ir de encontro ao desconhecido, ao estrangeiro, a todo o exterior. Nietzsche quer o desvelamento do “verdadeiro” como falso e afirma o necessário estado de solidão, o poder dar-se o direito ao ensaio, o dom de oferecer-se à aventura, o viver longe, o voltar-se para as alturas, olhar ao seu redor e percebê-lo mudado, olhar com olhos de poder, liberto de suas limitações.

Todo este percurso, este livrar-se do dever, se interliga imediatamente com o programa da *Umwertung*, Nietzsche tende a estender a *transvaloração* como parte de uma espécie de parto inconsciente, um momento finito e necessário. Eis minha primeira e irrevogável constatação: Nietzsche quer que a leitura de suas obras, para qualquer fase, tenda na direção da crítica aos valores morais e que, em qualquer de suas aplicações, elas encerrem sempre uma inversão (*Umkehrung*) valorativa. Não por acaso, há uma questão insistente neste e nos outros *prefácios*: a preocupação de Nietzsche em, temendo as deturpações, que não eram raras mesmo na época, descrever o seu leitor ideal.² A respeito dessa preocupação há uma passagem na sua autobiografia que resume

trabalhei, optei por utilizar a forma atual, *Umwertung aller Werte*.

² Sabe-se que o texto filosófico exige, fundamentalmente, a elucidação de seus conceitos. Uma pergunta muito importante para os intérpretes de Nietzsche é saber de que maneira é possível essa elucidação, ou seja, qual a base segura que o intérprete deve se servir para ter uma compreensão menos temerária ou mesmo deturpada de suas idéias. Nesta perspectiva, pretendemos seguir as orientações de Mazzino Montinari, para quem a leitura de Nietzsche exige um trabalho anterior à interpretação filosófica, que é de ordem filológico-histórica. Em seu texto fundamental

seu sentimento a respeito do silêncio da Alemanha em relação à sua obra: “Dez anos: e ninguém na Alemanha tomou como dever de consciência defender meu nome contra o absurdo silêncio sob o qual ele jazia soterrado. Foi um estrangeiro, um dinamarquês, que por primeiro teve para isso finura de instinto e coragem, que se indignou com meus supostos amigos (...). Em qual universidade alemã seria hoje possível um curso sobre a minha filosofia, como foi dado na primavera passada pelo Dr. Georg Brandes [professor da Universidade de Copenhague, com quem Nietzsche trocará inúmeras correspondências]³ de Copenhague, que demonstrou assim mais uma vez ser psicólogo? – Eu mesmo nunca sofri por tudo isso (...) (EH/EH, “O caso Wagner”, § 4).⁴ A irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster, considerou extremamente negativa sua aceitação em Copenhague, o motivo: o Dr. Georg Brandes ser judeu, o que a fazia julgá-lo, erroneamente, um oportunista. Na verdade, não só as teses de Nietzsche continuaram a ser divulgadas em Copenhague, como, por conta dessa divulgação, passou a ser conhecido em outros países, como na Suécia, onde August Strindberg passa a cultivar por ele uma grande amizade, chegando a enviar-lhe uma carta, não economizando elogios, onde lê-se, entre outras coisas: “Não há dúvida de que o senhor deu à

sobre o assunto (cf. Bibliografia), Montinari afirma que o trabalho filológico-histórico não substitui a interpretação filosófica, mas é seu pressuposto essencial. Os ganhos advindos desse trabalho são muitos, pois o leitor de hoje pode evitar os equívocos que marcaram a recepção e a interpretação de Nietzsche desde o final do século passado. Nesta perspectiva, pretendemos elucidar o contexto em que os *prefácios* de 1886 foram escritos. Esse contexto torna possível a elucidação das temáticas que ocupavam Nietzsche na época e que se encontram entrelaçadas com sua conturbada vida pessoal. É de se notar a importância de sua correspondência, nesta época, com Fritzsche, seu novo editor, pois como se trata de um “novo editor” Nietzsche precisa “explicar” detalhadamente seus propósitos e intenções. Assim, tanto na “correspondência” quanto nos *prefácios* a figura do “leitor ideal” assume sempre grande importância. Escrever os *prefácios* significava para Nietzsche esclarecer o leitor que lhe era contemporâneo mas, principalmente, seu leitor futuro, sobre suas “verdadeiras” intenções.

³ Cf. Ferraz, M. C. Franco, Nietzsche: O Bufão dos Deuses. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p.18.

⁴ Zehn Jahre: und Niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu vertheidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts u n d M u t h hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte... An welcher deutschen Universität wären heute Vorlesungen über meine Philosophie möglich, wie sie letztes Frühjahr der damit noch einmal mehr bewiesene Psycholog Dr. Georg Brandes in Kopenhagen gehalten hat? – Ich selber habe nie an Alledem gelitten... (KSA, 6, 363). Nas citações do *Ecce Homo*, utilizo a tradução brasileira de Paulo Cesar de Souza, Cia das Letras, 1995.

humanidade o livro mais profundo que ela possui (...). Eu lhe agradeço! (...) Julgue do estado de nossa inteligência pelo fato de terem querido me internar em um hospício por causa de minha tragédia, e de que um espírito tão sutil e rico quanto o de Brandes se tenha reduzido ao silêncio pela torpe maioria! Termino todas as minhas cartas aos meus amigos com um: leia Nietzsche!”⁵

Em 29 de agosto, Nietzsche envia a Fritzsich, seu novo editor, o *prefácio a O Nascimento da Tragédia*, intitulado, significativamente, de *Tentativa de autocrítica*. Na carta que o acompanha, lê-se: “Esta ‘tentativa’, juntamente com o ‘prefácio’ a Humano, Demasiado Humano, resulta em um verdadeiro ‘esclarecimento’ a meu respeito – e a melhor de todas as preparações para meu audaz filho Zaratustra” (KSB, 7, 237).⁶ Isto dá idéia da dimensão e da importância que Nietzsche atribuía a esses *prefácios*. Consideramos, seguindo Curt Paul Janz, que a obra de Nietzsche tem um traço essencial: o inacabamento. Isto já forneceria argumentos para entendermos a *Tentativa de autocrítica*, pois ela não deixa de ser uma espécie de prestação de contas com a obra que prefacia.

Basta uma recorrência ao *Ecce Homo* para termos certeza da grandiosidade que Nietzsche atribui a (quase) todos os seus livros. Entretanto, *O Nascimento da Tragédia* é em alguns momentos, tomado como problemático: “Para ser justo com o Nascimento da Tragédia (1872), será preciso esquecer algumas coisas. Ele influiu, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao Wagnerismo como se este fosse um sintoma de ascensão” (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, § 1).⁷ Esta aparente repulsa, na verdade, esconde o grande mérito da revisão: interligar não só *O Nascimento da*

⁵ Cf. Colli e Montinari. *Chronik zu Nietzsches leben*. Munique/ Berlin/ Nova York, Dtv/ de Gruyter, 1988, p. 190.

⁶ Salvo indicação contrária, as citações da correspondência de Nietzsche, referente aos *prefácios*, foram traduzidas por Ernani Chaves (Departamento de Filosofia da UFPa.), especialmente para os fins desta pesquisa.

⁷ Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen. Sie hat mit dem g e w i r k t und selbst fasciniert, was an ihr verfehlt war – mit ihrer Nutzenanwendung auf die W a g n e r e i, als ob

Tragédia, mas todas as obras da fase inicial ao período de “maturidade”. A chave da *Tentativa de autocrítica* é a vontade de tornar *O Nascimento da Tragédia* uma obra ‘do próprio’ Nietzsche e, com isso, assegurar a idéia de uma obra única, integrada.

Uma consulta ao prefácio de 1887 à *Genealogia da Moral*, corrobora a idéia e o desejo de unidade, que um ano antes já se mostravam manifestos: “Não temos o direito de atuar isoladamente em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas idéias, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol” (GM/GM, *prefácio*, § 2).

Logo depois, Nietzsche acaba a redação do *prefácio* ao segundo livro II de *Humano, Demasiado Humano*, precisamente em setembro, em Sils-Maria. A primeira idéia, que se distingue já no início, diz respeito ao fato de Nietzsche atribuir aos seus livros um caráter pessoal e falar mesmo da presença de seu ‘eu’ no interior das obras.

Em carta a Franz Overbeck em 12/10/1886, Nietzsche anuncia que vai ser publicada a 2ª edição de *Humano, Demasiado Humano*, acrescida de *prefácios*. Lembra que esses novos *prefácios* estão ligados à compreensão que ele mesmo deseja para sua obra, e afirma, a respeito dessa compreensão, sem sarcasmo aparente: “Espero e desejo que isso demore ainda um tempo para acontecer. O melhor mesmo seria após a minha morte” (KSB, 8, 264).

Em outubro, é a vez de *Aurora* ganhar um novo *prefácio* e este é, certamente, o texto onde a preocupação com a questão moral está mais nítida. Nietzsche, desde o início, indica a via de acesso à questão e refere-se diretamente a ela por quase todo o texto. Neste mesmo texto fala na *transvaloração* como uma sentença de morte a toda a

dieselbe ein Aufgangs-Symptom sei (KSA, 6, 309).

forma de desprezo pela vida, um final irreversível de toda a confiança dedicada à moral.

Em outubro de 1886, no último *prefácio*, à *Gaia Ciência*, Nietzsche retoma os temas fundamentais de todo este percurso. A primeira grande menção, que soa de certa forma metafórica, é a necessidade de 'sara' e, em referência imediata a Dionísio, fala da 'embriaguez' de sara. Entende-se que a cura é da humanidade como um todo. A crítica incide sobre o romantismo, ainda considerado como representação imediata do passado doente e comprovando, que depois de *Humano Demasiado Humano* e *Aurora*, Nietzsche tende a se distanciar da *metafísica de artista*, representativa do primeiro momento de seu pensamento.

Nos capítulos que se seguem analisaremos cada *prefácio* em sua especificidade, destacando quais os temas que aparecem ou reaparecem; como é possível interpretar/interligar a obra de Nietzsche em um conjunto coeso de pensamento, tal como desejava e deixava transparecer o próprio filósofo; quais os caminhos hermenêuticos que se abrem na perspectiva atual dos intérpretes de Nietzsche. Como epílogo, explicitaremos em que medida o tema da *Umwertung* como vetor dos *prefácios*.

Gostaria de destacar por fim, que no Brasil este é, até onde se sabe, o primeiro trabalho específico sobre os *prefácios*, o que traz duas conseqüências imediatas: primeiro, a pouca literatura secundária em português; segundo, que é possível, em função dessa primeira questão, escrever dentro de um suposto "ineditismo", o que intensifica a responsabilidade. Essa dissertação deve constituir uma primeira discussão sobre esses textos, tem a pretensa intenção de tornar-se uma "referência"; se isso for possível em algum nível, já se terá dado uma nova contribuição para a interpretação de Nietzsche no Brasil.

CAPÍTULO I

Humano, Demasiado Humano, livro 1

Nice, primavera de 1886

Marco Brusotti considera os *prefácios* de 86 uma verdadeira “autobiografia filosófica” de Nietzsche;⁸ segundo ele, havia um vetor, um motivo central que teria condicionado Nietzsche: a difusão e a compreensão de *Assim Falou Zaratustra*.⁹ Nietzsche precisava torná-lo compreensível, daí a pertinência da hipótese de que os *prefácios* constituem, por motivos diversos, uma autobiografia filosófica. Os *prefácios* dariam ainda instrumental para o entendimento da sucessão dos seus escritos; o *Zaratustra* era o motor do seu derradeiro período de produção, o ponto a partir do qual seriam desenvolvidas suas teses mais determinantes, ou, por outros termos, sobre as quais ele mais se referiu no período do chamado “último” Nietzsche. Tal obra, representa uma espécie de fronteira com o período inicial e intermediário, um momento ímpar onde algo completamente distinto se apresentara a ele. Não há dúvida de que essa nova fase era nítida para o próprio Nietzsche. A compreensão do *Zaratustra* foi condicionada aos que tivessem vivenciado *experiências* análogas às suas,¹⁰ só assim esse entendimento poderia ser buscado.¹¹ Destaca ainda a importância dos *prefácios* como fundamental instrumento para uma interpretação ampla do conjunto dos escritos de Nietzsche.¹² Entretanto, esse teor autobiográfico não teria surgido exatamente com os *prefácios*, desde o período intermediário de sua produção isso já podia ser notado (ver nota 28); a intensificação desse teor ocorre à altura do ano de 1886, na verdade, entre outras coisas, em função de algumas questões fundamentais: a separação com Wagner e a crise profunda na qual entrara no período denominado “in media vita” são algumas

⁸ BRUSOTTI, M: “Introduzione” a Nietzsche, F. *Tentativo di Autocritica* (1886-1887), Gênova, Il Melangolo, 1992, p.09. Texto introdutório à tradução italiana dos *prefácios*, constitui um dos principais comentários sobre os escritos de 1886.

⁹ Cf. *Ibid.*, p.12.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, nota 11, sobre a distinção conceitual entre os termos *Erlebnis* (experiência vivida) e *Erfahrung* (experiência). Uma das hipóteses de Brusotti é justamente essa: que Nietzsche edificou grande parte de sua obra sobre sua própria *experiência*. Adiante, retomarei esta questão. Além disso, cabe mencionar a esse respeito que, em carta ao editor Fritsch de 07 de agosto de 86, em Sils-Maria, afirmou Nietzsche: “Meus escritos apresentam um *desenvolvimento progressivo* e não apenas minha vivência pessoal e meu destino (...)” (KSB, 7, 224-5).

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

delas.¹³ Com o *Zarathustra*, Nietzsche acredita ter atingido o primeiro ápice de sua produção, sentindo a necessidade, por isso, de fazer a primeira grande “parada”, a primeira grande prestação de contas consigo mesmo.

Após seu novo editor – Ernst Fritzsich – ter retomado os direitos sobre sua obra das mãos de Schmeitzner, Nietzsche escreve a ele, mencionando o projeto de redigir uma série de *prefácios* “retrospectivos e a posteriori”, afim de promover a difusão da nova edição de suas obras.¹⁴ Em carta a Fritzsich de 07 de agosto de 86, diz: “O senhor perceberá que Humano, Demasiado Humano, Aurora e a Gaia Ciência foram *acrescidos* de prefácios: havia alguns motivos para que, na época em que essas obras apareceram, eu me impusesse um silêncio mortal acerca delas – eu estava ainda muito próximo, muito ‘dentro’ delas e sabia pouco do que acontecera comigo” (KSB, 7, pp. 224-5). Há que se notar, principalmente na correspondência, que Nietzsche escreve os *prefácios* por motivos diversos. Em carta a Fritzsich de 16 de agosto de 86, lê-se: “Em anexo segue uma parte do manuscrito (prefácio e poema final), com o qual eu gostaria, da minha parte, de poder *desencalhar* os ainda 500 exemplares de Humano, Demasiado Humano. Eu observo, expressamente, que para isso, nenhum honorário me é devido; meu desejo é dar-lhe conhecimento de que lhe sou grato pela corajosa confiança em mim depositada” (KSB, 7, 227-8).

A estreita interconexão entre esses textos pode ser comprovada em função de um fragmento póstumo de 1886, onde Nietzsche traça o plano de escrever “sete prefácios. Um apêndice a sete publicações”.¹⁵ Na carta a Fritzsich, citada por Brusotti, afasta a idéia de publicar os *prefácios* em um volume à parte, tal projeto teria sido mencionado ao editor em uma carta que, segundo Brusotti, estaria perdida. Há várias conjecturas nesse

¹² Ibid., p. 17.

¹³ Ibid., p. 09.

¹⁴ Citada por Brusotti, Ibid., p.11.

sentido, em função do anterior *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos*, conjunto de textos dedicados à Cosima Wagner na passagem do natal de 1872-1873.¹⁶ Se por um lado os *prefácios* seguem um mesmo plano orgânico e tem tantas similitudes, não se pode, por isso, tratá-los como uma obra propriamente dita.¹⁷

Humano, Demasiado Humano (livro 1) é a primeira obra que Nietzsche, em 1886, irá prefaciá-la na forma de uma “revisão”. Tomo a noção de revisão sempre de forma cautelosa, já que esses textos, em suas entrelinhas, encerram diversas outras possibilidades. Sob diversos aspectos, a redação desses *prefácios* pode ser considerada como um dos momentos definitivos e mais significativos da derradeira filosofia de Nietzsche; textos que vão além de meros apóstos às segundas edições das principais obras de seu período inicial, principalmente porque neles é feita uma ampla autocrítica, com referências aos principais temas enfocados na sucessão de seus escritos. Os *prefácios* constituem uma proposta de releitura, uma reinterpretação da obra (munindo agora seus intérpretes de certezas “incontestáveis” sobre si próprio); principalmente porque já não é possível para Nietzsche comentar os livros a que esses textos remetem do mesmo ponto de vista sob o qual os escreveu.¹⁸ Nietzsche encontra-se mergulhado em sua derradeira fase, diante de “novos” e “inéditos” problemas; é como se os *prefácios* pudessem ser vistos (e assim o são) como um arremate de seu pensamento,¹⁹ o

¹⁵ Citado por Brusotti, *Ibid.*, p.11.

¹⁶ Na verdade esta coincidência motivou, a partir de um jogo de palavras, a idéia do título desta pesquisa.

¹⁷ Cf. sobre isso nota 8 do comentário de Brusotti, onde ele discute a hipótese de uma edição alemã dos *prefácios* (SCHEIER, Claus-Artur: *Friedrich Nietzsche, Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg, 1990). Tal edição, se opõe à escolha da edição histórico-crítica de Colli/Montinari em publicar os *prefácios* de acordo com a segunda edição, de 1886. Segundo Scheier, tal escolha teria subtraído, da vista do leitor, um ano inteiro de produção filosófica de Nietzsche; segundo ele, teria sido mais correto publicar a primeira edição das obras e, em separado, os *prefácios* de 86 e o livro V da *Gaia Ciência*.

¹⁸ Em carta a Heinrich Köselitz de 31 de outubro de 1886, escreve Nietzsche: “(...) Há pouco, Fritzsich me enviou os antigos livros em suas novas e limpas roupas, e os prefácios, que estão maravilhosamente bem apresentados. Depois de tudo, parece-me uma sorte que eu não tivesse nas mãos, quando escrevi estes prefácios, nem Humano, demasiado humano, nem o Nascimento da tragédia: cá entre nós, eu não aguentava mais todas essas coisas” (KSB, 7, 274).

¹⁹ Numa carta escrita imediatamente após a redação da primeira parte do *Zaratustra*, Nietzsche manifesta a intenção de escrever novos *prefácios* em vista de uma reedição de seus escritos, entretanto, isso só ocorre após a conclusão da

que os distancia, em maior ou menor grau, dos escritos anteriores. Nietzsche começa descrevendo uma impressão que, segundo ele, teria sido externada “com bastante freqüência” sobre seus escritos:

(...) *conteriam todos eles, disseram-me, laços e redes para pássaros incautos, e quase que um constante e despercebido incitamento à inversão de estimativas habituais de valor e de hábitos estimados. Como? Tudo apenas – humano-demasiado-humano? É com esse suspiro que se sai de meus escritos, não sem uma espécie de reserva e mesmo desconfiança diante da moral (...)* (MAI/HHI prefácio § 1).²⁰

As armadilhas para os “pássaros incautos” referem-se, certamente, às próprias características de sua obra, ou seja, fachadas superficiais encobririam, aos leitores apressados, seu verdadeiro sentido. Seu estilo seria um selecionador de leitores. O que Nietzsche está afirmando é que os “modernos” não ultrapassariam a *superfície* dos seus textos. Por outro lado, ao caracterizar os escritos como incitadores de uma inversão (*Umkehrung*) de valores, Nietzsche estabelece um dos pressupostos de toda sua obra: haveria nela uma possibilidade, inerente, de *transvaloração* (*Umwertung*).²¹

obra. Nesse entremeio, Nietzsche intenciona reelaborar *Humano, Demasiado Humano*, idéia que abandonará depois de breve tempo; nasce então *Para Além de Bem e Mal*, que juntamente com a *Genealogia da Moral* e os *prefácios*, intencionam remediar a má recepção do *Zarathustra*. No momento do relançamento de suas obras, Nietzsche relança, também, as três primeiras partes do *Zarathustra*, apesar de manter “secreta” a quarta parte (Cf. Brusotti, op. cit., pp. 10-12; além da nota 3). Sobre o *prefácio* ao livro 1 de *Humano, Demasiado Humano* e a *Autocrítica*, escreve Nietzsche: “(...) – um verdadeiro *esclarecimento* sobre mim – e a melhor preparação de todas para meu temerário *filho Zarathustra*” (KSB, 7, 740. Citado por Brusotti, p. 13).

²⁰ (...) sie enthielten allesamt, hat man mir gesagt, Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel und beinahe eine beständige unvermerkte Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Werthschätzungen und geschätzter Gewohnheiten. Wie? Alles nur – menschlich-allzumenschlich? Mit diesem Seufzer komme man aus meinen Schriften heraus, nicht ohne eine Art Scheu und Misstrauen selbst gegen die Moral (...) (KSA, 2, 13). Nas citações em português dos *prefácios* aos livros I e II de *Humano, Demasiado Humano*, sirvo-me da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, do volume das *Obras incompletas*, editado pela Abril Cultural, em 1974.

²¹ O tema da *moral* aparece pela primeira vez, sendo que diversas vezes Nietzsche recorrerá a ele, neste e nos demais *prefácios*. Sempre que novos “temas” se apresentarem ou se repetirem, uma nota será inserida, como forma de explicitação, assim poderá ser construído um “mapa” por intermédio do qual se poderá percorrer os *prefácios* sem

Mistura-se, de início, uma fina ironia: Nietzsche afirma que Ihe foi externada a idéia de que em todos os seus escritos poderia se perceber, pelo menos, um elemento comum, a partir do qual toda sua obra poderia ser lida e interpretada; no mesmo parágrafo atribui a si mesmo o mérito por tal característica. Em se tratando de Nietzsche, convém interpretar de modo cuidadoso tal afirmação. Ele sabia que desde *O Nascimento da Tragédia* houve inúmeras retaliações a seus escritos, principalmente as que emergiram da própria Alemanha, críticos que desmereceram suas teses e tornaram, por vezes, ridículas suas conclusões. Não é por acaso que o filósofo tenta demonstrar segurança e, principalmente, uma unidade conceitual, ou seja, ele pretende manifestar, não só nos *prefácios* mas em todos os escritos do período, coesão de pensamento. Claro que é profundamente difícil interpretar esse desejo de unidade, principalmente quando se tem em mente o fato de que seu próprio pensamento se estrutura a partir de tensões; que a ambigüidade, constatável em várias de suas teses, é fruto mais de características próprias do que de contradições propriamente ditas; isso posto, fica claro que o desejo de unidade é muito mais uma vontade do que a confirmação de uma particularidade de seu pensamento. Deve-se considerar, entretanto, que esse *desejo* nada tem a ver com a idéia ou com a elaboração de um *sistema*, pelo menos nos moldes da tradição filosófica. Essa “condição ambígua” não foi exposta por Nietzsche de forma plena, daí não dar ao texto uma conotação de quem estivesse corrigindo a própria obra; Nietzsche queria, tão somente, mostrar o quanto havia sido mal lido e apressadamente interpretado. A hipótese mais acertada, ou pelo menos a mais coerente, é a de que para Nietzsche: “toda unidade só é unidade como *organização e concerto (Zusammenspiel)*, não diferente de como uma comunidade humana é unidade”.²² Embora o objeto de Müller-Lauter no

perder de vista suas linhas demarcatórias. Nem sempre os “temas” referidos serão citados literalmente, tal qual aparecem no interior dos textos, por vezes serão apenas mencionados.

²² Fragmento póstumo de V P., p. 561; GA. XVI, 63. Outono de 1885 - outono de 1886, nº 2 [87]; KGW VIII 1, 102. Citado por Wolfgang Müller-Lauter, in: *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. (tradução brasileira de Osvaldo Giacóia Jr.), São Paulo, Ed. Annablume, 1997, p. 74.

artigo referido seja outro (a análise d' *A Vontade de Poder*), é perfeitamente cabível que se tome de empréstimo essa passagem, onde o próprio intérprete deixa entrever um entendimento sobre o tema da unidade: "Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de 'quanta de poder', se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder (...). O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderarmos, de início, que essas organizações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, da unidade. Unidade é sempre apenas organização (...)"²³

Em seguida, pode-se dizer que volta à tona o "verdadeiro" Nietzsche, agora julgando absolutamente natural que não seja nada estranho a ele que se saia de seus escritos com uma total e clara desconfiança em relação aos valores morais, que sua obra estaria sim munida desse pano de fundo, e que se porventura não se vê de pronto esse fio-condutor, é apenas porque não se lê devidamente:

De fato, eu mesmo não acredito que alguma vez alguém tenha olhado para o mundo com uma suspeita tão profunda,²⁴ e não somente como ocasional advogado do diabo, mas também, para falar teologicamente, como inimigo e litigante de Deus (MAI/HHI prefácio § 1).²⁵

Imediatamente um outro elemento fundante do percurso de seu pensamento

²³ Müller-Lauter, Op. cit., p. 75.

²⁴ No pequeno capítulo dedicado ao tema da *transvaloração* no seu *Nietzsche e a verdade* (Rio de Janeiro, Graal, 1999), Roberto Machado cita essa frase e menciona o § 2 do *prefácio d' A Gaia Ciência*, ao afirmar que a *transvaloração* define a homogeneidade temática do pensamento de Nietzsche que: "malgrado diferenças conceituais importantes, percorre sua reflexão ressaltando o essencial de seu projeto" (p. 85).

²⁵ In der That, ich selbst glaube nicht, dass jemals Jemand mit einen gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehn hat, und nicht nur als gelegentlicher Anwalt des Teufels, sondern ebenso sehr, theologisch zu reden, als Feind und Vorforderer Gottes (KSA, 2, 13).

aparece, desta feita nuançado sob a batuta do *teológico*, já que ser “litigante de Deus”, nesse momento, significa atribuir ao *Anticristo* um papel muito mais amplo do que, ademais, sugeriu e sugere a tradição, que o vinculou com a simplória imagem do “demônio”, e determinante, por conseguinte, para derrubá-la.

A interligação que Nietzsche pretende efetuar entre seus primeiros livros e o momento que tem no *Zarathustra* seu ponto inicial passa a ser agora o elemento primordial e insuspeito no desenvolvimento do texto. Digo isto na medida em que já o “preâmbulo” do primeiro dos *prefácios* cerca-se de considerações amplas e generalizantes, tais como a referência imediata a *O Nascimento da Tragédia* como a primeira obra na qual poderia ser percebido o referido elemento “comum e bem marcante” de todos os seus escritos até aquele momento.²⁶ Claro que Nietzsche não acreditava que todo esse processo de amadurecimento fora atingido por ele de forma “mágica”; que houvera sim um longo período de maturação, um longo percurso até que pudesse ver a obra definida (conforme descreve nesse texto) como uma escola de suspeita, de desprezo, de coragem e de temeridade; como quando chega a declarar que também ele, para um auto-esquecimento, um descanso de si, refugiou-se em venerações, inimizades, cientificidades, levandades ou estupidez, comprovando que influenciou-se, em vários momentos, pelo espírito de sua época.

A filosofia de Nietzsche carrega consigo um esforço teórico dos mais determinados: o de elaborar uma crítica contundente e radical às formas superiores da cultura ocidental, interpretadas como produto e superfície de reflexão do tipo histórico-cultural constitutivo do homem moderno.²⁷ O que Nietzsche pretende (independente da

²⁶ No momento em que redige esse primeiro texto, Nietzsche acabara de publicar *Para Além de Bem e Mal*; ao interligá-lo com *O Nascimento da Tragédia* garante a pressuposição de unidade que começa a esboçar como elemento característico de sua obra; essa é uma das formas de garantir, desde o início, a noção de uma “obra única”.

²⁷ Cf. Oswaldo Giacóia: *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1997, p. 103.

pertinência dessa vontade) é *criar* uma nova tábua de valores, algo inteiramente novo e decisivo, que mude os rumos do desenvolvimento espiritual do ocidente; pergunta se é possível perceber que conseqüências advêm dessa capacidade de *criação*, se podemos perceber o quanto de *solidão* é necessária para obter-se um diferencial de percepção em relação ao mundo, tal qual ele o distinguiu; um momento em que um só homem pode olhar para toda a humanidade munido de uma concepção que o distingue de todos os outros; de como é possível refugiar-se de si mesmo, criando um invólucro que permita parar, “auto esquecer-se”, para em um outro momento poder “auto restabelecer-se”. Nietzsche está falando de uma possibilidade de *ilusão* e *aparência* presente em toda sua obra, mesmo que em níveis diferenciados; ou seja, podemos entender que Nietzsche fala de uma possibilidade estética, o que significa, a esta altura em que escreve, “justificar” obras como *O Nascimento da Tragédia*, que tinha no viés estético sua principal sustentabilidade, e que passa a ser tomada por Nietzsche de forma totalmente integrada ao conjunto da obra, passando a não constituir mais um “problema”, embora, nesse momento, isso ainda ocorresse. As influências e vinculações principais deste primeiro livro (Wagner e Schopenhauer) estariam plenamente preservadas, até no que concernia aos equívocos.

Nietzsche revida as acusações que julgaram negativamente o que talvez pudesse ter sido seu equívoco, mostra-se contra os que porventura pudessem lhe atribuir o erro de não ter reconhecido devidamente Schopenhauer e Wagner²⁸ nos seus meandros e nas suas peculiaridades; se há uma volta nesses textos a esses dois nomes, essa volta se dá exatamente para marcar definitivamente seu afastamento deles, sua “independência” absoluta. Nietzsche mostra-se irônico ao afirmar que se poderia listar uma série de “do mesmo modo” para justificar seu afastamento ou compreensão de Schopenhauer, Wagner, os alemães e mesmo dos gregos, já que suas posições foram tomadas munidas

por necessidades que só a partir dele poderiam ser interpretadas:

(...) suposto, porém, que tudo isso fosse verdade e imputado a mim com bom fundamento, o que sabeis vós, o que poderíeis saber, do quanto há de ardil de autoconservação, do quanto há de razão e cuidado superior em um tal auto-engano – e de quanta falsidade eu ainda necessito para poder permitir-me sempre de novo o luxo de minha veracidade? (...) Basta, eu vivo ainda; e a vida não foi inventada pela moral: ela quer engano, ela vive de engano... mas não é que já recomeço e faço o que sempre fiz, eu velho imoralista e passarinho – e falo imoralmente, extramoralmente, “para além de bem e mal”? – (MAI/HHI prefácio § 1).²⁸

Em carta a Karl Fuchs, de 14 de dezembro de 1887 (portanto, entre os *prefácios* e o *Ecce Homo*) escreve: “(...) parece-me hoje uma excentricidade ter sido um wagneriano. Foi uma experiência extremamente perigosa. Agora sei que *não* morri por causa desta experiência, sei também que *sentido* ela teve para mim: foi a mais forte prova para meu caráter. Paulatinamente, o que é mais íntimo e profundo em nós acaba nos disciplinando e nos reconduzindo à unidade; aquela *paixão* para a qual, durante longo tempo, não dispúnhamos de um nome nos salva de toda digressão e dispersão, aquela *tarefa* da qual somos o missionário involuntário” (Cf. KSB, 8, 209-210).³⁰ No *Ecce Homo* pode-se perceber o significado mais amplo da crítica nietzscheana a Wagner: “(...) 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. (...) Foi

²⁸ Schopenhauer e Wagner, “temas” constantemente recorridos por Nietzsche, aparecem, aqui pela primeira vez.

²⁹ (...) gesetzt aber, dies Alles wäre wahr und mit gutem Grunde mir vorgerückt, was wisst ihr davon, was könntet ihr davon wissen, wie viel List der Selbst-Erhaltung, wie viel Vernunft und höhere Obhut in solchem Selbst-Betrüge enthalten ist, – und wie viel Falschheit mir noch noth thut, damit ich mir immer wieder den Luxus meiner Wahrhaftigkeit gestatten darf?... Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es will Täuschung, es lebt von der Täuschung... aber nicht wahr? da beginne ich bereits wieder und thue, was ich immer gethan habe, ich alter Immoralist und Vogelsteller – und rede unmoralisch, aussermoralisch, „jenseits von Gut und Böse“? – (KSA, 2, 14).

assim que ataquei Wagner, ou, mais precisamente, a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura” (...) (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 7).³¹

Pode-se facilmente precisar que embora Nietzsche esteja escrevendo novos *prefácios* às novas edições de suas principais obras, não é difícil de se notar que ele não tem a mesma intimidade com os livros que está *prefaciando*, como tinha quando os escreveu (no caso do texto que analisamos, 8 anos o separam da primeira edição); o motivo principal é justamente porque, o momento da “revisão”, no conjunto de sua produção intelectual, é o momento em que preocupações novas já se haviam posto, temas que a partir do *Zaratustra* constituem sua derradeira fase (a da *transvaloração dos valores*); este é o principal motivo pelo qual pode-se, a partir da leitura dos textos, remeter-se mais para obras posteriores ao *Zaratustra*, do que propriamente para as obras a que os *prefácios* remetem diretamente. Nietzsche está envolvido com o desenvolvimento e a afirmação de sua *transvaloração*, além da sua luta pessoal contra a doença, que cada dia lhe causava novos e graves problemas, culminando 3 anos depois no colapso, que interromperá definitivamente sua produção.

Pode-se perceber, no § 2 do *prefácio* a referência direta à *Humano, Demasiado Humano*, especificamente no que se refere aos *espíritos livres*,³² essa recorrência justifica-se, principalmente, em função da importância desse “tema” para a compreensão de seu projeto mais amplo. Teriam esses *espíritos* sido criados como forma

³⁰ Tradução de Maria Cristina Franco Ferraz. In: *Nietzsche, o bufão dos deuses*. RJ, Relume Dumará, 1994, p. 51.

³¹ Cf. Curt Paul Janz, *Biografia* (vol. 3), *Los diez años del filósofo errante*, Espanha, Alianza Editorial, 1985, p. 510, onde o biógrafo descreve o “caso Pohl”, que embora posterior ao texto do *prefácio* em questão, revela-se bastante elucidativo sobre as relações entre Nietzsche e Wagner. Tal fato, ocorrido no ano de 1888, imediatamente anterior à publicação do *Ecce Homo*, refere-se à resposta do wagneriano Richard Pohl a’ *O Caso Wagner*, onde, de forma simplista, interpreta a crítica de Nietzsche a Wagner, referindo-se a uma suposta frustração de Nietzsche por não ter atingido a maturidade musical do compositor do “Parsifal”, o que o teria feito escrever *O Caso Wagner* como demonstração de inveja; tal interpretação desconsidera a extensão da crítica nietzscheana ao idealismo e ao romantismo alemães, o que ocasionará essa resposta de Nietzsche no *Ecce Homo*.

³² Os *espíritos livres* constituem um dos “temas” dos *prefácios*, neste primeiro Nietzsche recorre a ele diversas vezes, desta feita sob um ponto de vista diverso de *Humano, Demasiado Humano*, conforme explicitado posteriormente.

de amainar a *solidão*³³ e aplacar as conseqüências da doença que o deixavam isolado e inativo? Os *espíritos livres* não existiam, porém:

*(...) daquela vez (...) eu precisava deles como companhia, para permanecer de bom trato em meio aos maus tratos... como bravos companheiros e fantasmas, com os quais se tagarela e ri quando se tem disposição para tagarelar e rir, e que se manda ao diabo quando se tornam enfadonhos (MAI/HHI prefácio § 2).*³⁴

Vê-se que os sentimentos descritos no § 2 dizem respeito a questões que, de forma alguma eram novas; *Humano, Demasiado Humano* havia sido publicado em 1878, portanto, 8 anos antes do texto em questão; Nietzsche descreve a sensação de abandono dos seus contemporâneos, doente e impotente diante de tudo que o cerca. A criação de seres livres traz consigo uma grande carga psicológica. O limite de qualquer possível renovação de sentimentos estava esgotado, os amigos, com exceção do círculo que lhe foi próximo a vida inteira (Peter Gast, Franz Overbeck, e alguns poucos menos famosos), não deviam significar muito para quem vivia no istmo entre a doença e alguns poucos momentos de saúde plena; fala de uma indenização pela falta de amigos. Vejamos como esse sentimento é descrito na autobiografia.

É no *Ecce Homo* que Nietzsche manifestará com mais ênfase as condições sob as quais estivera sujeito durante toda vida e principalmente no que diz respeito àqueles anos que antecederam o colapso de 1889; o texto permite ir fundo naquele que é o verdadeiro sentimento pelo qual o filósofo passara naqueles anos. Há uma verdadeira

³³ O tema da *solidão* aparece pela primeira vez.

³⁴ (...) ich hatte sie damals (...) zur Gesellschaft nöthig, um gute Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge... als tapfere Gessellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, – als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde (KSA, 2, 15).

descrição de época e de si mesmo, surge um homem perturbado pela possibilidade de ter que interromper sua produção. Nietzsche antecipa nos *prefácios* o teor autobiográfico desenvolvido no *Ecce Homo*,³⁵ principalmente no que diz respeito à definição e delimitação de si mesmo e de suas obras. Mas sob que condições se pode visualizar essa chamada “questão do corpo”, esse “cuidado de si”?³⁶ O que o projeto de *transvaloração* teria a ver com a debilidade física de seu autor?

– Todas as perturbações doentias do intelecto, mesmo aquele semi-entorpecimento que acompanha a febre, foram-me até hoje estranhas, coisas sobre cuja natureza e freqüência tive de me informar por via erudita. Meu sangue corre lentamente. Ninguém pôde jamais constatar febre em mim... Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de decadência... Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto lavor do instinto de decadência – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “transvaloração dos valores” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 1).³⁷

³⁵ Pode-se dizer que Nietzsche elaborou duas derradeiras autobiografias com teor filosófico-histórico: uma com os *prefácios* e outra com o *Ecce Homo*; diga-se, entretanto, que desde a adolescência já escrevia “autobiografias”, como, por exemplo, o texto “Da minha vida”, redigido aos 14 anos, mesmo ano em que foi admitido no prestigioso colégio de Pforta (Cf. sumário cronológico publicado na edição brasileira mais recente do *Ecce Homo*, trad. Paulo Cesar de Souza, Cia. das Letras, 1995). Cabe afirmar que essa preocupação biográfica foi, principalmente no *Ecce Homo*, uma preocupação com o entendimento que, penso eu, Nietzsche desejava assegurar, desde sempre, a seu respeito; este é o principal motivo pelo qual eu me utilizo constantemente da autobiografia.

³⁶ Utilizo livremente um conceito de Michel Foucault, desenvolvido no vol. 3 da *História da Sexualidade: O cuidado de si*, RJ., Graal, 1985, não para correlacionar minhas investigações com as dele, mas pelo fato de que, de formas diversas, esse “cuidado de si” nietzscheano assemelha-se enormemente com as descrições feitas por Foucault quando analisa, na referida obra, o séc II de nossa era: “Mas que os filósofos recomendem cuidar-se de si não quer dizer que esse zelo esteja reservado para aqueles que escolhem uma vida semelhante a deles (...). É um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida” (p. 53). Certamente não há mera coincidência nessa aproximação, bastando considerar as intensas influências que Nietzsche exerceu sobre Foucault, apenas não se trata aqui de aprofundar tais similitudes. Sobre isso, cf. o capítulo “A cultura de si”, de onde extraí esse fragmento.

³⁷ – Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte. Mein Blut läuft langsam. Niemand hat je mir Fieber constatieren können...Eine lange, allzulange

E que separações poderíamos fazer entre doença e saúde ou entre loucura e sanidade em Nietzsche? Ele vivencia de forma plena lados verdadeiramente terríveis dessa dupla condição. A doença torna-se impulso de auto-restabelecimento; Nietzsche, isolado e sem perspectivas médicas,³⁸ teria desenvolvido um “estimulante” como forma de reação a um processo irreversível; a vontade de vida, ou de produção de vida, te-lo-ia feito lutar por sua própria restituição; teria Nietzsche nesse momento se aproximado demais do sentimento cristão? Essa provocativa questão certamente tem grande relevância, embora, talvez não haja como justificá-la de um modo simples.

Nietzsche era um grande conhecedor do cristianismo, seja por seus estudos quando a influência de seu pai (e, portanto, da ética protestante) ainda era muito intensa sobre sua formação, seja por seu peculiar interesse posterior por esse que é um dos pontos de sustentação da moral no ocidente, justamente contra o qual ele tanto investiu; apenas por isso já se poderia ter um quadro preciso do nível de aproximação de Nietzsche com o tema. Porém, nesse caso em que declarações significativas foram feitas em sua autobiografia, abre-se uma grande lacuna em relação a um tema tão polêmico; o autor d’*O Anticristo* manifesta opiniões que, naturalmente, podem ser encaixadas, ou mais ainda, taxadas como manifestamente “cristãs”, tais como suas declarações sobre o fato de não se permitir uma filosofia “da pobreza e do desânimo” quando estava mais

Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung. — sie bedeutet leider auch zugleich Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*... Von der Krankenoptik aus nach gesünderen Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des reichen Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des *Décadence*-Instinkts — das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister. Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist (KSA, 6, 265).

³⁸ O diagnóstico médico da época atestou no período do colapso uma: “paralisia progressiva de origem sífilítica. A infecção teria ocorrido numa visita a um bordel, quando estudante. (A medicina da época não nos permite, atualmente, certeza absoluta quanto ao diagnóstico. Há um alto grau de probabilidade, sobretudo porque a história de seus tormentos, de 1871 até a derrocada final, condiz com o que se sabe da doença. O que não exclui a possibilidade da ação conjunta de outras doenças)” (fonte: Paulo César de Souza, biografia publicada junto à edição brasileira de *Ecce Homo*, Cia das Letras, 1995).

gravemente enfermo.³⁹ Minha hipótese contém apenas uma impressão do que penso ter sido o sentimento e a própria intenção do filósofo à época: não creio ser inconciliáveis um tal sentimento (cristão)⁴⁰ e o próprio sentimento de Nietzsche ao escrever as considerações supracitadas, representantes do que ele pensava e sentia nos momentos mais sofríveis; ele deu razões em seu *Ecce Homo*, em vários momentos, para que se pensasse nessa aproximação; o “velho” Nietzsche não jogaria com essa possibilidade, se não quisesse que ela fosse perceptível; que mais uma vez, e agora em sua autobiografia, ele nos legasse uma enorme questão, que fala muito de seu caráter polemizador. Entendo que Nietzsche está ratificando uma idéia que será aprofundada no seu *Anticristo*, a de que é o cristianismo histórico o centro de suas críticas, enquanto depositário da moral da *Décadence*, e não o sentimento do Redentor. Por mais “temerária” que seja, essa aproximação é real; Nietzsche sentia-se bem com a possibilidade de uma filosofia “afirmativa”,⁴¹ mesmo que ela tivesse que ser velada pelos efeitos de sua doença; entretanto, não se trata aqui, absolutamente, de propor uma vinculação entre Nietzsche e o cristianismo, o que interessa é o modo pelo qual ele diz ter feito desse período, de maior manifestação dos males de saúde, seu único período “positivo”, ou por suas próprias palavras: “(...) foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo (...)” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 2).

Essas palavras poderiam soar estranhas para quem conhece o Nietzsche “perverso” e “destruidor”, mas, sem dúvida não é com esse teor que fala, em sua

³⁹ Aqui não se trata de afirmar que ser cristão é ser, necessariamente, otimista (principalmente para Nietzsche), trata-se de distinguir o uso da noção de pessimismo, ressaltando que Nietzsche o utiliza, nesse momento, numa acepção schopenhauriana.

⁴⁰ Entendamos antes de mais nada que, esse sentimento a que me refiro, diz respeito ao que Nietzsche entendia como verdadeiramente “valeroso”, seu caso mais extremo, o comportamento do próprio Redentor (Cf. sobre isso, *O Anticristo*).

⁴¹ Aqui, novamente, não se deve pensar em uma filosofia “afirmativa” como sinônimo de uma filosofia “otimista”. O “afirmativo” não exclui o “pessimista”, mas o reinterpreta sob outra perspectiva, a da *vontade de poder*, daí o

própria descrição, com um tom que chega a quase exclamar sua satisfação desmedida pela existência. E é esse tom, parece-me, que Nietzsche quer fazer ouvir; ele expressa isso de forma a não deixar dúvidas quanto a esse gosto pela própria vida; constitui o que poderíamos chamar de uma demonstração consciente de sua passagem por estados intensamente depressivos, mas que não o impediram de dar prosseguimento a seus trabalhos e que o fizeram, apesar de tudo, expor-se sem limites, lutando contra o que seria poucos anos depois seu irreversível final. Isto posto, pode-se passar ao § 3:

Pode-se supor que um espírito, em que o tipo “espírito livre”⁴² deva tornar-se alguma vez maduro e doce até a perfeição, teve seu acontecimento decisivo em um grande livramento e, por isso mesmo, que era antes um espírito ainda mais prisioneiro e parecia acorrentado para sempre a seu canto e pilar. O que liga mais firmemente? Que malhas são quase impossíveis de rasgar? (HDH1 § 3).⁴³

Tal sensação tem um paralelo anterior na obra de Nietzsche, não por acaso em *Assim Falou Zaratustra* (“Das três transformações”), cabe transcrevê-lo ilustrativamente:

(...) em leão se transforma aqui o espírito, quer conquistar sua liberdade como se conquista uma presa e ser senhor do seu próprio deserto.

Aqui busca seu último senhor, quer converter-se em inimigo dele e de seu último deus, com o grande dragão quer brigar para conseguir a vitória.

pessimismo “dionisíaco”.

⁴² A noção de *espírito livre* aparece pela primeira vez.

⁴³ Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus “freier Geist” einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer grossen Loslösung gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreissbar? (KSA, 2, 15).

Quem é o grande dragão a que o espírito não quer seguir chamando senhor nem deus? "Tu deves" se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão disse "eu quero".

"Tu deves" o barra o passo, brilha como o ouro, é um animal escamoso e em cada uma de suas escamas brilha aureamente "Tu deves!"

Valores milenares brilham nessas escamas e o mais poderoso de todos os dragões fala assim: "todos os valores das coisas – brilham em mim".

"Todos os valores tem sido já criados e eu sou – todos os valores criados. Na verdade não deve seguir havendo nenhum "Eu quero!" Assim fala o dragão.

Irmãos meus, para que se precisa que haja o leão e o espírito? Por que não basta a besta de carga, que renuncia a tudo e é respeitosa?

Criar valores novos – tampouco o leão é ainda capaz de fazê-lo: mas, criar-se liberdade para um novo criar – isso sim é capaz de fazer o poder do leão. (Za/ZA, "Das três transformações").⁴⁴

Aqui tem-se uma descrição absolutamente similar à narrativa iniciada no § 3, momento de grande relevância, que diz respeito à descrição da "chegada" dos *espíritos livres* e o anúncio do *grande livramento*.⁴⁵ Onde os homens poderiam livrar-se daquilo que os aprisionava:

⁴⁴ (...) zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste. Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.

Welcher ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? „Du sollst“ heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will“.

„Du sollst“ liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier, und auf jeder Schuppe glänzt golden „Du sollst!“ Tausendjährige Werthe glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen „aller Werth der Dinge – der glänzt an mir“.

„Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffens Werth – das bin ich. Wahrlich, es soll kein „ich will“ mehr geben!“ Also spricht der Drache.

Meine Brüder, wozu bedarf es des Löwen im Geiste? Was Genügt nicht das lastbare Thier, das entsagt und ehrfürchtig ist?

Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen (KSA, 4, 30).

⁴⁵ Além da recorrência ao tema dos *espíritos livres*, Nietzsche introduz a idéia do *grande livramento*.

Em homens de uma espécie alta e seleta serão os deveres: aquela veneração, que é própria da juventude, aquela reserva e delicadeza diante de tudo o que foi venerado e digno desde sempre, aquela gratidão pelo chão do qual cresceram, pela mão que os conduziu, pelo santuário onde aprenderam a rezar (...) (MAI/HHI prefácio § 3).⁴⁶

Neste parágrafo pode-se perceber uma *inversão* (*Umkehrung*). Após declarar que ele mesmo estivera preso às malhas da moral, da ciência e da religião, inicia a descrição do *grande livramento* como se falasse de um outro personagem que não ele próprio. O que está sendo descrito, suponho, é o seu *livramento*, fala que “em uma espécie alta e seleta” onde a malha dos deveres seria difícil de rasgar, haveria uma veneração “própria da juventude”; aparentemente tais características se encaixam em sua própria descrição, conforme ele próprio fez questão de salientar no § 1, pois, também estivera preso a tais malhas.

O fato é que Nietzsche faz referência a questões morais que ainda estão no nosso campo temporal, tais como a educação moral da qual somos produtos diretos, o vínculo religioso familiar, enfim, tudo o que constitui o espírito do homem ocidental de um modo geral. Seria natural se disséssemos que nunca pôde ser possível o verdadeiro *livramento* que Nietzsche previra em âmbito geral e que, portanto, seu projeto de “renovação do ocidente” estaria, por antecipação, inutilizado.

Para Nietzsche, nem todos os homens estariam presos a essas malhas, de forma a que não pudessem nunca se libertar. Em Nietzsche o momento do *grande livramento* é um momento possível, porém, individual, embora exista, me parece, a necessidade de ampliação dessa liberdade. A sensação que cada um teria, equívale ao que Nietzsche

⁴⁶ Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligthum, wo sie anbeten lernten... (KSA, 2, 16).

descreve como um “tremor de terra”, um momento em que os homens seriam arrancados de suas prisões invisíveis, e nem sequer teriam o entendimento pleno do que estivesse acontecendo, seriam forçados a seguir na direção do novo, a partir num rumo cego, absolutamente livre, pronto a descobrir o que quer que fosse, seduzidos por tudo o que lhes permitisse chegar onde nunca puderam estar. Se tantas figuras subjetivas podem parecer um mero invólucro poético e retórico, pode-se afirmar que o que soa nesse momento, quando Nietzsche tem a plena necessidade de reafirmar-se, determinando suas teorias e seus leitores, é a voz de um pensador que não pode ser tomado como singularmente pessimista.

Se a *doença* foi a causadora de tamanha vontade de afirmação e positividade (como demonstrei pela via do *Ecce Homo*), então somos forçados a admitir que ela não pode ser desconsiderada como mero elemento de distúrbio, mas como uma força a mais utilizada por Nietzsche como forma de, principalmente, afirmar a necessidade da vida em toda sua extensão. Certamente isso não soa “comum” quando se está falando de Nietzsche, no entanto, o que defendo é que justamente aqui reside um grande equívoco. A desconstrução proposta por Nietzsche traveste uma vontade irrevogável não só de superar os valores do ocidente, mas de fundar uma nova idéia de homem.

Nietzsche sabia que nem todos os homens estavam ligados de forma tão estreita com seus valores a tal ponto que não conseguirem livrar-se deles. Seria simplista considerar como fracassado o projeto de uma *transvaloração dos valores*, sendo necessária uma compreensão muito mais ampla do que pode significar esse projeto em toda sua extensão (Cf. epílogo).

O momento do *grande livramento* resultaria numa grande sensação de vitória para o homem; no entanto, acompanhada de um estranhamento em relação ao que ele mesmo pudesse conseguir, já que imediatamente após a conquista, ele se veria inseguro em relação à esta primeira “vontade livre” de auto-afirmação; sua saída de um terreno absolutamente “confortável”, justamente o terreno a que ele durante muito tempo viu-

se integrado e isento de questionamentos. Suas novas perguntas demonstram o quanto de cepticismo ele pôde gerar em relação a tudo que até então venerava:⁴⁷

*“Não se pode desvirar todos os valores? E bom é talvez mau? E Deus apenas uma invenção do diabo? É talvez tudo, no último fundo, falso? E se somos enganados, não somos por isso mesmo também enganadores? Não temos de ser também enganadores?” – tais pensamentos o conduzem e seduzem, cada vez mais adiante, cada vez mais além (MAI/HHI prefácio § 3).*⁴⁸

Nietzsche não deixa dúvidas quanto à carga de influência que seu estado de saúde exerce nesse momento de sua vida. O término do § 3 “parece” não dizer mais respeito ao efêmero “personagem” construído anteriormente, o que passaria por todo o longo processo de *livramento*; a pergunta, ao final, (“mas quem sabe, hoje, o que é *solidão*?”) soa clara: era Nietzsche o grande solitário; liberando-se de seus deveres, escolhendo viver isolado, constantemente tendo apenas a si próprio como parâmetro para suas próprias reflexões. O percurso que conduz até a total autonomia moral do indivíduo representa a grande chegada ao *livramento*, e a condição imposta pela argumentação nietzscheana é o quase total isolamento. Resta saber se Nietzsche definiu isso como critério ou foi obrigado, pelas condições de sua própria vida, a retirar-se à solidão, e ainda assim não ter a garantia de que chegara ao limite.

⁴⁷ Cf. o § 3 do *prefácio* na versão integral, onde Nietzsche descreve todo o percurso do *grande livramento*. Na verdade este *prefácio* é, todo ele, uma bela e intensa narrativa. Afirmou em carta a Overbeck ao se referir aos *prefácios*: “são talvez a melhor prosa que escrevi até agora” (Cf. sumário cronológico publicado na edição brasileira mais recente do *Ecce Homo*, trad. Paulo Cesar de Souza, Cia. das Letras, 1995).

⁴⁸ „Kann man nicht alle Werthe umdrehn? Und ist Gut vielleicht Böse? Und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? m ü s s e n wir nicht auch Betrüger sein?“ – solche Gedanken führen und verführen ihn, immer weiter fort, immer weiter ab (KSA, 2, 17).

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de ensaio, o caminho ainda é longo até aquela descomunal segurança e saúde⁴⁹ transbordante, que não pode prescindir nem mesmo da doença, como meio e anzol do conhecimento, até aquela madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite os caminhos para muitos e opostos modos de pensar (...) (MAI/HHI prefácio § 4).⁵⁰

Poderia, novamente, me referir ao capítulo *Por que sou tão inteligente (Ecce Homo)*, texto que, apesar de não corresponder à curiosa indagação de seu título, interessa grandemente por outras valiosas declarações, referentes ao que chamei, anteriormente, de “cuidado de si”. Nietzsche descreve neste capítulo, de forma muito curiosa, seus procedimentos e hábitos cotidianos; minuciosa, e só aparentemente mal colocada, a descrição de seu dia-a-dia (nesse caso) tem, necessariamente, um sentido oculto que é preciso buscar. Depois de uma demonstração exaltada de sua crítica às noções metafísicas do cristianismo, onde Nietzsche de forma apenas, digamos, levemente “obrigatória”, rechaça noções imperativas para a religião cristã,

(...) “Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação”, “além”, puras noções, às quais não dediquei atenção nenhuma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse infantil bastante para isso.⁵¹ – Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto (...). Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para com nós pensadores –, no fundo até mesmo uma grosseira proibição para nós (...) (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 1).⁵²

⁴⁹ Nietzsche cita pela primeira vez o tema da *saúde*.

⁵⁰ Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entrathen mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntniss, bis zu jener r e i f e n Freiheit des Geistes, welche ebenso sehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt (...) (KSA, 2, 17).

⁵¹ Na verdade Nietzsche aos 17 anos elaborou um texto chamado *Fado e História*, que é considerado como seu primeiro trabalho propriamente filosófico e contém, obviamente, seus primeiros ataques aos elementos doutrinários da religião de um modo geral. O texto foi “apresentado” à pequena sociedade litero-musical “germânia”, fundada

chega ao que considera como uma questão de que depende mais a “salvação da humanidade” (entre aspas no original), a *alimentação*. Estaria o velho Nietzsche elocubrando ou mesmo divagando sobre temas “absurdos”? Inicialmente, a culpa pela má constituição de sua “cultura” alimentícia resvala na própria Alemanha, é a cultura alemã e seu “idealismo” culpada por se perder as realidades de vista, para correr atrás de objetivos inteiramente problemáticos, a busca alemã pela adequação entre o ‘clássico’ e o ‘ser alemão’ seria para Nietzsche uma empresa por si só condenada ao fracasso.

As preocupações de Nietzsche dizem respeito à má conduta alimentar, e isso se justifica na medida em que seu desejo é descrever-se em minúcias. Claro que o texto soa quase cômico, afinal ouvir Nietzsche comentar a cozinha alemã em sua autobiografia já é por si só incomum para um livro dessa natureza. Consideramos essa preocupação como uma forma encontrada por ele de expor questões que escapem dos “grandes temas”, que possam mostrar o homem Nietzsche em sua singularidade, em seu cotidiano, em seus hábitos mais simples:

Bebidas alcoólicas me são prejudiciais; um copo de vinho ou cerveja por dia basta perfeitamente para tornar a vida um “vale de lágrimas” para mim (...). Crer que o vinho alegra: para isso teria de ser cristão, isto é, crer no que para mim justamente é absurdo (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 1).⁵³

por ele e por dois amigos (Cf. edição da *Genealogia da Moral*, editora Brasiliense, trad. de Paulo César de Souza, p.199).

⁵² (...) „Gott“, „Unsterblichkeit“, „Erlösung“, „Jenseits“ lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht, – ich war vielleicht nie kindlich genug dazu? – Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebniss, noch weniger als Ereigniss: er versteht sich bei mir aus Instinkt (...) Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker –, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes **V e r b o t** an uns (...) (KSA, 6, 278).

⁵³ Alkolika sind mir nachtheilig; ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein „Jammerthal“ zu machen (...) Zu glauben, dass der Wein **e r h e i t e r t**, dazu müsste ich Christ sein, will sagen glauben, was gerade für mich eine Absurdität ist (KSA, 6, 280).

Entendo que esse “cuidado de si” tem a ver justamente com um retorno de Nietzsche ao período em que ele estivera mais solitário; ele descreve, com certa minúcia, seu regime alimentar (§ 1), sua predileção pelo chá “pouco e vigoroso” ao amanhecer e pelo “chocolate espesso sem gordura” para os dias de clima “irritante”, enfim, hábitos perfeitamente, diríamos hoje, salutareis; comenta ainda a importância do lugar e do clima (§ 2) para o bem viver; ponto de extrema importância, para ele, é justamente o da espécie de distração (§ 3 a 7); a “casuística do egoísmo” (§ 8 e 9); e por fim, reitera a importância das “coisas pequenas” (§ 10). Uma bela ilustração desta preferência cultural, pode ser percebido no trecho onde revela uma de suas principais referências à época:

Os poucos casos de alta cultura com que deparei na Alemanha eram de procedência francesa, acima de tudo Frau Cosima Wagner, de longe a primeira voz em questões de gosto que jamais ouvi (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 3).⁵⁴

Fundamental é compreender o quanto essa preocupação com o corpo, com os hábitos, tem a ver com o entendimento da razão e do espírito para Nietzsche; suas preocupações querem nos fazer perceber que de várias formas a decadência do homem podem se desenvolver a partir de comportamentos “pouco saudáveis”; da saúde como complemento de uma vida que se pretende elevada. O que, entretanto, permeia todas essas descrições, é o pano de fundo sob o qual esconde-se a verdadeira intenção de Nietzsche: a crítica e a inversão (*Umkehrung*) do idealismo alemão, operada de forma

⁵⁴ Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor Allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe (KSA, 6, 285).

quase metódica aqui; o idealismo, para Nietzsche, constitui-se num emaranhado inútil de preocupações, os chamados “grandes temas”. Nietzsche está formulando tal inversão ao enunciar a grandeza dessa volta às coisas próximas do homem, para seus hábitos, maneiras e alimentação. Aqui o verdadeiro pano de fundo está obscurecido por questões que só aparentemente são simples – essas que dizem respeito à alimentação, clima e hábitos; o que está por trás aqui é a noção de grande razão.

Os textos de Nietzsche parecem distantes de uma perspectiva econômica, principalmente em relação às modificações por que passava a Europa depois do advento da “revolução industrial”. Certamente Nietzsche parece pouco “sociólogo” em suas obras centrais, há poucas observações diretas acerca de suas impressões sobre o quadro sócio-econômico que se desenha no final do séc. XIX e de suas influências sobre a sociedade alemã. Aqui reside um equívoco! Nietzsche tinha a idéia exata do significado da “modernidade” para a Alemanha da época. Sua preocupação com o corpo incide sobre elementos que são produto direto desse progresso por que passava a Europa; quando menciona o desejo de afastamento para um *lugar* que lhe proporcionasse uma vida melhor, não estaria o filósofo munindo seus leitores de um antídoto contra as novas condições que os centros urbanos já deixavam entrever? Mesmo em estado “embrionário” não seria um grande problema para Nietzsche conceber e aceitar que o centro das necessidades dos homens se deslocasse de uma vida saudável para um consumo desenfreado de bens que nada tinham de salutar, e que, ao contrário, tornariam a sociedade cada vez mais doente? Não é uma preocupação de Nietzsche situar esses problemas como focos de desestruturação cultural e individual? Não estaria Nietzsche visualizando problemas do séc. XX?

A descrição minuciosa de seus atos, justamente num texto que tem como centro a idéia de auto-esclarecimento, constitui o modo pelo qual Nietzsche revela “seu” caminho para o *grande livramento*. Os elementos que se misturam nessas observações são completamente justificáveis: o homem deveria, como parte de seu *livramento*, se

desintoxicar, elevar-se a uma condição humana plenamente sã.

O capítulo que ora analiso (seja na passagem pela crítica cristã, ou pela descrição de seus hábitos mais íntimos) guarda surpresas. Sabe-se (e já mencionamos isso anteriormente) que os *prefácios* trazem um elemento bem determinado: sua necessidade de marcar definitivamente seu afastamento de Wagner. Entretanto, no § 5 deste mesmo capítulo de *Ecce Homo*, Nietzsche é capaz de declarações de extrema agudeza e, por outro lado, impressionantemente ternas. Surge um Nietzsche “grato” a Wagner. Considerando que falamos de 1888, 2 anos depois da escrita dos *prefácios*, isso tem extrema significação:

Agora que falo das distrações de minha vida, preciso expressar uma palavra de gratidão pelo que mais profunda e cordialmente nela me entretive. Que foi sem dúvida o trato íntimo com Richard Wagner. Faço pouco do resto de minhas relações; por preço algum estaria disposto a me desfazer dos dias em Tribschen, dias de confiança, de jovialidade, de casos sublimes – de momentos profundos (...) Não sei das vivências de outros com Wagner: por nosso céu não passou jamais uma nuvem (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 5).⁵⁵

Seus comentários referem-se a uma Alemanha que poderia ser demolida com a força conjunta dele e de Wagner, antes que este começasse a fazer parte do “espírito alemão”; depois de longos e demolidores comentários, Nietzsche parece respeitar Wagner de uma forma quase alheia, como se permitisse a ele o afastamento de seus ideais, liberando-o do compromisso de renovador da cultura ou, pelo menos,

⁵⁵ Hier, wo ich von den Erholungen meines Lebens rede, habe ich ein Wort nöthig, um meine Dankbarkeit für das auszudrücken, was mich in ihm bei weitem am Tiefsten und Herzlichsten erholt hat. Dies ist ohne allen Zweifel der intimere Verkehr mit Richard Wagner gewesen. Ich lasse den Rest meiner menschlichen Beziehungen billig; ich möchte um keinen Preis die Tage von Tribschen aus meinem Leben weggeben, Tage des Vertrauens, der Heiterkeit, der sublimen Zufälle – der t i e f e n Augenblicke... Ich weiss nicht, was Andre mit Wagner erlebt haben: über

lamentando de modo complacente, e a esta altura completamente indiferente, as escolhas do compositor:

Sendo, em meus instintos mais profundos, alheio a tudo que seja alemão, de tal modo que a simples proximidade de um alemão retarda-me a digestão, o primeiro contato com Wagner foi também o primeiro instante de minha vida em que respirei: eu o senti, eu o venerei como o exterior, como o oposto, o protesto encarnado contra todas as "virtudes alemãs"(...) para mim é indiferente que ele hoje use outras cores, que se vista de escarlate e ponha uniforme de hussardo (...) (EH/EH, "Por que sou tão inteligente", § 5).⁵⁶

Ao mesmo tempo Wagner "reaparece" revestido de uma importância só vista n' *O Nascimento da Tragédia*, apesar de não haver uma retomada da 'devoção' anterior, há um Nietzsche amadurecido, capaz de agredir, novamente, sem piedade, o já falecido Wagner: "(...) O que nunca perdoei a Wagner? O haver condescendido com os alemães – o haver-se tornado alemão do Reich (...) Onde reina, a Alemanha corrompe a cultura". (EH/EH, "Por que sou tão inteligente", § 5), e, por outro lado, o Nietzsche "discípulo":

unsern Himmel ist nie eine Wolke hinweggegangen (KSA, 6, 288).

⁵⁶ So wie ich bin, in meinen tiefsten Instinkten Allem, was deutsch ist, fremd, so dass schon die Nähe eines Deutschen meine Verdauung verzögert, war die erste Berührung mit Wagner auch das erste Aufathmen in meinem Leben: ich empfand, ich verehrte ihn als *A u s l a n d*, als Gegensatz, als leibhaften Protest gegen alle „deutschen Tugenden“ ...Es ist mir vollkommen gleichgültig, ob er heute in andren Farben spielt, ob er sich in Scharlach kleidet und Husaren-Uniform anzieht... (KSA, 6, 288).

Tudo somado, eu não teria suportado minha juventude sem a música wagneriana. Pois eu estava condenado aos alemães. Quem quer livrar-se de uma pressão intolerável necessita de haxixe. Pois bem, eu necessitava de Wagner. Wagner é o contraveneno para tudo alemão par excellence – ainda veneno, não discuto (...) A partir do instante em que houve uma partitura para piano do Tristão (...) eu fui wagneriano (...) Ele descansou dela com os Mestres Cantores e o Anel. Tornar-se mais sadio – isto é um passo atrás em uma natureza como Wagner (...) (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 6).⁵⁷

A recorrência a tantas passagens do *Ecce Homo* se justifica: se minha questão principal nesse momento é saber como se interligam esse texto com os sentimentos descritos por Nietzsche no *prefácio* em questão, e de como é possível interpenetrar a efêmera descrição do texto com o homem ‘em pessoa’ da autobiografia, então este é o caminho exato, pois é impossível desvincular as duas posições; há no *prefácio* um teor autobiográfico nítido, temos Nietzsche definindo a si e a seus leitores-seguidores, aqueles que possam aspirar ao *grande livramento*. Pode-se dizer que no *Ecce Homo* surge um Nietzsche “inteiro”; não há possibilidade de desvincular os *prefácios* do *Ecce Homo*, ambos partem de uma mesma necessidade: descrever seu autor e sua obra. Nietzsche lança uma luz bastante elucidativa, quando delimita a necessidade de tanta minúcia e detalhamento:

⁵⁷ Alles erwogen, hätte ich meine Jugend nicht ausgehalten ohne Wagnerische Musik. Denn ich war verurtheilt zu Deutschen. Wenn man von einem unerträglichen Druck loskommen will, so hat man Haschisch nöthig. Wohlán, ich hatte Wagner nöthig. Wagner ist das Gegengift gegen alles Deutsche par excellence, – Gift, ich bestreite es nicht (...) Von dem Augenblick an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab..., war ich Wagnerianer (...) er erholte sich von ihm mit den Meistersingern und dem Ring. Gesünder werden – das ist ein Rückschritt bei einer Natur wie Wagner (...) (KSA, 6, 289).

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de auto-conservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de autodefesa. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade (...) (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 8).⁵⁸

Há uma “teoria de auto-conservação” em Nietzsche, uma forma de auto-isolamento radical, que está na base do seu projeto mais amplo. Desse isolamento, possivelmente, pode ter-se radicado a idéia de uma “necessária” solidão, pressuposto para seu processo de *livramento*. Era preciso desenvolver uma forma de vida que fosse minimamente adequada. Que possa parecer demasiado simplório tal comportamento, principalmente quando se trata de questões tão significativas, a isto Nietzsche opõe a seguinte formulação:

Perguntarão porque relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isto prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a reaprender (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 10).⁵⁹

De forma extremamente clara Nietzsche apresenta seu cotidiano como parte de seu

⁵⁸ In Alledem – in der Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung – gebietet ein Instinkt der Selbsterhaltung, der sich als Instinkt der Selbstvertheidigung am unzweideutigsten ausspricht. Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen – erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist (...) (KSA, 6, 291).

⁵⁹ Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muss man anfangen,

projeto de *livramento* e ainda como constitutivo de seu maior empenho:

Para a tarefa de uma transvaloração dos valores eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir... a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada "conciliar"; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos – esta foi a pré-condição. A longa e secreta lavra e arte de meu instinto (EH/EH, "Por que sou tão inteligente", § 9).⁶⁰

Eis o quadro que Nietzsche constrói até o término do segundo capítulo do *Ecce Homo*. Com este texto, ele permite desvelar suas mais tênues sensações de isolamento, solidão, rejeição e ao mesmo tempo fornecer o antídoto, através da sua autodefesa e da forma singular de manter-se só. Nietzsche compõe uma teia sólida onde, dos simples atos ao complexo estado de desprendimento moral, podemos delimitar suas mais profundas aspirações. Nietzsche está configurando, nesse momento, praticamente o cerne de todo seu projeto de *transvaloração dos valores*. Desse mergulho de Nietzsche em si mesmo, nasce a mais profunda possibilidade de um esvaziamento dos modos culturais ocidentais, que edificadas sobre princípios falsos, escondem, na verdade, valores morais utópicos em sua essência. A maior necessidade, nesse momento, é considerar o quanto do próprio Nietzsche há em tal projeto, como foi possível para ele constituir uma ampla gama de descrições a respeito de si mesmo, fazendo delas uma metodologia a partir da qual fosse possível constituir um novo tipo homem; nada há de meramente ilustrativo nas considerações de Nietzsche, o cuidado com o corpo diz

umzulernen (KSA, 6, 295).

⁶⁰ Zur Aufgabe einer Umwerthung der Werthe waren vielleicht mehr Vermögen nöthig, als je in einem Einzelnen bei einander gewohnt haben, vor Allem auch Gegensätze von Vermögen, ohne dass diese sich stören, zerstören durften... die Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden; Nichts vermischen, Nichts „versöhnen“; eine ungeheure Vielfalt, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist – dies war die Vorbedingung, die lange geheime

respeito a um dos elementos mais fundamentais do seu projeto.

Retomando o eixo de interpretação do *prefácio* em questão, depois de termos reconstruído em grande parte a auto-descrição que Nietzsche fez de si, chegamos ao liame que interliga e dá continuidade ao procedimento descritivo que se constrói no seu interior.

A prerrogativa do isolamento é fundamental em se tratando da vontade de constituição de um *espírito livre*, temos a noção precisa do significado e da importância dessa “saída do mundo” dentro da argumentação nietzscheana. Daí em diante resta demonstrar como a maturidade do espírito significa, ao mesmo tempo, a liberdade do ensaio, a aventura como modo de expansão do conhecimento, apenas possível a quem se desprenda inteiramente de seu passado vicioso. O caminho não é curto, sendo necessário de um longo percurso até o desligamento das teias morais que o aprisionam. Esse último estado compreenderia à possibilidade de uma direção “para muitos e opostos modos de pensar”, capazes de determinar seus destinos a contento.

(...) até aquela madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite os caminhos para muitos e opostos modos de pensar (...). Nesse meio tempo pode haver longos anos de convalescença, anos cheios de mudanças multicores, dolorosamente feiticeiras, dominadas e conduzidas pela rédea por uma tenaz vontade de saúde, que muitas vezes já ousa vestir-se e travestir-se de saúde (MAI/HHI prefácio § 4).⁶¹

Do mesmo modo como Nietzsche exige de seus leitores lentidão e paciência no

Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts (KSA, 6, 294).

⁶¹ (...) bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebensosehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzen ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt (...) Dazwischen mögen lange Jahre der Genesung liegen, Jahre voll-vielfarbiger schmerzlich-zauberhafter Wandlungen, beherrscht und am Zügel geführt durch einen zähen Willen zur Gesundheit, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden

trato com seus livros, deixa perceber que não há limite mínimo no qual se possa determinar o tempo necessário ao *grande livramento* e que, não raras vezes, nos apressamos em achar que já possuímos as condições da grande saúde do espírito, quando ainda não a temos. Estará o homem, na verdade, em transição para a liberdade, momentaneamente dotado de um sentimento que não lhe é conhecido, um estado de alma equivalente ao que Nietzsche analogamente descreve como uma “liberdade de pássaro”, onde “curiosidade e delicado desprezo” se ligam. Nesse momento estaria o homem livrando-se de laços que até então lhe custaram caro demais, a partir já desse estado intermediário:

Vive-se, não mais nas cadeias de amor e ódio, sem sim, sem não, voluntariamente perto, voluntariamente longe, e de preferência esquivando-se, desviando-se, esvoaçando para longe, outra vez além, outra vez voando para o alto (...) é-se agora o reverso daqueles que se afligem com coisas que não lhe dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito doravante somente coisas — e quantas coisas! — que não mais o afligem (...) (MAI/HHI prefácio § 4).⁶²

O homem pode sentir novamente, mesmo que ainda em forma de crisálida, o ar da própria essência da vida, isentando-se gradativamente de sua constante sensação de pecador. Seu olhar passa a contemplar o mundo como se o visse pela primeira vez, como se agora fosse possível desvelar a face falaciosa que sua visão turva lhe mostrava. Quão mudada está sua visão já nesse meio tempo que o separa do momento finito em que sua mente estará livre definitivamente e que ele poderá dizer: sou agora um espírito

wagt (KSA, 2, 17).

⁶² Man lebt, nicht mehr in den Fesseln von Liebe und Hass, ohne Ja, ohne Nein, freiwillig nahe, freiwillig ferne, am liebsten entschlüpfend, ausweichend, fortflatternd, wieder weg, wieder empor fliegend... und man ward zum Gegenstück Derer, welche sich um Dinge bekümmern, die sie nichts angehn. In der That, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an — und wie viele Dinge! — welche ihn nicht mehr b e k ü m m e r n. (KSA, 2, 18).

livre. Sua capacidade aumentará tanto e em uma tal proporção, que ele pode considerar que há um (re)conhecer-se, descobrir que de si mesmo estivera por um longo tempo estranho e alheio. O ver-se novamente traz a sensação de autodescobrimento, possibilitando até surpreender-se consigo mesmo, vendo coisas que lhe eram 'proibidas'. A imagem que Nietzsche cria dá a dimensão quase bucólica de sua percepção:

Que arrepio nunca provado! Que felicidade ainda no cansaço, na velha doença, na recaída do convalescente! Como lhe agrada sentar-se quieto sofrendo, urdir paciência, estar deitado ao sol! Quem entende igual a ele, de felicidade de inverno, de manchas de sol sobre o muro! São os animais mais gratos do mundo, e também os mais humildes, estes convalescentes e lagartos semivoltados outra vez à vida: — há entre eles os que não deixam partir nenhum dia sem pendurar-lhe um pequeno hino de louvor na orla do manto que se afasta (MAI/HHI prefácio § 5).⁶³

No desenvolvimento que o levará ao *grande livramento*, a lentidão (já mencionada) na qual Nietzsche dosa a "cura" da doença dos idealistas tem um significado que certamente não pode ser dispensado:

⁶³ Welche unerprobten Schauer! Welches Glück noch in der Müdigkeit, der alten Krankheit, den Rückfällen des Genesenden! Wie es ihm gefällt, leidend stillzusitzen, Geduld zu spinnen, in der Sonne zu liegen! Wer versteht sich gleich ihm auf das Glück im Winter, auf die Sonnenflecke an die Mauer! Es sind die dankbarsten Thiere von der Welt, auch die bescheidensten, diese dem Leben wieder halb zugewendeten Genesenden und Eidechsen: — es giebt solche unter ihnen, die keinen Tag von sich lassen, ohne ihm ein kleines Loblied an den nachschleppenden Saum zu hängen (KSA, 2, 19).

(...) há uma cura radical contra todo pessimismo “(o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como é sabido –), no modo de esses espíritos ficarem doentes, por um bom tempo permanecerem doentes e então, ainda mais longamente, mais longamente ainda, ficarem sadios, quero dizer, “mais sadios”. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar-se a saúde mesma somente em pequenas doses (MAI/HHI prefácio § 5).⁶⁵

Lembremos que todo esse percurso tem como fim um momento definitivo, o que equivale a afirmar que, sendo o livramento o último estágio ao qual deve-se chegar, não podem haver negligências ou hesitações; a inversão (*Umkehrung*) de valores ocorre – em primeira mão – no próprio indivíduo, na medida em que ele alterna a direção de sua percepção, ou seja, quando ele coloca as virtudes abaixo de si e não, como fizera antes, quando permitia ser dirigido por elas:

(...) por que essa dureza, essa premonição, esse ódio a minhas próprias virtudes?” – agora ele ousa e pergunta em voz alta e já ouve também algo como resposta. “Devias tornar-te senhor sobre ti, senhor também sobre tuas próprias virtudes. Antes eram elas teus senhores; mas só podem ser teus instrumentos ao lado de outros instrumentos (MAI/HHI prefácio § 6).⁶⁶

Nietzsche introduz a noção de tarefa.⁶⁷ ao determinar o momento em que o espírito livre se liberta da pressão do dever: “Como aconteceu comigo (...) assim deve acontecer

⁶⁴ O tema do *pessimismo* é mencionado neste e nos demais *prefácios*.

⁶⁵ (...) es ist eine gründliche Kur gegen allen Pessimismus (den Krebschaden alter Idealisten und Lügenbolde, wie bekannt –) auf die Art dieser freien Geister krank zu werden, eine gute Weile krank zu bleiben und dann, noch länger, noch Länger, gesund, ich meine „gesünder“ zu werden. Es ist Weisheit darin, Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen (KSA, 2, 19).

⁶⁶ (...) warum diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden?“ – jetzt wagt und fragt er es laut und hört auch schon etwas wie Antwort darauf. „Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deinen Herren, aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein (KSA, 2, 20).

⁶⁷ “tema” deste e de outros *prefácios*.

com todo aquele em quem uma tarefa quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’” (MAI/HHI *prefácio* § 7). Se Nietzsche não deixou de destacar a importância de um entendimento de sua obra a partir de uma idéia de unidade, no *prefácio* de *Humano* parece nítida sua preocupação em vincular a idéia de espírito livre, que surge e se desenvolve justamente no seu *Humano, Demasiado Humano* (1878), como um elemento interligado de forma absoluta ao seu projeto de transvaloração, visto que exatamente ele é a representação do homem que Nietzsche deseja ver surgir com o *grande livramento*, o que permite considerar esse espírito, numa livre interpretação, como o antecessor direto do *Zarathustra*, na medida em que a ele cabe essa nova postura diante das virtudes morais; ele é, embrionariamente, o “deus amoral” (que já manifestava-se vivo desde *O Nascimento da Tragédia*). Nietzsche quer dar a idéia precisa de que é necessário ler os *prefácios* dando-lhes a máxima atenção no que diz respeito à interpretação integral de sua obra.

Em *Para Além de Bem e Mal* (também de 1886) Nietzsche retoma o conceito de *espírito livre*, importa verificar até que ponto a noção de espírito livre se diferencia ou se equipara em significado à mesma noção, quando de seu aparecimento no *Humano, Demasiado Humano*. Em 1886, é com precisão que Nietzsche identifica os “verdadeiros” *espíritos livres*, desta vez, não só descrevendo-os, como também nomeando-os:

Após tudo isso ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, muito livres, esses filósofos do futuro – e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido e confundido? Mas ao dizer isto sinto – para com eles, não menos do que para conosco, seus arautos e precursores, nós, espíritos livres! (JGB/BM § 44).⁶⁸

⁶⁸ Brauche ich nach alledem noch eigens zu sagen, dass auch sie freie, s e h r freie Geister sein werden, diese Philosophen der Zukunft, – so gewiss sie auch nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres,

Distinguindo os verdadeiros *espíritos livres* dos que falsamente assim se intitulavam, Nietzsche, de fato, pode delimitar, com toda exatidão, a extensão e abrangência desse conceito. Existem, na verdade, três designações desta noção: os *espíritos livres*, os *espíritos "muito" livres* (que designa algo maior, mais alto, fundamentalmente outro em relação ao mero *espírito livre*)⁶⁹ e os *livre-pensadores*. As duas primeiras noções não se identificam, na medida em que os *espíritos "muito" livres* se ligam aos "filósofos do futuro" (em *Para Além de Bem e Mal*), justamente de quem Nietzsche determinou que fôssemos, "nós", "arautos e precursores". Tal oposição é fundamental para a percepção do sentido da noção de *espírito livre* nos três momentos em que surge no pensamento de Nietzsche, comprovando a idéia de continuidade na sucessão de seus escritos; eis a principal característica dos falsos *espíritos livres*, bem como de seus opostos:

Höheres, Grösseres und Gründlich-Anderes, das nicht verkannt und verwechselt werden will? Aber, indem ich dies sage, fühle ich fast ebenso sehr gegen sie selbst, als gegen uns, die wir ihre Heroide und Vorläufer sind, wir frein Geister! (KSA, 5, 60).

⁶⁹ Em carta a Georg Brandes, de 19 de fevereiro de 1888, em referência à primeira *extemporânea*, lê-se: "Meu escrito contra Strauss, a maligna gargalhada de um 'espírito muito livre' a propósito de um espírito que se tomava por tal (...)". (Cit. por Andrés Sánchez Pascual na introdução à edição crítica das *Considerações Extemporâneas*, editado pela Alianza Argentina, Buenos Aires, 1994, p. 08).

O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder – acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário (...) (JGB/BM § 44).⁷⁰

Nietzsche refere-se aos falsos *espíritos livres* realçando os traços ideológicos de sua constituição, daí a crítica às noções modernas de “igualdade” e “direitos iguais”; certamente não é possível, para Nietzsche, a aceitação tácita desses ideais, por si sós contrários ao necessário afastamento dos que buscam a verdadeira dimensão da liberdade. A precisão com que Nietzsche identifica essa falsa liberdade moderna chega a ser visionária, principalmente porque já estavam delimitados na sua percepção alguns dos principais cernes de sustentação das formas de governo predominantes tanto no

⁷⁰ Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehrer heissen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *a b s c h a f f e n* muss. Wir Umgekehrten, die wir uns ein *A u g e* und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze „Mensch“ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist, vermeinen, dass dies jedes Mal unter den umgekehrten Bedingungen geschehn ist, dass dazu die Gefährlichkeit seiner Lage erst in's Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein „Geist“ –) unter langen Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste: – wir vermeinen, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species „Mensch“ dient, als sein

final do séc. XIX quanto no decorrer do séc. XX; possivelmente porque a política foi, no geral, apenas uma sucessão entre os dois séculos, ou seja, apenas se desenvolveram os elementos esboçados no século passado; o “diagnóstico da modernidade” feito por Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal* vai além do limite temporal de sua escrita, constitui uma sentença a respeito dos verdadeiros *espíritos livres* em meio à estrutura em que se fundam os ideais modernos, além de ser uma das declarações mais marcantes feitas por Nietzsche no período 1886-87:

Gegensatz (...) (KSA, 5, 61).

Como admirar que nós, “espíritos livres”, não sejamos exatamente os espíritos mais comunicativos? Que não desejemos revelar, em todo aspecto, do que um espírito pode se liberar, e para onde ele é talvez impelido? E no que diz respeito à perigosa fórmula “além do bem e do mal”, com que ao menos evitamos ser confundidos com outros: somos algo diverso de “libres penseurs”, “liberi pensatori”, “freidenker” [livres-pensadores], ou como quer que se chamem esses bravos defensores das “idéias modernas”. Habitantes, ou ao menos hóspedes, de muitos países do espírito; sempre escapando aos buracos úmidos e agradáveis a que nos pareciam confinar a predileção ou pré-aversão, a juventude, a origem, o acaso de homens e livros, ou mesmo a fadiga das andanças; cheios de malícia frente aos engodos da dependência, que se escondem em honras, dinheiro, cargos, ou entusiasmos dos sentidos; até mesmo gratos à miséria e às vicissitudes da doença, porque sempre nos livraram de alguma regra e de seu “preconceito”, gratos a Deus, Diabo, ovelha e verme que haja em nós, curiosos ao ponto do vício, investigadores a ponto de ser cruéis, com dedos impetuosos para o intangível, com dentes e estômagos para o mais indigesto, prontos para todo ofício que exija perspicácia e sentidos agudos, prontos para todo risco, graças a um excesso de “livre arbítrio”, com almas de frente e de fundo, das quais não se vêem facilmente os últimos propósitos, com fachadas e bastidores que ninguém percorreria até o fim, escondidos sob o manto da luz, conquistadores, mesmo que pareçamos herdeiros e esbanjadores, colecionadores e arrumadores desde a manhã até a noite, avarentos de nossa riqueza e nossas gavetas abarrotadas, parcimoniosos no aprender e esquecer, inventivos em esquemas, às vezes orgulhosos de tábuas de categorias, às vezes pedantes, às vezes corujas do trabalho mesmo em pleno dia; quando necessário, até mesmo espantelhos – e atualmente isso é necessário: na medida em que somos os amigos natos, jurados e ciumentos da solidão, de nossa mais profunda, mais solar e mais noturna solidão – tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres! e também vocês seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, novos filósofos? – (JGB/BM § 44).⁷¹

⁷¹ Was Wunder, dass wir „freien Geister“ nicht gerade die mittheilsamsten Geister sind? dass wir nicht in jedem Betrachte zu verrathen wünschen, w o v o n ein Geist sich frei machen kann und w o h i n er dann vielleicht getrieben wird? Und was es mit der gefährlichen Formel „jenseits von Gut und Böse“ auf sich hat, mit der wir uns zum Mindesten vor Verwechslung behüten: wir s i n d etwas Anderes als „libres-penseurs“, „liberi pensatori“, „Freidenker“ und wie alle diese braven Fürsprecher der „modernen Ideen“ sich zu benennen lieben. In vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gaste gewesen: den dumpfen angenehmen Winkeln immer wieder entschlüpft, in die uns Vorliebe und Vorhass, Jugend, Abkunft, der Zufall von Menschen und Büchern, oder selbst die Ermüdungen der Wanderschaft zu bannen schienen; voller Bosheit gegen die Lockmittel der Abhängigkeit, welche in Ehren, oder Geld, oder Ämtern, oder Begeisterungen der Sinne versteckt liegen; dankbar sogar gegen Noth und

Os textos do período 1886-87 (os *prefácios*, o livro V da *Gaia Ciência*, *Para Além de Bem e Mal* e a *Genealogia da Moral*) são verdadeiros testemunhos da vontade nietzscheana de reconhecimento e interpretação de si. Além de definirem os temas que lhe foram mais constantes na sucessão de seus escritos, dizem respeito a uma época em que não era mais possível a Nietzsche titubear diante da própria filosofia, ele precisava afirmar-se, clarificando, ao máximo, seu pensamento. Um dos maiores exemplos disso é a constante recorrência que Nietzsche faz a seus próprios escritos (como no desfecho da *Genealogia da Moral* onde ele cita o livro V d'A *Gaia Ciência* e na *Tentativa de autocrítica*, onde cita o *Zarathustra*), comprovando e estreito liame que os une; por outro lado, o tema moral é de uma vez por todas esquadrihado nos seus mais intrincados pormenores, chegando a ser decretado seu próprio definimento, dando abertura à tese da auto-supressão:

wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihren „Vorurtheil“ losmachte, dankbar gegen Gott, Teufel, Schaf und Wurm in uns, neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit, mit unbedenklichen Fingern für Unfassbares, mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste, bereit zu jedem Handwerk, das Scharfsinn und scharfe Sinne verlangt, bereit zu jedem Wagniss, Dank einem Überschusse von „freiem Willen“, mit Vorder- und Hinterseelen, denen Keiner leicht in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuss zu Ende laufen dürfte, Verborgene unter den Mänteln des Lichts, Erobernden, ob wir gleich Erben und Verschwendern gleich sehen, Ordner und Sammler von früh bis Abend, Geizhalse unsres Reichthums und unsrer vollgestoßten Schubfächer, haushälterisch im Lernen und Vergessen, erfinderisch in Schematen, mitunter stolz auf Kategorien-Tafeln, mitunter Pedanten, mitunter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage; ja, wenn es noth thut, selbst Vogelscheuchen - und heute thut es noth: nämlich insofern wir die geborenen geschworenen eifersüchtigen Freunde der **E i n s a m k e i t** sind, unsrer eignen tiefsten mitternächtlichsten mittäglichen Einsamkeit: - eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! Und vielleicht seid auch i h r etwas davon, ihr Kommenden? Ihr **n e u e n** Philosophen? - (KSA, 5, 62).

Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim o quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação que está na essência da vida – sempre este chamado alcança por último o próprio legislador: patere legem, quam ipse tulisti [sofre a lei que tu mesmo promulgaste]. Desta forma o cristianismo como dogma foi ao fundo por sua própria moral; desta forma também o cristianismo como moral tem ainda de ir ao fundo – estamos no limiar desse acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão depois da outra, ela tira, no fim, sua mais forte conclusão, sua conclusão contra si mesma; isso, porém, acontece quando ela coloca a questão: “o que significa toda vontade de verdade”?... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus amigos desconhecidos (– pois ainda não sei de nenhum amigo): que sentido teria nosso ser inteiro, senão o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma como problema?... Nesse tomar-consciência-de-si da vontade de verdade vai de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma – a moral ao fundo: aquele grande espetáculo em cem atos, que está reservado para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais problemático e, talvez, também o mais rico de esperanças de todos os espetáculos... (GM/GM III § 27).⁷²

O desfecho do prefácio a *Humano, Demasiado Humano*, livro I, corrobora uma hipótese que considero plenamente sustentável: que em Nietzsche há uma grande preocupação com o homem de um modo geral; essa hipótese é constantemente travestida por uma interpretação negligenciada por preconceitos históricos, como é o polêmico caso da acusação de aproximações entre Nietzsche e os ideais anti-semitas,

⁷² Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen „Selbstüberwindung“ im Wesen des Lebens, – immer ergeth zuletzt na den Gesetzgeber selbst der Ruf: „patere legem, quam ipse tulisti“. Dergestalt gieng das Christenthum als Dogma zu grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum als Moral noch zu Grunde gehn, – wir stehen na der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt „was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“. Und hier rühre ich wieder na mein Problem, na unser Problem, meine unbekanntten Freunde (– denn noch weiss ich von keinnen Freunde): welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre?...Na diesem Sichbewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun na – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde: jenes grosse Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa’s aufgespart bleibt, das

gerados, principalmente, pela apropriação indébita de suas obras. Percebo que em vários momentos Nietzsche tenta demonstrar preocupação com a consecução do *grande livramento*, deseja que não seja um fato isolado no indivíduo, mas, uma *tarefa* de outros homens. Tal idéia se sustenta quando se percebe que, mesmo veladamente, ou seja, atribuindo palavras ao personagem que surge constantemente no texto, ele manifesta esse desejo, como abaixo:

Dessa forma o espírito livre se dá resposta, em referência àquele enigma do livramento, e termina, ao universalizar seu caso, por decidir-se assim sobre o que viveu. "Como aconteceu comigo" diz-se ele, "assim deve acontecer com todo aquele em quem uma tarefa quer tomar corpo e 'vir ao mundo'" (MAI/HHI prefácio § 7).⁷³

Acredito, considerando e 'descontando' toda a questão do recurso de isolamento do próprio Nietzsche, que há na realidade uma vontade de ampliação do esclarecimento; que se há uma referência a "nós espíritos livres", isso não pode constituir uma exclusão, mas um sintoma de que nem todos puderam 'livrar-se' em definitivo, que é preciso expandir essa possibilidade a todos os que se dispuserem à ela. Não há um exacerbado individualismo, capaz de voltar as costas à humanidade como se a desconsiderasse por inteiro. Se assim fosse, como compreender a *transvaloração dos*

furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele... (KSA, 5, 410).

⁷³ Dergestalt giebt der freie Geist sich in Bezug auf jenes Räthsel von Loslösung Antwort und endet damit, indem er seinen Fall verallgemeinert, sich über sein Erlebniss also zu entscheiden. „Wie es mir ergieng, sagt er sich, muss es

valores?

Jedem ergehn, in dem eine *A u f g a b e* leibhaft werden und „zur Welt kommen“ will (KSA, 2, 21).

CAPÍTULO II

Tentativa de Autocrítica
Sils-Maria, agosto de 1886

O ambiente histórico no qual Nietzsche redigiu *O Nascimento da Tragédia* foi reconstruído, em suas linhas gerais, por ele próprio, na *Tentativa de autocrítica*.⁷⁴ Seu autor encontrava-se em meio à batalha de Wörth, na guerra Franco-Prussiana de 1870-1, servindo na condição de enfermeiro. Já de início sabe-se que sua obra de estréia foi fruto de “uma questão profundamente pessoal”.⁷⁵ Arriscaria partir do seguinte ponto de vista: Nietzsche está falando de uma primeira origem do livro, origem essa que estaria ancorada em suas estreitas ligações com o conflito, do qual fazia parte diretamente; começar a pensar nos gregos, e fundir com isso todo o ambiente da guerra, foi o ponto de partida em direção ao primeiro grande eixo diretor do livro: a análise da tragédia. Fala, imediatamente em seguida, em uma “paz consigo próprio”, e que essa paz o teria possibilitado encontrar a origem da tragédia a partir do espírito da música. Todas essas difíceis relações atestam toda a complexidade do texto, Nietzsche precisava assegurar, para sua obra de estréia, uma dimensão afirmativa, dar-lhe uma verdadeira relevância – que nem seus contemporâneos nem ele mesmo, por vezes, atribuía à ela.

Na sua correspondência, encontram-se observações importantíssimas sobre as motivações que o teriam levado a redigir as novas apresentações, transcrevo a

⁷⁴ Sirvo-me, para as citações da *Tentativa de autocrítica* (doravante TAC) e d’*O Nascimento da Tragédia*, da tradução de Jacó Guinsburg, editada no Brasil pela Cia. das Letras em 1993. A *Tentativa de autocrítica* foi anteriormente comentada no Brasil, principalmente, por Roberto Machado, em duas de suas obras: *Nietzsche e a Verdade*. RJ, Graal, 1999; e *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. RJ, Jorge Zahar, 1997. Sirvo-me desses comentários, sempre que possível, como contraponto às minhas observações. Por fim, vale salientar que *O Nascimento da Tragédia* é a única obra que já havia sido lançada em uma segunda edição (1874), sendo a *Autocrítica* uma nova apresentação, portanto, à terceira edição.

⁷⁵ Tal afirmação nos reintroduz numa das hipóteses centrais de Marco Brusotti em seu comentário sobre os *prefácios*: a de que, para Nietzsche, suas obras seriam, em grande parte, fruto de *experiências* pessoais, conforme comentei no primeiro capítulo. Outra proposição de Brusotti, desta feita sobre a função dos *prefácios* como elucidadores do *Zaratustra*, pode ser referendada pela carta de Nietzsche ao editor Fritzsich, de 29.08/01.09 de 86: “Não posso avaliar em que medida é aconselhável ou não do ponto de vista dos negócios e do comércio de livros, lançar no mercado obras do mesmo autor, *ao mesmo tempo*. O essencial é, para pressupor o entendimento do *Zaratustra* (um acontecimento *sem igual* na literatura, filosofia, poesia, moral, etc... O senhor deve acreditar em mim, o senhor, feliz proprietário deste animal maravilhoso!) que todos os meus escritos anteriores devem ser compreendidos profunda e seriamente; ao mesmo tempo, a *necessidade* da seqüência desses escritos e do desenvolvimento expresso neles. Talvez seja igualmente útil, editar *agora* também a nova edição do ‘Nascimento’ (com o ‘ensaio de autocrítica’) (KSB, 7, 236-238).

importante carta ao seu novo editor Fritzsich, de 29 de agosto/1º de setembro de 1886: “Aqui segue o prefácio para a *nova* edição do ‘nascimento da tragédia’: o senhor poderá, a partir deste prefácio, bastante rico e fundamentado em conteúdo, deixar que o livro *saia*, mais uma vez, do depósito, — parece-me até mesmo do mais elevado valor que isso aconteça. *Todos os sinais* apontam para o fato de que se ocuparão bastante, nos próximos anos, com meus livros (— na medida em que eu, que me permitam dizê-lo, sou de longe o pensador mais independente e o que mais pensa em grande estilo, deste tempo —); ter-me-ão como *necessário* e farão todas as tentativas possíveis para me compreender, me entender, me ‘esclarecer’, etc... Para evitar os erros mais grosseiros, parece-me que nada é mais útil (além do ‘Além de Bem e Mal’ recentemente publicado)⁷⁶ do que os *dois* prefácios [trata-se da *Autocrítica* e do *prefácio* ao livro I de *Humano, Demasiado Humano*] que permito-me enviar-lhe; eles esclarecem o caminho que percorri — e, dito seriamente, se eu mesmo não der um *par de avisos* de como devo ser entendido, então se passará as maiores besteiras —” (KSB, 7, 236-238).

O § 1 da *Autocrítica* retoma uma questão capital d’*O Nascimento da Tragédia*: qual a necessidade grega de gerar a arte trágica, quais as motivações dos helenos em expressar-se através do sofrimento e do mito trágico?⁷⁷ Da Grécia à “modernidade”, como entender as razões pelas quais o *pessimismo* se apresentou sempre de forma nítida, como contraposição à sensação de “superabundância”, algo que dela fosse sempre oposto, negativo e deformador?⁷⁸ A questão do *pessimismo* serve como pano de

⁷⁶ Para *Além de Bem e Mal* é a obra imediatamente anterior à publicação dos *prefácios* com as novas edições tendo, portanto, um papel fundamental para a interpretação dos escritos de 86; não por outro motivo, Nietzsche o menciona na carta supracitada como um livro fundamental para a compreensão do “caminho” por ele percorrido.

⁷⁷ Para Roberto Machado, se há em Nietzsche a possibilidade de: “Estabelecer o ponto de partida de sua reflexão sobre a arte na Grécia, este se encontra na correlação entre uma sensibilidade exacerbada para o sofrimento e uma extraordinária sensibilidade artística que caracteriza os gregos e que se explica pela força de seus instintos” (Cf. MACHADO, Roberto: *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, Graal, 1999, p. 17).

⁷⁸ O tema do é mencionado pela segunda vez, Nietzsche está retornando a ele, já que no *prefácio* a *Humano, Demasiado Humano* I já o havia destacado. Ressalto que, em vários momentos da *Autocrítica*, Nietzsche recorrerá a este tema. Sobre o *pessimismo* e os ecos do pensamento de Schopenhauer na obra de Nietzsche, cf. BRUM, José

fundo das principais articulações d'*O Nascimento da Tragédia*, num fragmento póstumo de Novembro de 87-Março de 88, Nietzsche firma a importância do *pessimismo* no interior da sua obra, referindo-se ao projeto, nunca realizado, de um livro que se intitularia *A Vontade de Poder*: "A concepção do mundo, com que se depara no fundo desse livro, é singularmente sombria e desagradável: entre os tipos de pessimismo conhecidos até agora, nenhuma parece ter alcançado esse grau de malignidade. Falta aqui uma oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente (...). *Precisamos da mentira* para triunfar sobre essa realidade, essa 'verdade', isto é, para viver... Se a mentira é necessária para viver, até isso faz parte desse caráter terrível e problemático da existência" (Fr. 11[415]. KSA, 13, 193).⁷⁹

Gostaria de destacar, que a contraposição entre arte e ciência, tão explorada na *Autocrítica*, tem ecos de uma forma bastante acentuada nos póstumos de 88 que tratam, estes sim, da obra de estréia; as diferenciações entre o pessimismo romântico e o dionisiaco são retomadas, confluindo os temas num só núcleo: "Este livro [*O Nascimento*] é, dessa forma, até mesmo antipessimista: ou seja, no sentido em que ensina algo que é mais forte do que o pessimismo, que é mais divino do que a 'verdade': a arte" (Fr. 14[21], da primavera de 88. KSA, 13, 227-8). Esses póstumos são de extrema importância, não só por revelarem uma declarada tentativa de aproximação entre o "último" e o "jovem" Nietzsche, mas também porque fundamentam teses de juventude com uma "naturalidade" absolutamente convincente; Nietzsche faz citações de si

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

⁷⁹ Cito pela tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, da edição das *Obras incompletas*, de 1974. Duas observações importantes acerca deste fragmento: 1) ele está citado de acordo com sua localização na edição Colli/Montinari, e não como parte da obra *Vontade de Poder*, § 853, tal qual está referido na edição brasileira; 2) este fragmento não se refere a *O Nascimento da Tragédia*, como está dito na edição brasileira, mas à projetada obra *A Vontade de Poder*. Entretanto, é possível estabelecer muitas relações entre ele e *O Nascimento*, no tocante à questão do pessimismo. Talvez por isso, os primeiros editores o colocassem entre os diversos fragmentos escritos por Nietzsche nesta mesma época acerca do seu primeiro livro. Isso reforça, por outro lado, o argumento de que Nietzsche insistia em estreitar os laços entre seu primeiro e seus últimos livros. Tais "equivocos", frutos da problemática relacionada à edição d'*A Vontade de Poder*, estão sendo analisados e corrigidos pelo professor Emani Chaves (UFPa), num artigo para

próprio, comenta sua obra, com se não “estivesse” nela: “Já no prefácio, em que Richard Wagner é convidado como para um diálogo, aparece esta profissão de fé, este evangelho de artista: ‘A arte como a tarefa própria da vida, a arte como sua atividade *metafísica*’ (Ibid.). Há que se concordar com estas aproximações, não somente porque Nietzsche deseje, mas pela impossibilidade de se atestar o contrário.

Mas voltemos ao núcleo do segundo *prefácio*: é na retomada da oposição entre Sócrates e a tragédia que Nietzsche pode referendar a tese de que a ciência grega nada mais foi do que uma possibilidade de defesa ante o *pessimismo*, uma tomada de posição contra a verdade. Segue-se a isso mais de uma dezena de interrogações sobre o mito trágico, a ciência, o pessimismo, o dionisíaco e a tragédia, que reintroduzem o leitor na problemática interna d’*O Nascimento da Tragédia*. Esses primeiros movimentos parecem querer afirmar a validade e a importância da primeira obra, já que Nietzsche não parte de uma perspectiva “à parte” – como o fizera no *prefácio* de *Humano, Demasiado Humano I* –, ele começa recorrendo diretamente a’*O Nascimento da Tragédia*, como forma de torná-lo próximo da perspectiva da *Autocrítica*. Todas as ligações que Nietzsche constrói entre a guerra, a tragédia, o pessimismo neste início, conduzem a uma questão que, por sua importância, já daria à obra de estreia um caráter inesgotável: “Adivinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência” (TAC § 1); tal importância já seria, por si só, o bastante para colocar *O Nascimento da Tragédia* no seu “devido lugar”, mas, na verdade, a problemática só está iniciando.

Um elemento fundamental – que se destaca já no § 2 da *Autocrítica* – diz respeito ao novo problema que *O Nascimento da Tragédia* teria inaugurado, trazer à

posterior publicação.

tona o que para Nietzsche era um novo problema: o estatuto da ciência.⁸⁰ Aqui não se trata de uma compreensão interna da ciência grega, mas de sua relação com a arte — já que Nietzsche não admitia que o problema da ciência pudesse ser adequadamente reconhecido e tratado no terreno da ciência. Uma obra que tem na arte o vetor a partir do qual a própria vida poderia ser compreendida. Sobre isso, Roberto Machado explicita a idéia de que Nietzsche não realiza uma análise epistemológica da ciência: “(...) não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando a seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento de uma verdade cada vez mais científica”;⁸¹ não há em Nietzsche uma crítica da ciência grega em si, mas sim uma crítica ao conhecimento racional socrático-platônico.⁸² É o contrário de uma epistemologia: “Ponto central do ambicioso projeto de ‘transvaloração de todos os valores’, a investigação sobre a verdade considerada como um ‘valor superior’, como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico”.⁸³ Pode-se afirmar que *O Nascimento da Tragédia* é o início de toda uma oposição entre a arte e o conhecimento racional, delimitando o quanto a arte trágica da Grécia Arcaica possuía de superioridade em relação à ciência: Sócrates e Platão seriam o cerne de um grande processo de decadência que se estenderia até nós, na medida em que os instintos estéticos foram desclassificados pela razão, o conhecimento instintivo reprimido pelo ideal do saber racional. Quando Nietzsche reitera ter problematizado pela primeira vez a idéia de ciência, não está fazendo, repetimos, uma análise epistemológica, nem uma compreensão da ciência por si mesma, está indicando que esta crítica deve ferir a noção de verdade. Quando diz que o livro tem uma “metafísica de artista” como pano de fundo, “significa a criação de uma ‘contra

⁸⁰ O tema da *ciência* é central na *Tentativa de autocrítica*. Em nenhum outro *prefácio* é tratado com tanta ênfase.

⁸¹ Machado, *Nietzsche e a verdade*, p. 07.

⁸² *Ibid.*, pp. 07-08.

⁸³ *Ibid.*, p. 07.

doutrina', de uma contra noção, na luta contra a metafísica e a ciência".⁸⁴ É o cerne da dualidade entre saber racional e artístico, e da arte como um valor superior à ciência, na medida em que é o único valor que tem a experiência dionisíaca como força motriz. A crítica é, portanto, uma crítica à metafísica conceitual ligada ao problema da verdade, uma tomada de posição em relação ao espírito científico. A tragédia não foi abatida pela verdade, ela foi abatida por uma crença na verdade, pela impressão da possibilidade de um conhecimento objetivo fundado na razão. A 'metafísica de artista' é defendida por Nietzsche como alternativa e denúncia à prepotência científica com suas asserções "definitivas" e, principalmente, da sua necessidade de constituição de uma verdade absoluta. Toda esta crítica ao conhecimento metafísico se liga à crítica à idéia da existência de um suposto 'instinto de conhecimento'. Não há, segundo Nietzsche, uma vontade instintual do homem pelo conhecimento, o que houve foi a invenção da necessidade do conhecimento, criou-se a idéia de que o homem teria essa vontade de saber. Entretanto, a "coragem e suspicácia juvenis" de Nietzsche, teriam sido responsáveis pela aventura de uma análise da ciência grega, e, conseqüentemente, pelo que há de equívoco nos resultados da obra; essa é a origem da idéia de um livro "impossível". Por um lado, Nietzsche exalta a independência "obstinadamente autônoma" da obra, e trata, por outro, de inverter as impressões negativas, mesmo onde, aparentemente, isso não é possível, "mesmo lá onde parece dobrar-se a uma autoridade e a uma devoção própria", ou seja, às suas inseparáveis ligações com Wagner, Schopenhauer e mesmo Hegel.

Sobre isso, Brusotti afirma que Nietzsche – para justificar sua afirmação anterior, de que a compreensão da sua obra advém da *experiência (Erlebnis)* obtida por si mesmo – cunhou o termo "experiência de si" (*Selbsterlebnis*) para "justificar" *O Nascimento da Tragédia*. Daí Nietzsche afirmar que este livro teria sido: "Edificado exclusivamente a

⁸⁴ Machado, *Nietzsche e a verdade*, p. 29.

partir das experiências de si,⁸⁵ prematuras e demasiado verdes, que afloravam todas à soleira do comunicável (...)” (TAC § 2), o que teria gerado um livro “impossível”, em função de uma tarefa tão contrária à juventude.⁸⁶ Nietzsche trata os problemas internos de sua obra de estréia como equívocos de juventude; em *Para Além de Bem e Mal* ele já havia explicitado esta deficiência, própria deste período: “Nos anos da juventude, ainda veneramos e desprezamos sem a arte da *nuance*, que constitui o melhor benefício da vida e, como é justo, pagamos caro por atacar de tal modo com um sim e um não as pessoas e as coisas” (JGB/BM § 31). Seria preciso voltar-se “contra” a própria juventude, este era o amadurecimento buscado por Nietzsche: “a juventude é, em si, algo que falseia e engana”; aqui a questão é, ainda uma vez, a demarcação de sua separação com Schopenhauer e Wagner, sua devoção teria sido fruto de sua imaturidade. Só após amadurecer suas experiências juvenis, era possível livrar-se delas: “Mais tarde, quando a alma jovem, martirizada por puras desilusões, finalmente se volta desconfiada contra si mesma (...), inclusive na sua desconfiança e no seu remorso (...), como se vinga por sua demorada auto-obsecação, como se ela tivesse sido uma cegueira voluntária!” (JGB/BM § 31).

Gostaria de tecer algumas considerações sobre a tese interpretativa fundada na noção de *experiência (Erlebnis)*.⁸⁷ Certamente não é possível restringi-la à indicação de fatos biográficos, há todo um horizonte de possibilidades que é exterior a isto. Gostaria

⁸⁵ Jacó Guinsburg traduz “experiência de si” por “puras vivências próprias”; optei por manter a primeira, da tradução de Marco Brusotti, afim de deixar mais clara a hipótese deste último.

⁸⁶ Sobre a idéia de um livro “impossível”, vale transcrever a nota 3 da edição d’*El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, tradução introdução e notas de Andrés Sanchez Pascual, p. 258: “Ein *unmögliches* Buch. Nietzsche subraya sin duda el término para llamar la atención sobre el doble significado que el adjetivo *unmöglich* (impossible) puede tener en alemán.

“Un libro imposible” es un libro que no se puede escribir, llevar a cabo.

“Un libro imposible” es, también, un libro que no se puede leer, entender.

⁸⁷ No comentário de Marco Brusotti, as notas 11, 27, 29 e 35 tratam de explicitar as diferenças fundamentais entre os termos alemães *Erlebnis* (vivência) e *Erfahrung* (experiência), bem como as diferenciações entre as concepções de Nietzsche, Dilthey e mesmo Walter Benjamin, que passam pela crítica do Historicismo, da filosofia da história de Hegel, etc...; não pretendo elaborar nenhum tipo de diferenciação linguística, mas, tratar da tese sob o ponto de vista

de defender, entre as inúmeras vias, a hipótese de que há uma estreita aproximação entre a noção de *Erlebnis* e a crítica social da modernidade. *Erlebnis*, no seu sentido original, significa viver uma aventura, um acontecimento único, algo experimentado em primeira pessoa; *Erfahrung* remete ao significado forte do termo, como a experiência de vida, a experiência acumulada, articulada historicamente. Vincular a compreensão de sua obra à noção de *Erlebnis*, significa para Nietzsche atrelar o presente aos acontecimentos do passado, na forma de uma vivência análoga. Para elucidar essa tese, e aproximá-la da crítica social da modernidade, é preciso esclarecer a diferença entre solidão e isolamento para Nietzsche. O auto-isolamento e o isolamento involuntário são dois distintos fatores; o primeiro é uma escolha pessoal, uma decisão tomada, não resta dúvida, em função do segundo; mas, se Nietzsche foi isolado por seus contemporâneos, ele fez disso uma de suas principais armas. O fato é: para ele, estar só não significa estar isolado; mesmo quando recolhia-se para recônditos lugares, havia a preocupação em manter-se informado sobre o que se escrevia e se publicava na Europa, tal como sua correspondência indica inúmeras vezes. Por outro lado, o termo *Erlebnis*, tomado como critério de valor, era a regra na crítica literária do séc. XIX.⁸⁸ É certo que a utilização feita por Nietzsche não é completamente coincidente com seu uso em Goethe, por exemplo; para Nietzsche, originar sua filosofia da *Erlebnisse*, significa atribuir um novo critério de valor para toda a filosofia, e claro, para sua própria: "La nova valutazione dell' *Erlebnis* come presupposto della conoscenza storica è poi una necessaria conseguenza del fatto che Nietzsche, fondando a comprensione dell' *Erlebnis* dell'autore sull' *Erlebnis* del lettore e analogamente la comprensione degli *Erlebnisse* morali sugli *Erlebnisse* del moralista, mette in questione l'universalità della comprensione".⁸⁹ Trata-se de demonstrar que a solidão, como fruto da modernidade, é completamente diversa

filosófico.

⁸⁸ Cf. Brusotti, op. cit., nota 29, p. 57.

daquela que Nietzsche vivenciava. Mas, retornemos ao texto do *prefácio*.

No § 3 da *Autocrítica*, Nietzsche segue afirmando a “impossibilidade” d’*O Nascimento da Tragédia*; qual a causa de tal insistência? Um duplo motivo:⁸⁹ 1) “Um dos objetivos dessa autocrítica é ressaltar a importância e a novidade do problema central abordado pelo livro: a racionalidade científico-filosófica vista, pela primeira vez, como suspeita, por uma análise realizada na ótica da arte trágica. No entanto, ele considera *O Nascimento da Tragédia* um livro ‘estranho’, ‘difícil’, ‘problemático’ e até mesmo ‘impossível’. Por quê? Por duas razões complementares: uma diz respeito à forma de conteúdo; a outra, ao estilo, à forma de expressão”.⁹¹ Quanto ao conteúdo, sua crítica incide sobre as influências e inspirações de Wagner e Schopenhauer.⁹² No caso comum dos *prefácios*, e mais marcadamente nessa *Autocrítica*, era preciso marcar definitivamente sua separação com os dois, e principalmente com Wagner: “É assim que ele lamentará ter estragado a análise do problema grego, ligando-o ao menos grego de todos os movimentos artísticos, o de Wagner⁹³ (...). A crítica de Wagner, como a de Schopenhauer, não é nova na trajetória de Nietzsche. Ela havia se tornado pública em *Humano, Demasiado Humano*, de 1878, e a partir de então só fez aumentar (...)”.⁹⁴ Se esta “nova” separação de Wagner (refiro-me à *Autocrítica*) já havia se tornado pública em *Humano, Demasiado Humano*, o que intencionava Nietzsche? Justamente marcar tal separação como uma sentença definitiva. Em relação a Schopenhauer, observa Machado: “É assim também que ele denuncia as fórmulas kantianas e schopenhaurianas

⁸⁹ Ibid., p. 58.

⁹⁰ Gostaria de salientar que, apesar de citar esses dois motivos apresentados por Roberto Machado, penso que existem ainda outros fatores, que apresento no decorrer do texto.

⁹¹ MACHADO, Roberto: *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 15.

⁹² Normalmente as recorrências ao nome de Schopenhauer vem acompanhadas de menções a Wagner, aqui Nietzsche o menciona pela segunda vez. Mais adiante, entretanto, Nietzsche tratará especificamente de Schopenhauer, ao comentar sua perspectiva trágica.

⁹³ Wagner reaparece como “tema” dos *prefácios*. Não poderia estar ausente justamente da *Autocrítica*, considerando suas estreitas ligações com *O Nascimento da Tragédia*, conforme explicitado por Janz em citação mais adiante.

⁹⁴ Machado, *Zaratustra: tragédia nietzscheana*, pp. 15-16.

– como, por exemplo, fenômeno e coisa em si, vontade e representação – utilizadas no livro para expressar a nova interpretação que ele propunha”;⁹⁵ 2) O segundo elemento seria a crítica de Nietzsche ao estilo d’ *O Nascimento da Tragédia*: “A crítica ao estilo diz respeito à incompatibilidade que transparece no livro entre o conteúdo da denúncia – a morte do trágico pelo saber racional – e a expressão da denúncia, a linguagem em que esta é formulada”.⁹⁶ Sobre isso Nietzsche teria afirmado a vantagem de ter “cantado” ao invés de ter escrito sistemática e conceitualmente sobre sua apologia da arte trágica em detrimento da racionalidade. Se o livro era “convencido”, ele não precisava, por isso, “demonstrar”; aqui, essa noção de demonstração toca num ponto curioso: o “último” Nietzsche já não pretendia lidar com suas teses de uma forma pouco confiável, vaga, “subjetiva”; era preciso assegurar um mínimo de objetividade. Demonstração pode nos conduzir até à uma dimensão científica, uma propensão ao exame fundamentado de qualquer que seja a proposição.

A questão aqui passa pela linguagem que Nietzsche buscava para expressar suas teses. Por isso, vale insistir, Nietzsche lamentará não ter escrito como poeta ou mesmo como filólogo *O Nascimento da Tragédia*, que embora escondido “(...) sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão, inclusive sob os maus modos do wagneriano (...), [possuía] um espírito com entranhas, ainda inominadas (...), experiências e coisas ocultas, à cuja margem estava escrito o nome de Dionísio mais como um ponto de interrogação” (TAC § 3). Gostaria de acatar neste momento seguinte hipótese: Nietzsche expõe essa vontade de ter apresentado suas primeiras teses com uma linguagem poética, principalmente, porque os *prefácios* são imediatamente posteriores à publicação do *Zaratustra*, e esta obra é a materialização dessa possibilidade. Nela, a forma poético-musical está posta a serviço da potência crítica

⁹⁵ Ibid., p. 16.

⁹⁶ Ibid., p. 17.

inerente às suas obras mais “científicas”: “Assim falou Zaratustra é o canto que, em 1886, ele lamentou não ter cantado com seu primeiro livro, significando, a meu ver, sua tentativa mais radical de evitar a contradição que é lutar contra a razão através de uma forma de pensamento submetida à razão; sua tentativa mais radical de seguir a via da arte para levar a filosofia além ou aquém da pura razão”.⁹⁷ Nietzsche está falando na necessidade de elaborar uma linguagem adequada, diferente daquela usada à época, que “balbuciava em uma língua estranha”. Com o *Zaratustra* publicado, não havia dúvida, era possível expressar todas as suas teses, mesmo as mais graves, com uma forma estilística completamente outra. Voltar os olhos para a obra de estréia e refletir sobre o que ela poderia ter sido do ponto de vista estilístico e de seu conteúdo, parece ser o refinado trabalho de seu autor em 1886.

Não é à toa que Nietzsche reitera seu público alvo, justamente os “iniciados” na música, leitores ligados a experiências artísticas, por esse motivo, prontos para recebê-lo (§ 3). Sustenta tais afirmações fundamentado na condição de “discípulo de um deus desconhecido”;⁹⁸ mas o que isso significa? Aqui penso que Nietzsche esteja falando da experiência originária da música, a mesma que n’*O Nascimento da Tragédia* se manifesta através do *ânimo musical* de Schiller, uma experiência artística primordial, absoluta, que se fecha aos “cultos” muito mais que ao “povo”. Nietzsche se expressara através de modos equívocos; é como se afirmasse que na época já era o “discípulo de Dionísio”, faltando-lhe o modo adequado de expressão. Tal afirmação nos reintroduz em um dos pontos mais complexos da obra de estréia, que, por isso, vale ser mencionado: a dimensão mística da música. Pode-se afirmar que para Nietzsche a música é o único elo de ligação possível do homem com o “uno-primordial”, a única forma de dissolução da individualidade que pode conduzir à uma experiência

⁹⁷ Ibid., p. 18.

⁹⁸ Em outra obra do período – *Para Além de Bem e Mal* (§ 295) – esta autodesignação de um “discípulo de

redentora, ao absoluto do universo. Se não há na primeira obra uma nítida referência à essa dimensão, na *Autocrítica* isto está posto de forma literal. É possível diluir essa tese em inúmeras vias, mas é possível assegurar que não se trata, nem de longe, de uma dimensão redentora no sentido cristão. Gostaria de tomar disso apenas o essencial: que mesmo para o “velho” Nietzsche, a experiência musical nunca deixou de arrastar consigo o próprio sentido da existência. Aqui, arrisco afirmar que se estabelece o elo de ligação com Dionísio – o deus da música –; sem a clareza de seu significado, os gregos permaneciam “desconhecidos e inimagináveis”, sendo impossível alcançá-los e interpretá-los.

Bem, se Nietzsche culpa suas prematuras experiências pelo “fracasso” da primeira publicação e, ao mesmo tempo, quer assegurar que só a partir delas é possível compreender o seu mais elaborado projeto, então houve uma modificação na sua perspectiva. Para Brusotti, da mesma forma como o leitor precisaria de experiências análogas às de Nietzsche para compreender o *Zarathustra*, Nietzsche pôde reconstruir o fenômeno do dionisiaco grego a partir da própria *experiência*.⁹⁹ No entanto, a hipótese sustentada aqui é que a partir da *Autocrítica* pode ser deduzido que a *experiência* (*Erlebniss*) em questão era na verdade uma *Selbsterlebniss*, a partir da qual Nietzsche havia reconstruído a *vivência* de si fundamental da Grécia.¹⁰⁰ Brusotti recorre às referências de Nietzsche ao livro do Dr. Paul Rée – em carta de 15.10.1885 a Heinrich Von Stein – para refazer o percurso nietzscheano acerca das hipóteses sobre a origem da consciência moral.¹⁰¹ Aliado a isto, Brusotti retoma um texto contemporâneo aos *prefácios* – o livro V da *Gaia Ciência* –, para esclarecer como, ainda na obra do

Dionísio” se repete.

⁹⁹ Cf. Brusotti, op. cit., p. 28.

¹⁰⁰ Brusotti refere-se aqui ao § 4 da *Autocrítica*, onde lê-se: “Em virtude de que vivência de si mesmo, de que impeto, teve o grego de imaginar como um sátiro o entusiasta e homem primitivo dionisiaco?”

¹⁰¹ Diz a Carta: “Ontem, examinei o livro de Rée sobre consciência moral: – como é vazio, como é tedioso, como é um erro. Se deve falar apenas de coisas das quais se tenha experiência própria” (KSB, 7, 634. Citada por Brusotti, op.

“jovem” Nietzsche, poder-se-ia falar em *experiência* ou *experiência de si*: “Nella ricostruzione di Nietzsche il problema della sua opera giovanile sarebbe stato esattamente opposto a quello degli studiosi che fraintendono il passato per mancanza di *Erlebnisse*; a partire dalle proprie esperienze egli avrebbe infatti frainteso il presente”.¹⁰² Nietzsche teria compreendido o pessimismo romântico do séc. XIX por via da mesma *experiência* que o permitiu compreender a Grécia e o pessimismo trágico, como confirmado no livro V da *Gaia Ciência*: “Entendia – quem sabe em função de que experiências pessoais? – o pessimismo filosófico do século XIX como se fosse o sintoma de força superior de pensamento, de bravura mais temerária, de mais vitoriosa *plenitude* de vida, do que haviam sido próprios ao século XVIII (...)” (FW/GC, livro V, § 370).

Os temas que porventura pudessem estar nas entrelinhas da primeira obra, são tomados por Nietzsche como claros ao escrever a *Autocrítica*, essa seria a forma mais adequada de aproximar o livro de estréia de suas obras posteriores. Alterna elogios e restrições, já que é um livro “provado” (enquanto satisfaz “os melhores do seu tempo”) e, ao mesmo tempo, desagradável ante o olhar amadurecido de seu autor; capaz de reiterar, por fim, o que para ele era o maior mérito do livro: a visão da ciência com a ótica do artista e a arte com a ótica da vida. Esta é a explicação de Nietzsche; entretanto, convém consultarmos uma outra história d’*O Nascimento da Tragédia*, a do biógrafo Curt Paul Janz.

Segundo Janz, existiriam na verdade duas origens d’*O Nascimento da Tragédia*, uma “interna” e outra “externa”, que ele descreve dessa forma: “A história interna da origem do livro se inicia com uma lembrança das vivências infantis – morte precoce do pai e do irmão pequeno –, para a história externa da origem, a conferência de 18 de

cit., p. 28). Cf. sobre isso o comentário de Brusotti na mesma página.

janeiro de 1870, na aula do Museu, organizada pela Sociedade Acadêmica Livre, “O Drama Musical Grego”, parece ser a mais antiga formulação que conhecemos deste âmbito de problemas (...)”.¹⁰³ Isso nos introduz em duas distintas considerações, que na verdade são complementares: por um lado as mortes na família de Nietzsche (seu pai e um irmão), quando ainda era uma criança, certamente marcaram profundamente suas impressões e seu sentimento mais imediato em relação ao *pessimismo*; por outro, a vinculação da tragédia com a música, que traz a carga óbvia de ligação com Richard Wagner. No que se refere à ligação deste com *O Nascimento da Tragédia*, Janz vai ainda mais longe: pelo fato de haver terminado o escrito *Sobre a definição da ópera*, Wagner estava completamente envolto na temática da primeira obra de Nietzsche: “É seguro, inclusive pelo testemunho do próprio Nietzsche, uma influência direta de Wagner sobre a revisão do ‘nascimento da tragédia’ (...)”.¹⁰⁴ Janz afirma, no entanto, que não há porque superestimar esta revisão; *O Nascimento da Tragédia* transparece, como em toda a obra de Nietzsche, um aspecto pessoal e confessional. A obra traz, como substrato, muito mais as vivências e a condição espiritual do autor, que um quadro complexo da tragédia ática. O livro tenta desvelar como pôde surgir a tragédia enquanto obra de arte e de que forma ela desapareceu após um curto espaço de tempo. Nietzsche se apoiava em Wagner, pois percebia nele uma possibilidade de ver a tragédia renascida e com ela os verdadeiros valores: “É este um traço de toda a obra e talento de Nietzsche: a referência imediata à antigüidade sem escalas intermediárias e, ao contrário, o salto da antigüidade para o seu presente, também sem escalas intermediárias”.¹⁰⁵ Além disto, Janz faz diversas referências ao fato de que a dualidade entre os instintos *apolíneo* e *dionisíaco* não foi pensada primeiramente por Nietzsche, mas que: “(...) este historiador francês

¹⁰² Brusotti, op. cit., p. 29.

¹⁰³ JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche: Los diez años de Basilea (1869/1879)*. Madrid, Alianza Editorial, vol. II, 1978, p. 116.

¹⁰⁴ Janz, II, p. 118.

[Henri Michelet], nascido em 1798, já expunha a polaridade *apolíneo-dionisíaco* no mesmo sentido que faz Nietzsche em sua obra”.¹⁰⁶ Sustenta ainda que: “Com o *apolíneo-dionisíaco* Nietzsche quer designar possibilidades, modos e conteúdos estéticos reais da obra de arte, e para isso emprega esses nomes de deuses como símbolos”.¹⁰⁷ Para o biógrafo, Nietzsche era capaz de apropriar-se de conceitos e idéias, sem converter-se num plagiador; o que recebia, modificava exaustivamente, até aproximar-se – em originalidade – do próprio autor. Não penso em discutir as hipóteses de Janz, mas apenas de registrar sua interpretação, como um contraponto à narrativa de Nietzsche. *O Nascimento da Tragédia* padeceu de um silêncio injusto; nela já se encontram esboçados quase todos os elementos que vão ser desenvolvidos em obras posteriores. A maior prova disso é justamente o que se refere à questão cultural e à promessa feita no cerne da obra: de que nada poderia deter o retorno do sentimento trágico dos filósofos arcaicos. Esta dimensão trágica é recorrente na obra de Nietzsche; *O Nascimento da Tragédia* representa e: “(...) trata-se de uma parte da exposição de toda uma construção monumental”,¹⁰⁸ que é a própria obra nietzscheana. O que sustenta Janz é que, mesmo que Nietzsche não se importasse em integrá-la com sua obra madura, seria possível encontrar “nesta grandiosa exposição” o material temático para se prever, ou mesmo mapear, toda a obra posterior.

Uma bela ilustração de como Nietzsche vive, sempre que escreve, numa linha de demarcação entre duas eras, tem amparo num caso muito importante: “Desde a Nona Sinfonia de Beethoven, um dos elementos formais que se repetem sempre na sinfonia consiste em recorrer, sobretudo no final, a reminiscências e passagens anteriores. A ‘técnica de motivos fundamentais de Wagner’ (...) tornou aproveitável para a ópera este

¹⁰⁵ Janz, II, p. 131.

¹⁰⁶ Janz, II, p. 132.

¹⁰⁷ Janz, II, p. 133.

¹⁰⁸ Janz, II, p. 137.

elemento de ligação. Cremos que este modo de criação, nascido do espírito da música, é também operante na obra filosófica de Nietzsche”.¹⁰⁹

Isso significa que é necessário “acrescentar” ao conjunto das obras esta primeira, que, até então, não merecera do próprio Nietzsche o estatuto de uma obra rigorosa. Isso porque *O Nascimento da Tragédia* padeceu de um silêncio injusto; nela já se encontram esboçados, contudo, quase todos os elementos que vão ser desenvolvidos em obras posteriores. A maior prova disso é justamente o que se refere à questão cultural e à promessa feita no cerne da obra: de que nada poderia deter o retorno do sentimento trágico dos filósofos arcaicos. *O Nascimento da Tragédia* representa e: “(...) trata-se de uma parte da exposição de toda uma construção monumental”,¹¹⁰ que é a própria obra nietzscheana. O que sustenta Janz é que, mesmo que Nietzsche não se importasse em integrá-la com sua obra madura, seria possível encontrar “nesta grandiosa exposição” o material temático para se prever, ou mesmo mapear, toda a obra posterior.

Uma bela ilustração de como Nietzsche vive, sempre que escreve, numa linha de demarcação entre duas eras, tem amparo num caso muito importante: “Desde a Nona Sinfonia de Beethoven, um dos elementos formais que se repetem sempre na sinfonia consiste em recorrer, sobretudo no final, a reminiscências e passagens anteriores. A ‘técnica de motivos fundamentais de Wagner’ (...) tornou aproveitável para a ópera este elemento de ligação. Cremos que este modo de criação, nascido do espírito da música, é também operante na obra filosófica de Nietzsche”.¹¹¹

Mas voltemos ao texto da *Autocrítica* (§ 4); nota-se que Nietzsche pretende assegurar que, a resposta à questão ‘o que é o dionisíaco?’ já estava posta na obra de estréia: “(...) um ‘sabedor’ fala aqui, o iniciado e discípulo de seu deus. Talvez eu falasse

¹⁰⁹ Janz, II, p. 140.

¹¹⁰ Janz, II, p. 137.

¹¹¹ Janz, II, p. 140.

agora com mais precaução e com menos eloquência acerca de uma questão psicológica tão difícil como é a origem da tragédia entre os gregos” (TAC § 4).¹¹² A resposta à questão do dionisiaco se liga à questão da relação grega com a dor. A sensibilidade grega e sua vulnerabilidade à dor obrigou os Helenos a criar a arte apolínea como um tipo de paliativo para os sofrimentos da vida, uma espécie de miragem, um porto seguro. Ocorreu que a arte apolínea, ao virar-se para fora da realidade, não permitiu vê-la com todas as suas implicações. Este esquecimento desconsiderou o instinto estético dionisiaco, que depois apavorou a arte da ‘aparência’ grega, quando através do Sileno esbravejou: “Ai deles! Ai deles! Contra os serenojoviais Olímpicos. O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisiaco e esquecia os preceitos apolíneos” (GT/NT § 4). O *dionisiaco* expunha a nu todos os desejos gregos limitados pela arte *apolínea*. Ao contrário de ser uma ‘individuação’, o instinto *dionisiaco* era uma ruptura do homem consigo mesmo, era um retorno à natureza e aos outros homens. O êxtase proporcionado pelo estado *dionisiaco* produz uma espécie de letargia que abole o passado, nega o indivíduo, o estado, a civilização, proclamando a natureza como finalidade, desintegrando o eu e a própria consciência. A reconciliação entre os instintos *apolíneo* e *dionisiaco* será o grau mais avançado da arte grega para Nietzsche: a possibilidade de retirar do *dionisiaco* sua carga de veneno e permitir que a vida possa usufruir da experiência da embriaguez sem a perda de lucidez. É esta medida dada a Dionísio por Apolo, a arte trágica *apolínea* dando limite à euforia *dionisiaca*.

O § 4 da *Autocrítica* trata ainda de legitimar um dos principais problemas levantados n’*O Nascimento* – e mencionado ligeiramente no início deste capítulo: a

¹¹² Aqui, vale mencionar que há uma correspondência direta com o § 370 da *Gaia Ciência*, neste caso, principalmente, no que diz respeito a essa prestação de contas com a obra de juventude: “Talvez se lembrem, pelo menos entre meus amigos, que no início foi com alguns grosseiros erros e superestimativas e, em todo caso, com esperança, que me precipitei sobre este mundo moderno”.

predisposição grega para o sofrimento, seu duplo anseio: ora pelo belo, ora pelo horrendo. Nietzsche interpreta a “vivência de si mesmo” dos gregos como forma de explicação para o fato de que foi a partir de uma plethora de sofrimento que a tragédia se configurou em arte. Há toda uma dificuldade do próprio Nietzsche em “interpelar” a Grécia e fazer dela emanar a “verdade”. De fato, era preciso compreender como a civilização grega havia podido gerar a tragédia; o duplo anseio grego não explica a origem verdadeira da tragédia: “(...) Aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte anseio de beleza, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor (...), [e em contrapartida] de onde haveria de provir o anseio contraposto a este, que se apresentou ainda antes do tempo, o *anseio do feio*, a boa e severa vontade dos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência” (TAC § 4). Se há uma “inversão” no grau de sensibilidade grega, o que a gerou? A loucura (dionisiaca) dirá Nietzsche; só ela explica a busca grega pelo horrendo, no entanto, é a loucura a grande responsável pelo que houve de melhor e de mais afirmativo na Grécia. A decadência grega só ocorre quando a “demência dionisiaca” entra em declínio, desse momento em diante, os gregos tornaram-se, na medida em que se aproximavam do otimismo — eis aí a inversão —, mais superficiais e mais interessados pela lógica, tornaram-se mais “científicos”; eis porque talvez fosse necessário ver “a ciência com a ótica do artista”; a arte havia sido, na verdade, suprimida pela lógica. O próprio Nietzsche parece se render às dificuldades presentes na obra: “vê-se que é todo um feixe de difíceis questões que este livro carregou (...)” (TAC § 4), no entanto, logo em seguida, retoma e reforça um dos aspectos fundamentais da obra, a “metafísica de artista”: “De fato, o livro inteiro não conhece, por traz de todo acontecer, mais que um sentido e um ultra sentido de artista (...)” (TAC § 5). Claro que este “deus-artista” não traria consigo nenhuma carga moral ou ascética, ao contrário, seria “amoral e desprovido de escrúpulos”, um deus que só pela aparência, ou seja, pela arte, poderia redimir. A arte é novamente alçada à condição privilegiada, tal qual fora

na obra do “jovem Nietzsche” e, como veremos a seguir, a música permanece no ponto mais alto desta hierarquia.

Toda essa alternância entre as qualidades e os defeitos de sua primeira publicação, estão presentes nos vários textos, publicados ou não, que mencionei até aqui. No *Ecce Homo Nietzsche* volta a recorrer e comentar a obra, desta feita sob um ponto de vista afirmativo; relembra, para isto, uma das mais originais contribuições do livro:

Ao mesmo tempo ao reconhecer Sócrates como décadent, eu havia dado uma prova inteiramente inequívoca do quão pouco a segurança de minhas garras psicológicas era ameaçada por quaisquer idiosincrasias morais – a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, § 2).¹¹³

No mesmo texto, Nietzsche faz referência ao *Crepúsculo dos Ídolos*, também de 1888. Teria, com ele, encontrado a verdadeira “psicologia da tragédia”; essa ocupação com a tragédia liga-se às suas considerações sobre a moral socrático-platônica. Na passagem abaixo, vê-se as estreitas aproximações entre a autobiografia e a tese do *Crepúsculo*, como Nietzsche considerava fundamental seu julgamento, seu diagnóstico de Sócrates e Platão:

¹¹³ Insgleichen war damit, dass ich Sokrates als décadent erkannte, ein völlig unzweideutiger Beweis dafür gegeben, wie wenig die Sicherheit meines psychologischen Griffs von Seiten irgend einer Moral-Idiosynkrasie Gefahr laufen werde: - die Moral selbst als décadence-Symptom ist eine Neuerung, eine Einzigkeit ersten Rangs in der Geschichte der Erkenntnis (KSA, 6, 311).

A mim mesmo, essa irreverência, que os grandes sábios são tipos de declínio ocorreu pela primeira vez precisamente em um “caso” [as aspas são minhas] em que mais fortemente o preconceito erudito e não erudito se contrapõe à ela: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de caducidade, como instrumentos da dissolução Grega, como pseudogregos, como antigregos (GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 2).¹¹⁴

N’O Nascimento da Tragédia este “caso” é Sócrates,¹¹⁵ é nessa obra que, pela primeira vez, segundo o “último” Nietzsche, a moral grega foi tomada como um princípio da decadência. A promessa de uma “era trágica” estaria posta já na obra de estréia:

Uma esperança tremenda se faz ouvir desta obra (...) Suponhamos que meu atentado contra dois milênios de anti-natureza e violação do homem tenha êxito(...) Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, sem sofrer com isto (...) (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, § 4).¹¹⁶

Há que se notar que a perspectiva estética da *Autocrítica*, embora, nesse momento, refira-se à *metafísica de artista* como “arbitrária e fantástica”, está opondo a arte à moral, garantindo a arte como uma defesa diante de uma existência e um significado

¹¹⁴ Mir selbst ist diese Unehreerbietigkeit, dass die grossem Weisen Niedergangs-Typen sind, zuerst gerade in einen Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurtheil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch (KSA, 6, 67).

¹¹⁵ Vale salientar que o termo “caso” é também usado no sentido clínico, principalmente em função das relações de Nietzsche com a obra do psiquiatra Charles Féré; lembrar ainda que no *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche refere-se a Sócrates analisando-o como um “paciente”.

¹¹⁶ Aus dieser Schrift redet eine ungeheure Hoffnung (...) dass mein Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung gelingt. (...) Ich verspreche ein tragisches Zeitalter: die höchste Kunst im Jasagen zum Leben, die Tragödie, wird wiedergeboren werden, wenn die Menschheit das Bewusstsein der härtesten, aber nothwendigsten Kriege hinter sich hat, ohnedaran zu leiden (KSA, 6, 313).

morais do existir; para Nietzsche, isto seria a primeira manifestação de seu *pessimismo*, um pessimismo “além de bem e mal”.¹¹⁷ Aqui, elementos de várias ordens se entrecruzam: a arte, o cristianismo, a moral, mas, fundamental, é de se notar como o *pessimismo* de Nietzsche é, na verdade, uma oposição à filosofia de Schopenhauer; se isso não foi aprofundado na *Autocrítica* temos, em contrapartida, o tema muito bem desenvolvido em *Para Além de Bem e Mal*: “Quem, como eu (...) se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhauriana” (JGB/BM § 56). No citado aforismo, Nietzsche opõe o seu *pessimismo*, “além de bem e mal”, a Buda e Schopenhauer, estes como expoentes de um pessimismo que pensava o mundo como “fascínio e delírio moral”; Nietzsche está negando, por trás de todos estes elementos, a própria moral cristã: “o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente (...)” (JGB/BM § 56). Se Nietzsche deseja assegurar uma existência estética, essa vida é, precisamente, a antítese de uma existência cristã. Na *Autocrítica*, Nietzsche afirma que o silêncio d’*O Nascimento da Tragédia* em relação ao cristianismo, era a manifestação da tendência “anti-moral” da obra; esse pode ser um dos exemplos mais significativos da sua vontade de vincular a obra de juventude às obras maduras, a tentativa de demonstrar como o cristianismo já estava presente na sua primeira obra, embora fale em um “silêncio” em relação a ele;¹¹⁸ de fato, este tema é enfocado no interior de seus escritos sob diferentes perspectivas, mas sempre, e nesse momento de forma definitiva, de modo a não deixar dúvidas:

¹¹⁷ Obviamente esta designação não é casual, Nietzsche o desenvolve no interior da obra homônima, conforme destacarei a seguir.

¹¹⁸ O *cristianismo* tomado como tema surge pela primeira vez.

O cristianismo foi, desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em 'outra' ou 'melhor' vida. O ódio ao 'mundo', a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade (...) no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso (TAC § 5).¹¹⁹

Se houve um “silêncio” a respeito do tema na obra de estréia, em 86 Nietzsche parece pretender tratá-lo de forma a não deixar margem a qualquer tipo de dupla interpretação: “(...) a doutrina cristã, a qual é e quer ser somente moral¹²⁰ (...) desterra toda a arte, toda arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a (TAC § 5). Não há dúvida que isto liga-se à necessidade “anti-moral” que ele pretende garantir; o cristianismo, para o “último” Nietzsche, é o centro irradiador de decadência; para o “jovem” Nietzsche, arrisco afirmar que talvez ainda não haja o grau “maduro” de repúdio à moralidade, embora ele pretenda, neste momento, assegurar o contrário disto. A constatação dessa afirmação passa pela aproximação que Nietzsche estabelece entre cristianismo e moral: “(...) a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio” (...) (TAC § 5). Só é possível compreender a extensão dessa crítica se, de antemão, estiver claro que Nietzsche pretende atingir o “cristianismo histórico”; em *Para Além de Bem e Mal* (1886)¹²¹ é dedicado um capítulo inteiro à questão (“A natureza religiosa”); a história da “alma humana”, com todas as suas possibilidades inesgotáveis, seria a “caça grande” para o

¹¹⁹ Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein „anderes“ oder „besseres“ Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die „Welt“, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit (...) im Grunde ein Verlangen in's Nichts, an's Ende, in's Ausruhen (KSA, 1, 18).

¹²⁰ O tema *moral* é mencionado pela segunda vez.

¹²¹ Vale salientar que, no *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que *Para Além de Bem e Mal* dá início à uma nova fase: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão (...). Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*” (EH/EH, “Além do bem e do mal”, § 1).

verdadeiro psicólogo; a fé como a grande negação da vida: “Desde o começo a fé é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto-escarnecimento, automutilação” (JGB/BM § 46). Vê-se que há todo um ambiente sendo construído; se, por um lado, Nietzsche como que refaz, em linhas gerais, a história do cristianismo; por outro, trata de depreciá-lo ao extremo, negando-o à exaustão: “No ‘antigo testamento’ judeu, o livro da justiça divina, existem homens, coisas e falas num estilo tão grandioso, que as literaturas grega e indiana nada têm para lhe pôr ao lado (...). [em contrapartida, afirma] Ter colado esse Novo Testamento, espécie de rococó do gosto em todo sentido, ao Antigo Testamento para formar *um só* livro, chamado ‘a bíblia’, ‘o livro’: esta é talvez a grande temeridade, o maior ‘pecado contra o espírito’ que a Europa literária tem na consciência” (JGB/BM § 52). Nota-se todo o movimento que vai da ascensão à auto-supressão da moral cristã, a idéia de um Pai “recompensador” estaria completamente insustentável, mesmo incomunicável, “Por que ateísmo hoje? (...) parece-me que o instinto religioso está em pleno crescimento — mas que a satisfação teísta é por ele rejeitada com profunda desconfiança” (JGB/BM § 53). Todo este ambiente antecipa as principais teses que Nietzsche irá aprofundar não só na *Genealogia da Moral* (1887), mas também no interior d’*O Anticristo* (1888); ao tentar aproximar de forma tão estreita *O Nascimento da Tragédia* de sua obra “madura”, Nietzsche pretende assegurar que a sucessão de seus escritos fariam parte de um *continuum*, uma espécie de desenvolvimento progressivo. É assim que ao se referir à obra de estréia, o faz como se nela já estivesse antecipada, de forma completamente articulada, a oposição entre arte e moral cristã:

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

grego: eu a chamei dionisiaca (TAC § 5).¹²²

A doutrina moral cristã, colocada como extremo oposto ao que *O Nascimento da Tragédia* tem de mais intenso, a justificação estética do mundo:

O cristianismo como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar. Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser somente moral e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, toda arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a (TAC § 5).¹²³

Em *Para Além* o conceito de Deus é de tal forma depreciado, que não se trata nem mais de uma noção “solene”, ao contrário, já não passa de “um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho – e talvez o ‘velho homem’ necessite então de outro brinquedo e outras dores (...) (JGB/BM § 57); em toda fase final da produção de Nietzsche, o cristianismo irá aparecer como negação dos valores estéticos, como a expressão máxima da moral *décadence*. Ela se nutre da própria decadência, do desejo pelo nada sobrepujando a vontade de vida; a moral niílista, como depreciação da vida, teria retirado desta todo o seu valor positivo. Tudo isso manifestado pelo medo da

¹²² G e g e n die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit - denn wer wüsste den rechten Namen des Antichrist? – auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie dionysische (KSA, 1, 19).

¹²³ Das Christenthum als die ausschweifendste Durchfigurirung des moralischen Thema's, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen hat. In Wahrheit, es gibt zu der rein ästhetischen Weltauslegung und Welt-Rechtfertigung, wie sie in diesem Buche gelehrt wird, keinen grösseren Gegensatz als die christliche Lehre, welche n u r moralisch ist und sein will und mit ihren absoluten Maassen, zum Beispiel schon mit ihrer Wahrhaftigkeit Gottes, die Kunst, j e d e Kunst in's Reich der L ü g e verweist, - das heisst verneint, verdammt, verurtheilt (KSA, 1, 18).

sensualidade, da ilusão, da beleza, do mundo, tudo o que é matéria e composição da arte; à essa negação da vida Nietzsche contrapõe seu livro “problemático”, definindo como opositor da moral seu “instinto defensor da vida”, sua “contradoutrina dionisíaca”. O *dionisíaco* contra tudo o que for decadente, a interligação desse preceito com a *transvaloração dos valores* é a grande sugestão do final da *Autocrítica*, Nietzsche reitera a necessidade de afirmação da arte como forma de antítese da moral — “Entende-se em que tarefa ousei tocar já com este livro?” (TAC § 6). Gostaria de circunscrever a contraposição entre arte e moral, limitando-a aos temas da mentira, do engano, do disfarce, assim, torna-se mais claro a dimensão estética recorrente na *Autocrítica*, leia-se o póstumo da primavera de 1888: “A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de vir-a-ser e mudar (de engano objetivado), é tomada aqui [no *Nascimento da tragédia*] como mais profunda, mais originária, mais ‘metafísica’ do que a vontade de verdade, de efetividade, de aparência (...) (Fr. 12[24], KSA, 13, 229).¹²⁴ O póstumo apenas corrobora a iminência da era trágica, que já estaria anunciada na obra de estréia, dessa forma, Nietzsche interconecta textos extremos, garantindo a unidade tão buscada: “É concebido um estado supremo de afirmação da existência, do qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída: o estado trágico-dionisíaco” (Ibid).

Ao mesmo tempo que Nietzsche reitera a dificuldade de expressão de suas “intuições e ousadias tão próprias”, por meio de uma linguagem adequada — justamente por ter utilizado as fórmulas de dois dos filósofos mais radicalmente contrários às concepções internas do *Nascimento*: Schopenhauer e Kant —, ele está se opondo à concepção trágica do primeiro.¹²⁵ Na verdade, Nietzsche está se opondo à

¹²⁴ Citado da tradução de Rubens Torres Filho, com as devidas observações (ver nota 6).

¹²⁵ Eis a citação de Schopenhauer: “O que dá a todo o trágico o empuxo peculiar para a elevação é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico — ele conduz à *resignação*” (Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, II, p. 495). Segundo o tradutor brasileiro, as citações de Nietzsche provém da edição de 1873 de Julius Frauenstädt.

concepção da moral como negação e calúnia da vida – “quão diversamente falava Dionísio comigo!, quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo!” (TAC § 6). Nietzsche pretende desmascarar as idéias morais que atribuem valor à negação do próprio indivíduo, mesmo em *Para Além* isto já havia sido esboçado.¹²⁶ Sabe-se, como já mencionado, que Nietzsche irá voltar a este grave tema, os valores morais do cristianismo, em obras posteriores, é certo que com um acento muito mais profundo e histórico (no caso da *Genealogia*), e de modo eminentemente destrutivo (n’ *O Anticristo*); em 86 o que está em jogo é a compreensão de suas obras e, principalmente, a aceitação dessas obras como produto de um espírito filosófico rigoroso.

Nietzsche irá encerrar o *prefácio d’O Nascimento* menos lamentando o uso das “fórmulas Schopenhaurianas”, e mais queixando-se por ter estragado de modo absoluto “o grandioso problema grego”. Na verdade, este último, liga-se à sua insatisfação por ter acreditado na possibilidade da música alemã “guiar” a Europa, na medida em que, sob o pretexto de formação de um *Reich*, na verdade, caminhava na direção da “mediocratização acomodante”, para o estado democrático, para o espírito das idéias “modernas”. A crítica ao romantismo se desenvolve nesse momento a partir da perspectiva da música alemã, impossibilitada, por sua condição, de qualquer ato “revolucionário”;¹²⁷ Nietzsche traz a música alemã para o primeiro plano, confrontando-a com as “formas possíveis de arte”, para demonstrar o quanto ela estaria distante de uma perspectiva trágica, o quanto era pouco grega, tão contrária ao que Nietzsche havia

¹²⁶ “Não adianta: é preciso questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, toda a moral da renúncia de si (...) (JGB/BM § 33).

¹²⁷ “O liberalismo do séc. XIX identificou o romantismo com a Restauração e a reação. Pode ter havido uma certa justificativa para essa ênfase, sobretudo na Alemanha, mas, em geral, redundou numa falsa concepção do processo histórico, somente corrigida quando os estudiosos começaram a distinguir entre romantismo alemão e o ocidental, derivando o primeiro de tendências reacionárias e o segundo das tendências progressistas (...) e que o romantismo alemão passou de sua atitude originalmente revolucionária para uma postura reacionária (...)” (HAUSER, Arnold: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1953. Tradução brasileira

pensado n' *O Nascimento*.

De fato, entrementes aprendi a pensar de uma forma bastante desesperançada e desapiedada acerca desse "ser alemão", assim como da atual música alemã, a qual é romantismo¹²⁸ de ponta a ponta e a menos grega de todas as formas possíveis de arte (...) (TAC § 6).¹²⁹

Em vários textos contemporâneos a *O Nascimento da Tragédia*, a perspectiva da música está presente com um poder extraordinário, mesmo como uma dimensão mística e redentora; na *Autocrítica*, Nietzsche retorna à esta perspectiva de forma tão ou mais incisiva que nos textos de juventude, realçando o fato de que nunca houve um abandono de tal horizonte, malgrado modificações de ordem argumentativa:

À parte, está claro, de todas as esperanças apresentadas e de todas as aplicações errôneas às coisas do presente, com as quais estraguei o meu primeiro livro, permanece o grande ponto de interrogação dionisíaco, tal como nele foi colocado, também no tocante à música: Como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica, como a música alemã – porém dionisíaca? (TAC § 6).¹³⁰

Claro que aqui não se pode tomar essa referência à música de um modo estrito, ou seja, a crítica ao romantismo não está limitada por esta perspectiva.¹³¹ Trata-se de

de Álvaro Cabral, publicada pela editora Martins Fontes, 1994, pp. 661-662).

¹²⁸ Nietzsche menciona o *romantismo* pela primeira vez.

¹²⁹ In der That, inzwischen lernte ich hoffnungslos und schonungslos genug von diesen „deutschen Wesen“ denken, insgleichen von der jetzigen deutschen Musik, als welche Romantik durch und durch ist und die ungriechischeste aller möglichen Kunstformen (...) (KSA, 1, 20).

¹³⁰ Abseits freilich von allen Ubereilten Hoffnungen und fehlerhaften Nutzenwendungen auf Gegenwärtigstes, mit denen ich mir damals mein erstes Buch verdarb, bleibt das grosse dionysische Fragezeichen, wie es darin gesetzt ist, auch in Betreff der Musik, fort und fort bestehen: wie müsste eine Musik beschaffen sein, welche nicht mehr romantischen Ursprungs wäre, gleich der deutschen, - sondern dionysischen? (KSA, 1, 20).

¹³¹ No capítulo 3 aprofundarei a crítica de Nietzsche ao romantismo.

destacar a preocupação de Nietzsche em recolocar o tema no centro do debate, justamente em função da posição, no mínimo privilegiada, que ocupava no interior d'*O Nascimento da Tragédia*. Em 86, não há dúvida que Nietzsche pretende opor a música "dionisiaca" contra todo o aparato romântico: "(...) sobre sua música [a de Beethoven] está esse crepúsculo da eterna perda e da eterna e extravagante esperança — a mesma luz em que se banhava a Europa, ao sonhar juntamente com Rousseau, ao dançar em torno à árvore da liberdade da Revolução, ao fim quase adorar Napoleão" (JGB/BM § 245).¹³² Talvez esse seja o impulso dessa nova música, a "origem dionisiaca" contra a "patriótica" inerente à música alemã pós Schumann, "um acontecimento alemão na música", uma música, diria Nietzsche, que servisse à vida.

Nietzsche tem a "modernidade" como objeto central de crítica; como repudiar os modernos e forçá-los a crer no 'demônio' em detrimento de suas verdades? "É preferível que nada seja verdadeiro do que vós terdes razão, do que vossa verdade ficar com a razão!" (TAC § 7). O desfecho da *Autocrítica* difere de todos os outros, principalmente no que diz respeito às "promessas" que deixa indicadas; penso que em nenhum dos textos é mais importante uma busca pela adequação entre obra e prefácio do que este, dada a importância da elucidação d'*O Nascimento da Tragédia*. Daí as indicações estéticas e musicais; era preciso legitimar a importância da arte no único livro onde isto havia sido posto de forma "insuficiente". Contrapor *O Nascimento* à própria "modernidade" foi a forma encontrada por Nietzsche de dar validade às suas idéias juvenis.

Resta ainda mencionar que nas últimas linhas do *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche

¹³² No aforismo citado, Nietzsche está "isolando" Mozart e Beethoven do que depois seria o destino da música romântica, por isso a música deste último ainda "sobrevém", como um suspiro de resistência à decadência romântica que estaria por vir: "O que depois veio de música alemã pertence ao romantismo, ou seja, a um movimento historicamente ainda mais curto, mais fugaz, mais superficial do que aquele grande entreato, aquela transição européia de Rosseau a Napoleão e à ascensão da democracia" (JGB/BM § 245).

busca integrar *O Nascimento da Tragédia* à sua obra madura, relacionando o *dionisíaco*, a *transvaloração* e o *eterno retorno*: “O nascimento da tragédia foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso, retorno novamente ao solo do qual cresceu meu querer, meu poder – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, § 5).

Certamente a auto-citação que Nietzsche faz do *Zaratustra* não poderia servir de melhor conclusão para este segundo *prefácio*. Nietzsche estaria interligando, íntima e definitivamente, *O Nascimento da Tragédia* ao que essa obra representa. E fala o *Zaratustra*, marcando o mais profundo desejo de seu autor:

Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto a voar, acenando a todos os pássaros, preparado e pronto, bem-aventurado em sua leveza: -

Zaratustra, o que diz a verdade, Zaratustra, o que ri de verdade, não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e as piruetas; eu mesmo coloquei esta corda sobre a minha cabeça!

Esta corda do que ri, esta coroa de rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta corda! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, ensinai-me a rir! (Za/ZA, IV, “Do homem superior”, §§ 18 e 20).

CAPÍTULO III

Humano Demasiado Humano, livro II
Sils-Maria, Alta Engandina, setembro de 1886

A importância de uma exegese rigorosa dos *prefácios* só pode ser compreendida em sua integralidade, na medida em que se tenha em mente o significado de suas implicações para o próprio Nietzsche. Há neles uma “clareza” de escrita que, invariavelmente, não é do domínio mais comum do filósofo; sabe-se que das suas maiores tensões é que emerge seu mais coeso pensamento. Tome-se, por exemplo, o início do terceiro *prefácio*, escrito em setembro de 86, em Sils-Maria, na Alta Engadina: “Deve-se falar somente quando não se pode calar; e falar somente daquilo que se superou – tudo o mais é tagarelice, “literatura”, falta de disciplina” (VM/OS *prefácio* § 1). Nietzsche não está, absolutamente, “jogando” com suas freqüentes metáforas. Seus pressupostos para a afirmação de suas principais teses estão assentados em suas próprias experiências.

O início do terceiro *prefácio* introduz uma idéia que pode revelar novas possibilidades para a compreensão geral desses textos. De maneira aparentemente ilustrativa, Nietzsche fala da necessidade de uma leitura “retrodatada” de seus livros; segundo ele, todas as suas obras (excetuando apenas *Assim Falou Zaratustra*) teriam sido concebidas a partir de uma experiência anterior. Tomando a experiência passada como substrato do presente, Nietzsche afasta-se, distancia-se do momento em que escreve, pensando em reinterpretar o passado como um tipo de superamento de si mesmo. Para tal, ressalta a necessidade de convalescer, retirar-se à solidão,¹³³ como forma de amadurecimento de suas idéias anteriores. Repassando a própria obra, Nietzsche intenciona refazer o percurso que comprove sua tese; começa afirmando que as *Considerações extemporâneas* teriam “nascido” antes mesmo d’*O Nascimento da Tragédia*, e toda a “colérica irrupção contra o germanismo” – exposta àquela altura – era um desafogo contra as vivências da época em que ainda era um estudante, convivendo nos meios culturais alemães:

(...) e o que eu disse contra a “doença histórica”, eu o disse como alguém que aprendeu longamente, laboriosamente, a convalescer dela, e não tinha nenhuma vontade de, daí em diante, renunciar à “história” porque uma vez sofreu disso (VM/OS prefácio § 1).¹³⁴

Mesmo Schopenhauer aparece como uma influência superada pela experiência de Nietzsche.¹³⁵ Contrariando a veneração trazida à tona pela terceira *Extemporânea*, Nietzsche afirma estar, àquela altura, “livre” de sua grande influência e desacreditado de tudo. Ao mesmo tempo, menciona seu discurso em homenagem a Wagner, no festival de Bayreuth, como uma “despedida”, um “livramento”. Por fim, cita *Humano, Demasiado Humano*, o livro em que adquiriu *poder* para falar desses anteriores anos de solidão, expondo tudo o que tinha “abaixo e atrás” de si.

A hipótese de Marco Brusotti acrescenta uma possibilidade extra a tudo isto: “(...) essi non trattano mai l’*Erlebnis* che egli stava vivendo durante la stesura, ma un *Erlebnis* che in quel momento appartiene ormai al passato. Pure nella versione definitiva Nietzsche afferma infatti che il distacco anche temporale dai propri *Erlebnisse* costituisce un presupposto necessario per la redazione dell’opera che deve parlarne”.¹³⁶ Se a obra de Nietzsche fala só de suas experiências, essas experiências pertencem ao passado: “L’*Erlebnis* non viene conosciuto nell’atimo presente, ma solo in seguito, mediante un atto di riflessione successivo. Si scrive sempre solo a cose fatte. La distanza non è solo una lontananza temporale, ma è il risultato di un attivo oltrepassamento di

¹³³ O tema da *solidão* aparece pela segunda vez.

¹³⁴ (...) und was ich gegen die „historische Krankheit“ gesagt habe, das sagte ich als Einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte und ganz und gar nicht Willens war, fürderhin auf „Historie“ zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte (KSA, 2, 370).

¹³⁵ Lembrar que, na *Autocrítica*, a crítica a Schopenhauer diz respeito à contraposição que Nietzsche estabelece entre a percepção divergente em relação ao sentimento trágico.

¹³⁶ Brusotti, op. cit., p. 17-18.

sé, di un superamento di sé”.¹³⁷ Brusotti busca o liame que distingue as perspectivas subjetiva e objetiva, já que, embora Nietzsche intencione objetivar seu discurso, o faz mediante um pressuposto que repousa em sua própria experiência, o que é, em princípio, um contra-senso. Nietzsche acreditava que distanciando-se das obras garantia independência, o que clarifica, em parte, a hipótese de Brusotti.

Neste terceiro *prefácio* o que está em jogo para Nietzsche é a tese de que a experiência é o argumento único de toda obra, o que a sustenta por assim dizer. Quanto ao fato de sua obra se construir de forma “retrodatada”, pode-se aludir o fato de que Nietzsche está tentando comprovar que suas experiências foram constantemente retrabalhadas, recorridas, incansavelmente revistas, só então suas obras puderam nascer, plenas dessa “objetividade”. Este percurso atestaria o “superamento e o ultrapassamento de si”, assegurando uma reinterpretação das obras sem que fosse necessário atestar um redirecionamento de sua filosofia do período inicial, tornando tudo parte de um “processo natural”.

Qual a ligação entre essa busca por objetividade e o já mencionado desejo de unidade, um dos vetores principais, em minha opinião, dos *prefácios*? Se Nietzsche intencionava tornar-se “claro”, tanto para sua época quanto para seus futuros leitores, essa necessidade de mencionar seu inteiro entendimento da “história” – e mesmo sua completa percepção de como essa “história” o atingiu mais diretamente – pode ser uma confirmação de que, apesar das tensões de seu pensamento, nunca houve um tema sobre o qual se dedicasse que não fosse de seu inteiro domínio. Em carta a Franz Overbeck de 12 de outubro de 1886, Nietzsche comenta essa vontade de compreensão: “De fato, esses prefácios têm alguma coisa a ver com ‘tornar-se compreendido’; espero e desejo que ainda se precise um bom tempo até que isso aconteça. Melhor seria após

¹³⁷ *Ibid.*, p. 18.

minha morte. Já me deixa bastante tranquilo, que também haja um leitor tão sutil e benevolente como tu, que permanece sempre em dúvida a respeito do que eu quero exatamente: meu medo tornou-se grande na medida contrária, isto é, que eu, desta vez, tenha sido tão claro e já tenha 'me' traído tão cedo. Evidentemente que eu devo, primeiro, dar ainda um conjunto de premissas educativas, até que eu, finalmente, tenha educado meu próprio leitor, eu meu leitor, que deveria ver meus problemas sem despedaçar-se neles" (KSB, 7, 264). Brusotti admite a hipótese de que a *Tentativa de autocrítica* e o *prefácio* ao livro II de *Humano, Demasiado Humano* são, na verdade, tentativas de uma reinterpretação da filosofia d'*O Nascimento da Tragédia*, de reelaboração do conceito de *pessimismo*: "Secondo una tale tipologia il pessimismo romantico di Schopenhauer e Wagner deriverebbe dalla sofferenza per l'"impovertimento della vita", il pessimismo dionisiaco (o tragico) al contrario dalla sofferenza per la "sovrabbondanza della vita".¹³⁸

Wolfgang Müller-Lauter fornece informações precisas sobre esse desejo que Nietzsche acalentava, o de ser interpretado por uma "única via"; tomando-o em várias de suas especificidades, refere-se, por exemplo, à menção feita a Peter Gast (carta datada de 27/05/1882), a propósito de considerar-se "mais um campo de batalha que um homem"; para Müller-Lauter "Nietzsche continuou sendo um campo de batalha, ainda que nos últimos anos de atividade tentasse livrar-se de todas as hesitações que permitissem reconhecer contradições em suas próprias intenções — por mais relativas que fossem".¹³⁹ O que importa, por enquanto, é ter em vista que o *prefácio* em questão diz respeito precisamente ao momento em que Nietzsche busca uma compreensão adequada de si mesmo. A essa altura, mesmo em se tratando de uma análise do *Ecce*

¹³⁸ Brusotti, op. cit., p. 30. O texto refere-se aqui ao livro V da *Gaia Ciência* (1886).

¹³⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *O Desafio Nietzsche*. In: Discurso Editorial (rev. do Dep. de Filosofia da USP), nº 21, São Paulo, 1993, p.11.

Homo (1888),¹⁴⁰ uma outra observação de Müller-Lauter é perfeitamente cabível: “(...) Nietzsche desafia repetidamente o leitor a compreender seu pensamento, de uma maneira mais decidida do que antes. É como se aquele que antes aparecia por trás de máscaras e de ambigüidades quisesse agora cobrar o reconhecimento de sua identidade: *Ouçam-me! Eu sou isso e isso. Não me confundam!* A indicação de que não *deixou de dar testemunho* remete como que a si mesmo enquanto *natureza de contradição* e, com isso, não somente às contradições que tem fora de si, mas também as que traz em si”;¹⁴¹ esse “espírito”, sem sombra de dúvida, já predomina dois anos antes, no ano dos *prefácios*. O desejo de unidade não está presente na sucessão de seus escritos, como algo claro e distinto, ao contrário, Nietzsche tem consciência das tensões que integram seu pensamento. Sobre isso Müller-Lauter afirma: “A filosofia de Nietzsche vive de suas tensões imanentes. Somente a partir delas se obtém a unidade de sua obra. Mas tal unidade não pode ser encontrada como um último substrato de *verdades* subjacentes ao seu pensamento, nem simplesmente extraída de seus textos”.¹⁴² A distinção comumente utilizada por intérpretes clássicos – como, para ficar em dois exemplos, Walter Kaufmann e Nicolai Hartmann –, de que Nietzsche é um “pensador de problemas” e não de “sistemas”, não constitui um atestado de que seu foco central é disperso em problemas isolados; na verdade ele sempre busca a conexão entre os vários elementos, para daí chegar à “sua” unidade: “Ele experimenta com seu pensamento. Se nos deixarmos levar por seus questionamentos, que no essencial ainda são os nossos, poderemos ser enredados por suas reflexões, poderemos trilhar os caminhos que levam ao âmago dos problemas e conjuntos de problemas de seu filosofar”.¹⁴³ Certamente as considerações de Müller-Lauter guardam enorme proximidade com as de Deleuze,

¹⁴⁰ Como anteriormente mencionado, o *Ecce Homo* forma, junto com os *prefácios*, as duas mais rigorosas autobiografias histórico-filosóficas de Nietzsche, o que legitima o uso do comentário de Müller-Lauter.

¹⁴¹ Müller-Lauter, p.12.

¹⁴² *Ibid.*, p.13.

principalmente sobre a idéia de que Nietzsche possui um pensamento nômade, capaz de servir muito mais como um instrumento de pensamentos do que como um código filosófico ou um paradigma: “Nós lemos um aforismo, ou um poema de Zarathustra. Ora, materialmente e formalmente, tais textos não são compreendidos nem pelo estabelecimento ou aplicação de uma lei, nem pela oferta de uma relação contratual, nem por uma instauração de instituição. O único equivalente concebível seria talvez ‘estar no mesmo barco’”.¹⁴⁴ Deleuze compreende a obra de Nietzsche como uma máquina de pensamento, um jogo de forças cuja última e, sempre, mais recente força, é exterior. Isto estaria posto em Nietzsche da seguinte forma: “(...) se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a esta força. Desta maneira não há problema de interpretação em Nietzsche, há apenas problemas de maquinação (...)”.¹⁴⁵ Se há ou não uma fundamentação rigorosa nestas proposições não cabe por à prova, o que nos interessa, e isto é latente no pensamento de Nietzsche, é que suas idéias não passam pelo mesmo crivo lógico que seus antecessores “clássicos”, e aí Deleuze tem toda razão: “Ora, se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez porque ele é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contrafilosofia. Ou seja, um discurso antes de tudo nômade, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos considerados como burocratas da razão pura, mas por uma guerra móvel”.¹⁴⁶

Munidos dessas informações — que aqui lançam luzes sobre a interpretação propriamente dita dos escritos de Nietzsche, ou de como ele gostaria de ser interpretado

¹⁴³ Ibid., p.13.

¹⁴⁴ DELEUZE, G: “Pensamento nômade”. In: *Nietzsche hoje?* (seleção e apresentação Scarlett Marton). São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 60.

¹⁴⁵ Ibid., pp. 61-62.

¹⁴⁶ Ibid., p. 66.

—, pode-se retornar ao texto do *prefácio*; nele, está em jogo, mais uma vez, a crítica do romantismo,¹⁴⁷ Schopenhauer e, principalmente, Wagner, são recorridos como forma de corroborar um argumento que já havia se desenvolvido na *Tentativa de autocrítica*: o romantismo como fonte da decadência alemã.

Wagner é mencionado como o legítimo representante do romantismo do qual Nietzsche quer total afastamento (§§ 1 e 3).¹⁴⁸ Que o romantismo significasse a fiel representação de valores decadentes não constitui nenhuma novidade, no entanto, que essa insistência se dê de forma tão marcada, isso tem várias implicações.¹⁴⁹ Trata-se, para Nietzsche, de salientar em que medida o romantismo configura uma decadência de gosto e cultura, e quais as implicações resultantes do fato de Wagner ter-se tornado subserviente ao *Reich* alemão. Não por outro motivo, Nietzsche declara seu *Humano, Demasiado Humano* um tipo de antídoto anti-romântico:¹⁵⁰

*(...) como continuação e redobro de uma cura espiritual, ou seja, do autotratamento anti-romântico, tal como meu instinto que permaneceu sadio inventou para mim, e me receitou ele próprio, contra um temporário adoecimento da forma mais perigosa de romantismo (VM/OS prefácio § 2).*¹⁵¹

¹⁴⁷ O tema do *romantismo* aparece pela segunda vez.

¹⁴⁸ O “tema” Wagner é recorrido pela terceira vez. No mesmo parágrafo Schopenhauer é, da mesma forma, mencionado.

¹⁴⁹ Em *Para Além de Bem e Mal*, alguns aforismos são dedicados ao tema; em um deles, o romantismo é compreendido como um tipo de apropriação das concepções de Kant, herdeiro das “faculdades” kantianas: “(...)o júbilo chegou ao máximo quando Kant descobriu, além de tudo, uma faculdade moral no homem (...). Aconteceu a lua-de-mel da filosofia alemã. (...) Não se pode fazer maior injustiça a todo esse movimento exuberante e entusiasta, que era juventude, por mais que se disfarçasse ousadamente com idéias cinzentas e senis, do que levá-lo a sério ou, pior ainda, tratá-lo com indignação moral; em suma, envelheceram — o sonho bateu asas” (JGB/BM § 11).

¹⁵⁰ Na verdade a referência de Nietzsche diz respeito à presente reedição de *Humano, Demasiado Humano*, que “reuniu”, os antes “isolados”, *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra* (cf. § 2 do *prefácio* em questão).

¹⁵¹ (...) als Fortsetzung und Verdoppelung einer geistigen Kur, nämlich der antiromantischen Selbstbehandlung, wie sie mir mein gesund gegliebener Instinkt wider eine zeitweilige Erkrankung an der gefährlichsten Form der Romantik selbst erfunden, selbst verordnet hatte (KSA, 2, 371).

Wagner era, como se sabe, um aliado para o jovem Nietzsche, alguém capaz de aglutinar forças para a renovação cultural e espiritual da Alemanha. Quando percebe que do aparente triunfo se ergue um Wagner rendido e impotente, um “cristão”, Nietzsche não hesita em extirpá-lo de qualquer ligação consigo, repudiando-o veementemente: “Richard Wagner, aparentemente o mais triunfante, na verdade um romântico em desespero, que murchava, prostrou-se subitamente, desamparado e alquebrado, aos pés da cruz cristã”. (VM/OS prefácio § 3). O mais provocante, é que Wagner não estaria equivocado sobre toda a situação: “enganou-se talvez o próprio Richard Wagner sobre isso? Creio que não” (VM/OS prefácio § 1); para Nietzsche era clara a posição tomada pelo compositor e sabia que seguiria, dali em diante, ainda mais só. É de forma extremamente marcada que Nietzsche comenta esse acontecimento que, na época, mudou profunda e definitivamente o seu sentimento e suas relações com Wagner. Causou-lhe estremecimento ver a “maior das artes”, a verdadeira representante dos seus desejos (a música), ruir sem forças e sem rumo certo. Na passagem abaixo tem-se um quadro amplo de todo repúdio nutrido por Nietzsche contra as modificações ocorridas na esteira da ascensão e da “decadência” de Wagner:

Ao prosseguir sozinho, estremeci; não passou muito tempo, e fiquei doente, mais que doente, ou seja, cansado, de intolerável desilusão por tudo o que resta a nós, homens modernos, de entusiasmo, por tudo o que se desperdiça em todo lugar, de força, trabalho, esperança, juventude, amor; cansado pelo nojo do que há de efeminado e fanaticamente indisciplinado nesse romantismo, de toda a mendacidade idealista e seu amolecimento da consciência, que aqui mais uma vez triunfou sobre um dos mais bravos (VM/OS prefácio § 3).¹⁵²

¹⁵² Als ich allein weiter gieng, zitterte ich; nicht lange darauf, und ich war Krank, mehr als Krank, nämlich müde, aus der unaufhaltsamen Enttäuschung über Alles, was uns modernen Menschen zur Begeisterung übrigblieb, über die allerorts v e r g e u d e t e Kraft, Arbeit, Hoffnung, Jugend, Liebe; müde aus Ekel vor dem Femininischen und Schwärmerisch-Zuchtlosen dieser Romantik, vor der ganzen idealistischen Lügnerlei und Gewissens-

Repudiando Wagner, Nietzsche está, na verdade, tomando duas posições bem definidas: primeiro, marcando definitivamente sua separação do compositor, uma separação que os opõe de forma absoluta (veremos adiante até que ponto pode-se generalizar essa idéia); em segundo lugar, Nietzsche está marcando uma posição definitiva não só contra a música romântica em geral, mas contra tudo aquilo que resta ao homem moderno para admiração, principalmente o cansaço atestado em face do desperdício de força, do abrandamento da consciência romântica e idealista. Se sua primeira atitude é proibir-se tal música, isso certamente tem um significado que vai além da simples ligação com Wagner. Apesar da música romântica aparecer como argumento central, há que se notar que é ela que “tira o espírito de seu rigor e alegria”, ou seja, é por ela, ou pela carência dela, que o espírito perde seu poder:

(...) comecei por proibir-me a fundo e fundamentalmente toda música romântica, essa arte equívoca, grandiloquente, abafada, que tira o espírito de seu rigor e alegria e faz crescer toda espécie de obscura nostalgia, de anseio esponjoso (VM/OS prefácio § 3).¹⁵³

Na verdade toda a crítica ao romantismo, bem como a oposição entre o pessimismo romântico e o dionisíaco, remetem à noção de *tarafa*.¹⁵⁴ Se há um pessimista em *Humano, Demasiado Humano*, não é mais um pessimista romântico: “(...) um espírito, que entende dessa esperteza de serpente, de *mudar* de pele, pode dar uma lição aos pessimistas de hoje, a todos eles que ainda correm o perigo do romantismo?”

Verweichlichung, die hier wieder einmal den Sieg über Einen der Tapfersten davongetragen hatten (KSA, 2, 372).

¹⁵³ Ich begann damit, dass ich mir gründlich und grundsätzlich alle romantische Musik *v e r b o t*, diese zweideutige schwüle Kunst, welche den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bring und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht (KSA, 2, 373).

¹⁵⁴ No primeiro *prefácio* a referida noção havia sido destacada, aparece aqui, portanto, pela segunda vez.

(VM/OS prefácio § 2). Wagner mantinha viva a “responsabilidade” ante a decadência alemã; após seu “afastamento” era como se o rumo, antes claro e distinto, se tornasse obscuro: “Minha *tarefa* – para onde foi? Como? Não parecia agora, como se minha tarefa se afastasse de mim? Como se doravante, por muito tempo, eu não tivesse mais nenhum direito a ela? O que fazer para tolerar *esta* privação máxima?” (VM/OS prefácio § 3). Afastar-se da música romântica passa a ser o caminho de volta para o cumprimento de tal *tarefa*. Claro que se havia tão veemente necessidade de repúdio, era porque o próprio Nietzsche encontrava-se envolvido pelo ambiente wagneriano.

É opinião do biógrafo Curt Paul Janz que, se pudéssemos reunir numa mesma obra *O Nascimento da Tragédia, O Caso Wagner, Nietzsche Contra Wagner, Richard Wagner em Bayreuth*, mais todos os textos e cartas onde Nietzsche tratou especificamente da música, teríamos um extenso compêndio sobre a arte musical,¹⁵⁵ o que comprova, entre outras coisas, o nível de afinidade de Nietzsche com a música de sua época. Um dos exemplos mais ilustrativos disso remete ao fato de que Nietzsche possuía uma sólida formação musical, apesar de haver se afastado, posteriormente, da composição propriamente dita. No *Ecce Homo*, ao comentar *O Caso Wagner* (provocativamente subintitulado *Um problema para músicos*), temos uma posição mais incisiva sobre a música romântica:

Para fazer justiça a este trabalho, é preciso sofrer do destino da música como de uma ferida aberta. – De que sofro, quando sofro do destino da música? Do fato de que a música foi despojada de seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de decadence e não mais a flauta de Dionísio... (EH/EH, “O caso Wagner”, § 1).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Cf. JANZ, Curt Paul: *The form – content problem in Friedrich Nietzsche’s conception of music*. In: Nietzsche’s News Seas, org. por Michael Allen Gillespie e Tracy B. Strong. Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p.97.

¹⁵⁶ Um dieser Schrift gerecht zu werden, muss man am Schicksal der Musik wie an einer offenen Wunde leiden. – Woran ich leide, wenn ich am Schicksal der Musik leide? Daran, dass die Musik um ihren weltverklärenden,

Mesmo as declarações mais entusiasmadas de Nietzsche n' *O Caso Wagner*, não o impedem de proclamar a decadência de uma Alemanha que tinha na música de Wagner parte de sua maior representação. Era como se a música romântica precisasse ser "desmascarada": o que aparentava majestade na verdade ocultava sombras, sendo necessário buscar uma nova forma de se concebê-la. Não se trata aqui de elaborar uma crítica ampla da música romântica na Alemanha do séc. XIX — principalmente porque, ao referir-se ao romantismo, Nietzsche não está tomando-o apenas como um período artístico, mas como o espírito de uma época, como um ambiente construído em função de uma concepção estética —, no entanto, pode-se especular que era como se algo tivesse acontecido com a "estrutura" daquela música; como resposta a esse processo de decadência chega a "invocar" um músico que pudesse vingá-lo:

(...) e se em geral ainda esperava algo da música, era na expectativa de que poderia vir um músico ousado, refinado, maldoso, mais-que-sadio o bastante para, de uma maneira imortal, tomar vingança daquela música (VM/OS prefácio § 3).¹⁵⁷

Muito oportuno aqui é mencionar a fascinação de Nietzsche pela *Carmem* de Bizet, expressa principalmente n' *O Caso Wagner*. Nietzsche contrapõe Bizet a Wagner de uma forma quase apaixonada, retomando formulações que, malgrado alguns lampejos de agressividade, só n' *O Nascimento da Tragédia* haviam sido elaboradas com a mesma expressividade: "Ontem — vocês acreditarão? — ouvi pela vigésima vez a obra

jasagenden Charakter gebracht worden ist, — Gesetzt aber, dass sie *décadence*-Musik und nicht mehr die Flöte des Dionysos ist... (KSA, 6, 357).

¹⁵⁷ (...) und wenn ich überhaupt noch etwas von der Musik hoffe, so war es in der Erwartung, es möchte ein Musiker kommen, kühn, fein, boshaft, südlich, übergesund genug, um an jener Musik auf eine unsterbliche Weise *R a c h e z u n e h m e n* (KSA, 2, 373).

prima de Bizet. (...) Como uma obra assim aperfeiçoa! Tornamo-nos nós mesmos “obra prima”. (...) Esta música me parece perfeita. (...) eu me torno um homem melhor, quando este Bizet me persuade. (...) Já se percebeu que a música *faz livre* o espírito? Que dá asas ao pensamento? Que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico? (...) Acabo de definir o *pathos* filosófico”.¹⁵⁸ Bizet é alçado à condição de *redentor*, tal qual Wagner – numa ironia ferina de Nietzsche – havia sido no passado, só que Bizet agora representa a possibilidade de despedida dos “vapores wagnerianos”. Nietzsche fornece, numa extraordinária formulação, uma das mais preciosas imagens sobre a *Carmen*: estaria ela longe da “alegria francesa e alemã”, muito mais próxima da música “africana”, dotada de uma sensibilidade “mais meridional, mais morena, mais queimada”; por fim, um amor fatal estaria posto ali, livre das imagens da “virgem sublime”; uma apologia do próprio amor trágico, uma exaltação à sensualidade.

Em um comentário que trata das relações entre Nietzsche e Wagner, R. Hollinrake dissecava várias das possibilidades de aproximação e repulsa por parte das respectivas obras. Alguns elementos podem ser de extrema utilidade, por exemplo, os ecos encontrados no *Zarathustra*, que não deixam margem para dúvida a respeito de suas origens: “Entre os primeiros críticos interessados nos métodos estruturais de Nietzsche no *Zarathustra*, alguns deles captaram ecos idiomáticos fortuitos dos poemas dramáticos de Wagner”.¹⁵⁹ Para além das mais flagrantes aproximações, as que dizem respeito à influência de Wagner sobre os escritos de Nietzsche acerca da dramaturgia grega são incontestáveis, principalmente n’*O Nascimento da Tragédia*. Sabe-se, entretanto, que após a interrupção da correspondência entre os dois, um elemento foi constantemente ofuscado: “O fato de que os escritos posteriores de Nietzsche tinham dado,

¹⁵⁸ WA/CW § 1 (KSA, 6, 13). Cito pela recente tradução brasileira d’*O Caso Wagner*, editado pela Cia. Das Letras, 1999, com tradução de Paulo César de Souza.

¹⁵⁹ HOLLINRAKE, R: *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo* (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1986, p. 32.

sistematicamente, abundantes sinais da própria ligação que eles estavam empenhados em negar. As relações com Wagner não terminaram abruptamente. Pelo contrário, uma nova e até mais decisiva fase foi iniciada quando o equilíbrio precário pendeu para o lado negativo; um vínculo mais estreito foi forjado no decorrer da luta subsequente pela emancipação".¹⁶⁰ Nietzsche não pode ser tomado, sob nenhuma hipótese, como um músico "fracassado", que precise constantemente voltar-se contra sua mais ilustre e promissora influência, afim de negar-lhe, pura e simplesmente, o valor. Por outro lado não se pode atribuir às composições de Nietzsche uma importância equivalente às suas obras filosóficas; nem de longe elas se aproximam em profundidade. A afirmação de que *Wagner em Bayreuth* "é uma visão do meu futuro" e que *Schopenhauer como educador* "trata de minha história mais íntima, de minha *gênese*. Acima de tudo, da minha *promessa!*", constitui uma declaração das mais sérias a respeito das profundas ligações que existiam, como facilmente se nota, mais de Nietzsche para com Wagner, do que vice-versa: "(...) não estamos tratando de um caso de 'influência' criativa, mas de um gesto de desafio e protesto, de calculado repúdio e refutação, que visava desferir um golpe mortal no coração do empreendimento de Wagner, mediante uma apropriação e adaptação dos próprios métodos característicos de Wagner a uma área muito diferente de composição artística".¹⁶¹

Uma outra prova mencionada do quão intensas eram as ligações entre o filósofo e o compositor, refere-se ao último discurso do *Zaratustra* (parte I), onde lê-se: "(...) se recompensa mal a um mestre quando se continua a ser sempre apenas um discípulo"; Nietzsche afirma que escrevera tal passagem quando da morte de Wagner em Veneza, e que ela revela uma postura de "discípulo", ao mesmo tempo em que anuncia uma posterior superação do "mestre", renunciando e invertendo a relação de influência.

¹⁶⁰ Ibid., p. 33.

¹⁶¹ Ibid., p. 37.

Certamente a postura mais específica do *prefácio* refere-se a seu antagonismo em relação à música romântica.¹⁶² Para a elucidação dessa crítica recorro ao livro V da *Gaia Ciência*, escrito no mesmo ano dos *prefácios*, onde Nietzsche responde a questão sobre “O que é o romantismo?”; por ter sido escrito em 1886, este texto possui relações estreitas com os *prefácios*. Inicialmente, Nietzsche faz referência ao “pessimismo” do séc. XIX,¹⁶³ a seu ver, um sentimento superior ao seu correspondente no séc. anterior; considerava que soava com mais vitalidade e parecia demonstrar um maior grau de coragem. O motivo consistia em situar, no conhecimento trágico, a força motriz daquela cultura. Da mesma forma, Nietzsche incluiu a música alemã como reflexo desse sentimento, como uma capacidade de abalo *dionisíaco* da “alma alemã”:

Do mesmo modo, expliquei-me a música alemã interpretando-a como expressão de uma potencialidade dionisíaca da alma alemã; nela acreditei ouvir o tremor de terra com que uma força primordial represada desde antigüidades finalmente abre espaço para si – indiferente se, com isso, tudo o que ainda se chama civilização entra em trepidação. Vê-se que eu desconhecia, naquele tempo, tanto no pessimismo filosófico quanto na música alemã, aquilo que constitui propriamente seu caráter – seu romantismo (FW/GC § 370).¹⁶⁴

A música alemã seria a correspondente imediata de uma atitude “dionisíaca” da

¹⁶² É necessário assegurar desde já qual o significado dos termos romântico, romantismo e afins para Nietzsche. Não se pode pensar em uma mera atribuição estética, atrelada à importância e à referência histórica em que foram utilizadas. Em Nietzsche essa noção está estreitamente ligada à dimensão mais ampla do romantismo como expressão do idealismo. Na crítica de Nietzsche, romantismo/idealismo é símbolo de “empobrecimento de vida”, de carência cristã, enfim, de tudo o que é antítese ao seu pessimismo dionisíaco; tudo que possa desnaturalizar o homem, tornando-o fraco, resignado e passivo.

¹⁶³ É a terceira vez que Nietzsche menciona o tema do *pessimismo*.

¹⁶⁴ Ingleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele: in ihr glaubte ich das Erdbeben zu hören, mit dem eine von Alters her aufgestaute Urkraft sich endlich Luft macht - gleichgültig dagegen, ob Alles, was sonst Cultur heisst, dabei in's Zittern geräth. Man sieht, ich verkannte, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das was ihren eigentlichen Charakter ausmacht – ihre Romantik (KSA, 3, 620).

alma alemã, representada por tal pessimismo; ocorre que Nietzsche, apesar de ter visto nela a possibilidade de renovação da cultura, em seguida é obrigado a se desfazer dela, por ter “descoberto” seu verdadeiro caráter. Essa dupla vertente se justifica na medida em que não é mais possível aceitar sua condição romântica. Chega-se ao cerne do problema: o que é o romantismo na acepção de Nietzsche? Em que medida o “pessimismo romântico” tem sua máxima expressão em Schopenhauer e Wagner? Nietzsche está opondo o pessimismo trágico ao pessimismo romântico. Brusotti defende que não só o prefácio ao livro II de *Humano, Demasiado Humano*, bem como a *Autocrítica* são, na verdade, reinterpretações d’*O Nascimento da Tragédia*. Retomando o supracitado parágrafo – onde Nietzsche atribui “empobrecimento de vida” ao pessimismo romântico de Schopenhauer, e “abundância de vida” ao seu pessimismo trágico –, afirma: “Nel primo caso il pessimismo sarebbe una necessità volta ad appagare dei bisogni insoddisfatti, nel secondo caso, al contrario, costituirebbe un lusso in cui non si esprimono i bisogni del filosofo, bensì le sue forze e i suoi istinti più sani”.¹⁶⁵ A modificação do subtítulo da obra de estréia, de *A partir do espírito da música para Helenismo e Pessimismo*, recolocara o tema do pessimismo em primeiro plano.¹⁶⁶ O resultado de tal reinterpretação estaria na retomada do tema, não mais sob a influência de Schopenhauer e Wagner, mas de um “novo” pessimismo, o trágico. Eles expressariam duas possibilidades: no primeiro, a criação estética é o desejo de fixação ou eternização; no segundo, ao contrário, a possibilidade de mudar, destruir, inovar, de não “ser”, mas, “devir”:

¹⁶⁵ Brusotti, op. cit., p. 30.

¹⁶⁶ No *Ecce Homo*, Nietzsche explicita melhor a modificação do subtítulo da obra. Segundo ele, várias vezes, encontrou o livro citado desta forma – *O renascimento da tragédia a partir do espírito da música* –, o que vinculava a obra, sempre, à figura de Wagner e à sua tarefa, seu propósito no interior da obra. Para Nietzsche, tal vinculação desvirtuava o que havia de mais valioso na obra, o tema *Helenismo e Pessimismo* – “este teria sido um título menos ambíguo”. Na verdade, Nietzsche pretendia, com esta modificação, não só obscurecer a influência de Wagner mas, ao mesmo tempo, trazer à luz o que seria o mais importante na obra: o superamento do pessimismo levado a cabo pelos gregos.

O desejo de destruição, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta (...), mas pode ser também o ódio do malogrado, do desprovido (...), que destrói, tem de destruir, porque para ele o subsistente (...) revolta e irrita; [no segundo caso] A vontade de eternizar requer, igualmente, uma dupla interpretação. Pode, em primeiro lugar, provir de gratidão e amor (...) (FW/GC § 370).¹⁶⁷

Dessa determinação restaria a posição do próprio Nietzsche, a saber, que haveria um novo pessimismo por chegar, o seu “pessimismo do futuro”, o “pessimismo dionisíaco”, na verdade, o caminho para o que ele chamava de verdadeira *tarefa*: a retomada de sua *tarefa*, passa, fundamentalmente, pela retomada do perdido pessimismo, o momento em que se apresenta para ele, como algo irrevogável, a suprema responsabilidade para com o cumprimento dessa “obrigação”. O tornar-se doente, enquanto resultado do chamamento para a suprema *tarefa*, diz respeito à interiorização do verdadeiro pessimismo, do qual deve o homem imbuir-se na direção de seu *livramento*. Essa dualidade de sentidos, esse jogo de significados, revela uma vontade de, eliminando o “pessimismo romântico”, poder falar dele de forma desprendida:

A um mais refinado olho e simpatia não escapará, a despeito disso, o que talvez constitua o atrativo desses escritos – que, aqui, alguém que sofre e passa privação fala como se não fosse alguém que sofre e passa privação (VM/OS prefácio § 5).¹⁶⁸

¹⁶⁷ Das Verlangen nach *Zerstörung*, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen (...) Kraft sein (...), aber es kann auch der Hass des Misstrathenen, Entbehrenden (...) sein, der (...) zerstören *m u s s*. weil ihn das Bestehende (...) empört und aufreizt (...). Der Wille zum *V erewigen* bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation. Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen (...) (KSA, 3, 621).

¹⁶⁸ Einem feineren Auge und Mitgefühl wird es trotzdem nicht entgehen, was vielleicht den Reiz dieser Schriften ausmacht, – dass hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er *n i c h t* ein Leidender und

Brusotti considera tudo uma grande simulação de Nietzsche, ou seja, o momento em que se encontra temporariamente otimista é, na verdade, uma resistência à tentação de ceder à doença. Assim, pode se “*dar por sereno, objetivo, curioso, antes de tudo por sadio e maldoso*” (VM/OS *prefácio* § 5). Leia-se a hipótese de Brusotti: “La simulazione della salute non è solo inganno. È una superiore veridicità a servirsi di questa forma di autoingano in cui lo spirito libero si rifiuta nel contempo di ingannare se stesso assumendo in maniera irriflessa la prospettiva del malato”.¹⁶⁹ Nietzsche estaria retornando ao pessimismo d’*O Nascimento da Tragédia*: “(...) assim reencontrei o caminho para aquele bravo pessimismo, que é o oposto de toda mendacidade romântica, e também, como quer-me parecer hoje, o caminho para ‘mim’ mesmo, para *minha* tarefa” (VM/OS *prefácio* § 4).

Desse ponto em diante, Nietzsche revela que esteve tão próximo do romantismo que foi preciso, depois de revelar sua ‘verdadeira face’, lutar para afastar-se dele, sair de seus domínios. Essa fuga do romantismo reflete uma dupla situação: uma na qual Nietzsche revela estar “doente”, enquanto visceralmente ligado a tais ideais; e, outra, o momento de convalescença, justamente quando inicia o processo de “cura”, a partir do qual pôde livrar-se de tais males. Convém certa cautela em relação à interpretação dessa, aparente, dualidade do pensamento de Nietzsche; em linhas gerais, ele traça a seguinte compreensão de seu afastamento do romantismo: ao afirmar que tal ideal costuma ter a propensão a “(...) inflar, a interpretar experiências pessoais isoladas como juízos universais, e mesmo como condenações do universo(...)” (VM/OS *prefácio* § 5), está marcando um definitivo esgotamento de Wagner, que incorpora, para ele, o espírito do falso vigor pessimista na sua representação romântica do séc. XIX. Não podendo

Entbehrender sei (KSA, 2, 374).

mais tolerar a parcimoniosa aceitação por parte da Europa, particularmente da Alemanha, do nome de Richard Wagner, passa a lançar um olhar ao *avesso*, voltando ao “verdadeiro pessimismo”, dando-se o poder de novamente caminhar pelo estrangeiro:

Um longo perambular, procurar, mudar, se seguiu disso, uma má vontade contra todo firmar-se, contra todo tosco afirmar e negar; igualmente uma dietética e disciplina, que queiram tornar ao espírito tão fácil quanto possível correr longe, voar alto e, antes de tudo, voar sempre mais além (VM/OS prefácio § 5).¹⁷⁰

Teria havido uma modificação substancial, e mesmo uma radical alteração de perspectivas: “Come enigmatico *Erlebnis* dello ‘svincolamento’ esso è il soggetto della prefazione al primo volume di *Umano, troppo umano*, come *Erlebnis* della malattia e convalescenza viene trattato nella prefazione al secondo volume e, com accento sulla convalescenza, in quella della *Gaia scienza*”.¹⁷¹ Trata-se de distinguir como Nietzsche opera estas mudanças de enfoque; no primeiro *prefácio*, ao livro I de *Humano, Demasiado Humano*, ocorre um “desvinculamento” que segue o esquema das três metamorfoses do espírito, no primeiro discurso do *Zaratustra*. Para Brusotti, esse “desvinculamento” é análogo ao descrito na segunda metamorfose, precisamente onde o espírito se emancipa da norma e do valor moral (o “tu deves”), impondo a própria vontade (o “eu quero”). Neste *prefácio*, ao segundo volume, esta perspectiva se modifica, tomando corpo a noção de dever; Nietzsche fala em um reencontro com sua grande “tarefa”, algo que não pode ser de outra forma, um tipo de “teleologia interior”.

¹⁶⁹ Brusotti, op. cit., p. 36.

¹⁷⁰ Ein langes Herumziehen, Suchen, Wechseln folgte hieraus, ein Widerwille gegen alles Festbleiben, gegen jedes plumpe Bejahen und Verneinen; ebenfalls eine Diätetik und Zucht, welche es dem Geiste so leicht als möglich machen wollte, weit zu laufen, hoch zufliegen, vor Allem immer wieder fort zu fliegen (KSA, 2, 375).

¹⁷¹ Brusotti, op. cit., p. 31.

Por essa razão, Brusotti considera este texto a manifestação da *Erlebnis* da doença e da convalescença: “Doença é, em todo caso, a resposta, quando queremos duvidar de nossos direitos à nossa *tarefa* (...)” (VM/OS *prefácio* § 5); no último dos *prefácios*, aquele escrito para a *Gaia Ciência*, o acento será dado sobre a convalescença dele próprio: “ – Mas deixemos o Sr. Nietzsche: que nos importa se o Sr. Nietzsche está outra vez com saúde? (...) e para o caso, em que ele próprio fica doente, ele traz toda a sua curiosidade científica consigo para sua doença” (FW/GC *prefácio* § 2).

No período da doença, Nietzsche experimenta pessoalmente o pessimismo romântico, aquele do cansaço de vida; só assim é possível que ele tome distância dele, a partir do momento em que ele próprio o vivencia, daí seu: “Otimismo, para fins de restabelecimento, para alguma vez poder ser outra vez pessimista, entendeis isso?” (VM/OS *prefácio* § 5). Durante a luta contra o pessimismo romântico Nietzsche aprende a elaborar de forma diversa a própria experiência.

Daqui em diante resta demonstrar como vinculam-se, no texto, o romantismo e a moral. Penso que essa vinculação pode ser o principal elo de ligação com o projeto de *transvaloração de todos os valores*, na medida em que interliga a música romântica à noção de *décadence*. Toda essa duplicidade entre *doença* e *saúde*,¹⁷² exposta anteriormente, liga-se à idéia de uma “grande saúde”, exposta com mais ênfase por Nietzsche no § 382 do já citado livro V da *Gaia Ciência*. Nietzsche fala de um futuro onde uma nova saúde, mais forte, mais engenhosa seria capaz de enfrentar a vida na inteireza de seus valores e anseios: “De uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se *conquista* ainda, e se tem que conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão” (FW/GC § 382). É nítido que a grande indicação de Nietzsche passa pelo anúncio do recomeço da tragédia, todo o caminho

¹⁷² *Saúde e doença* são temas recorrentes nos *prefácios*, aqui são mencionados pela segunda vez, tendo sido utilizados

que a alma tem que percorrer até a liberdade de um novo ideal:¹⁷³ “(...) ideal de um bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que muitas vezes parecerá *inumano* (...) (FW/GC § 382).

A vinculação entre romantismo e moral (e, portanto, à noção de *décadence*), enquanto elo de ligação com o programa de *transvaloração*, pode ser estabelecida na medida em que, neste terceiro *prefácio*, o romantismo é estreitamente associado à “mendacidade idealista”, ao “amolecimento da consciência”; o desperdício de força, trabalho, amor triunfou sobre um dos mais bravos, Wagner; há todo um jogo e um contrajogo de forças, Richard Wagner é, de início, o oposto de um romântico, em seguida expressa o próprio romantismo, por conta de sua fragilidade; por fim, o próprio Nietzsche passa a considerar o romantismo não só como decadência da música, mas, fundamentalmente, como corruptor do espírito, como um instrumento moral, justamente por expressar uma negação da vida. Ao servir-se da música romântica como forma de exemplificação de uma suposta corrupção moral, Nietzsche precisa, necessariamente, vinculá-la ao conjunto de sua crítica, exibi-la enquanto parte intrínseca da noção de *décadence*. Nietzsche tem, na volta à saúde – metáfora que deve ser muito bem posicionada, enquanto reflexo de uma convalescença real, conforme discutido no cap. I – uma sensação de alívio; essa volta ao passado, na verdade uma volta ao que seria o verdadeiro pessimismo, representa, em traços gerais, um movimento que vai da saúde à doença e da doença à saúde, resultando numa cura que, mais do que ter eliminado o mal, o afastou para sempre, tornando-o impotente diante de um “novo homem”.

O § 6 trata de uma forma diferente a questão da experiência, num tom bem

no *prefácio* ao livro I de *Humano, Demasiado Humano*.

¹⁷³ Penso aqui na ironia de chamar essa nova saúde de um “novo ideal”, ou seja, de um idealismo às avessas; seria possível, sem dúvida, chamá-la de uma *transvaloração* do idealismo, ou, pelo menos, pela ótica de Nietzsche, um

diferente do que se via no *prefácio* ao livro I: "(...) apenas minha vivência pessoal? (...) Eu gostaria hoje de acreditar no inverso; me vem cada vez mais a confiança de que meus livros-de-andança, de fato, não estavam designados apenas para mim, como às vezes parecia" (VM/OS *prefácio* § 6). Nietzsche conclui tecendo considerações de âmbito geral sobre suas obras; na verdade, penso que ele seja impulsionado a isso, na medida em que a experiência de cura é descrita do ponto de vista de uma vivência pessoal: "(...) a vós que ficais com a parte mais pesada, vós os raros, os mais em perigo, os mais espirituais, os mais valentes, vós que tendes a ser a *consciência* da alma moderna (...), cujo consolo é saber o caminho para uma *nova* saúde (...), de uma saúde de amanhã e depois de amanhã (...)" (VM/OS *prefácio* § 6).

Contra a doença romântica Nietzsche opõe o seu pessimismo: "(...) há uma vontade de trágico e de pessimismo que é signo, tanto do rigor quanto da força do intelecto" (VM/OS *prefácio* § 6). Corroborando a hipótese de que os *prefácios* constituem uma autobiografia filosófica, o desfecho deste terceiro texto retoma a perspectiva do período inicial como forma de assegurar uma anterior dimensão trágica, "essa foi *minha* perspectiva pessimista desde o começo (...). Uma perspectiva que ainda hoje é nova e estrangeira?" (VM/OS *prefácio* § 7) Assim estaria o *prefácio* pondo em destaque um anseio do jovem Nietzsche, garantindo, mais uma vez, a unidade tão buscada. Essa força é que não só faz com que o homem não tema a vida em sua mais profunda aspereza, como ainda vá buscá-la, fazendo das maiores dificuldades o "inimigo" certo a ser superado. Uma "vontade de vida" emana dessa busca, como uma total segurança de si, levando o homem além do que pode parecer seu limite.

novo idealismo trágico.

CAPÍTULO IV

Aurora

Ruta, perto de Gênova, outono do ano de 1886

Profundidade e superfície. Como pensar no uso metafórico desses termos no interior deste quarto *prefácio*, de forma que se possa compreendê-los sem que seja necessário cair em uma falsa e simplista interpretação? Porque Nietzsche recorre a estas duas imagens num texto onde o tema *moral* é bem mais intensificado em relação aos demais?¹⁷⁴ Pode-se dizer que Nietzsche exalta, neste momento, aqueles que se posicionam na *superfície* de suas épocas, alheios ao subterrâneo, ao que há de mais vicioso e fixo numa cultura, enfim, *espíritos livres*, que conseguem enxergar para além de sua contemporaneidade.

As questões sobre a *profundidade* e a *superfície* são responsáveis por algumas das mais enigmáticas e belas passagens dos *prefácios*. Logo de início, Nietzsche utiliza imagens metafóricas de extrema riqueza, tais que, de início, deixam a impressão de que não é da *moral* que está tratando, mas de um tipo de “prisão imaginária” do homem moderno. *Aurora* é tratada como parte de seu *projeto*, Nietzsche a insere, neste momento, no processo que tem como fim a afirmação da sua grande *tarefa*. O modo lento e soturno descrito no início, em referência ao “ser” atuante em *Aurora*, lembra imediatamente uma das principais advertências de Nietzsche: a paciência como instrumento essencial aos seus leitores futuros. É como se Nietzsche estivesse preparando a própria aparição; porém, não é sem dificuldade e sofrimento que ele se faz pressentir, pelo contrário, é com enorme padecer de si mesmo que vai ao fundo, à *profundidade*, para desse conhecimento estender-se à *superfície*. Aqui, fala o “velho” Nietzsche, ainda mais amadurecido, metuculoso, detalhista e polemizador. Como quando exhibe os motivos pelos quais se detêm com tanta firmeza na sua basilar *tarefa*: “Não parece guiado por uma espécie de fé e compensado por qualquer consolação?” (M/A *prefácio* § 1). Mas como poderia ser a fé o motor dessa busca? Em que medida

¹⁷⁴ O tema *moral* é recorrente em todos os *prefácios*, no entanto, neste, à *Aurora*, é tratado de forma privilegiada. Nietzsche o menciona pela quarta vez.

qualquer consolo pode confortar? O “último” Nietzsche munindo seu “personagem” de fé, para dar cabo de tão grandioso *dever* para com a humanidade? Qualquer pressa nessa interpretação e estaríamos, de pronto, perdidos, enganados, relegados ao riso de Nietzsche. Se são, por vezes, provocativas e ambíguas várias das suas referências ao cristianismo, se constantemente ele nos envolve em suas teias, só nos resta um absoluto cuidado no trato de suas palavras.

Certamente Nietzsche utiliza-se de termos cristãos com profunda ironia, assegurando uma outra dimensão, um outro uso, mesmo uma nova utilização. Considerando que esses *prefácios* foram escritos em um curto espaço de tempo (parte do ano de 1886), é forçoso reconhecer a intensidade de cada palavra. Eis o que recebe, de fato, aquele que consegue atingir a *profundidade*, o homem que vai além de si mesmo, eis a recompensa dada a um tal *espírito livre*:

*Que ele talvez, quer ter sua própria e longa escuridão, o seu elemento incompreensível, secreto, enigmático, porque também sabe, o que ele terá: sua própria manhã, sua própria redenção, sua própria Aurora?... Certamente, ele retornará (...). Desaprende-se inteiramente o silêncio quando, como ele, durante tanto tempo foi-se toupeira e esteve-se sozinho... (M/A prefácio § 1).*¹⁷⁵

A verdade é que quem escreveu *Aurora* já esteve nas *profundezas*,¹⁷⁶ já percorreu o longo caminho descrito, já é, por conseguinte, um ser da *superfície*, e porque não dizer, um *extemporâneo* (*Unzeitgemäss*). O mais importante é que essa ida à *superfície* não constitui uma possibilidade universalizável de imediato, mas diz respeito ao fato de que

¹⁷⁵ Dass er vielleicht seine eigne lange Finsterniss haben will, sein Unverständliches, Verborgenes, Räthselhaftes, weil er weiss, was er auch haben wird: seinen eignen Morgen, seine eigne Erlösung, seine eigne Morgenröthe?...Gewiss, er wird zurückkehren (...). Man verlernt gründlich das Schweigen, wenn man so lange, wie er, Maulwurf war, allein war – – (KSA, 3, 11).

Nietzsche não está convocando ou recrutando homens, está vivenciando este processo como uma extensão e ampliação de seu próprio *projeto* pessoal:

De fato, meus pacientes amigos, quero vos dizer o que busquei lá embaixo, aqui, neste prefácio tardio, o qual poderia ter sido um necrológio, uma oração fúnebre (...). Não crieis, pois, que vos exortarei a semelhantes façanhas! Ou, também, para a mesma solidão!¹⁷⁷ Pois, quem caminha por suas próprias trilhas, não encontra ninguém: isso pertence à natureza da "sua própria trilha" (M/ A prefácio § 2).¹⁷⁸

Há que se notar que Nietzsche não julga ser o único a poder cumprir tal desígnio: aquele que "caminha por suas próprias trilhas" é o que pode traçar seu caminho pessoal, devendo ter como certa, a necessária solidão e recolhimento. As dificuldades de uma vivência trágica deverão ser ultrapassadas após a conquista do que seria, penso eu, um equivalente à "grande saúde"; ao final, só a ele será dado o crédito por tais feitos. Nesse entremeio, será um desconhecido entre os seus, que até questionarão se realmente ele persegue algo concreto ou se ele é um misto de cegueira e dúvida. Os escritos de 86 trazem no seu interior uma busca crescente de auto-esclarecimento de Nietzsche. O tema moral parece ser a derradeira forma de interligação entre os vários períodos de sua produção, um desfecho que englobaria todos os seus anseios, a grande trama da existência posta em cheque de forma irrevogável:

¹⁷⁶ Lembremos do capítulo anterior, onde Nietzsche afirma que a moral já se encontrava "abaixo" dele.

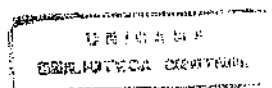
¹⁷⁷ O tema da solidão é mencionado pela terceira vez.

¹⁷⁸ In der That, meine geduldigen Freunde, ich will es euch sagen, was ich da unten wollte, hier in dieser späten Vorrede, welche leicht hätte ein Nachruf, eine Leichenrede werden können (...). glaubt ja nicht, dass ich euch zu dem gleichen Wagnisse aufforden werde! Oder auch nur zur gleichen Einsamkeit! Denn wer auf solchen eignen Wegen geht, begegnet Niemandem: das bringen die „eigenen Wege“ mit sich (KSA, 3, 12).

– Naquela época, empreendi algo, que não poderia ser uma questão de todos: descí às profundezas, perfurei as bases e comecei a examinar e a minar uma velha confiança, sobre a qual, nós, os filósofos, cuidamos de construir, desde alguns séculos, como sobre o terreno mais firme – incessantemente, embora até aqui todos os edifícios tivessem ruído: comecei a minar a nossa confiança na moral (M/ A prefácio § 2).¹⁷⁹

Entre os *prefácios* (conforme mencionado em nota anterior), este é o que toma o tema *moral* como mais central. Embora haja referências em todos os demais, é no *prefácio à Aurora* que Nietzsche o privilegia. O motivo é que *Aurora* tem um papel fundamental no conjunto dos escritos: ela é a obra que empreendeu a maior “campanha contra a moral”. No *Ecce Homo*, Nietzsche manifesta esta distinção com mais clareza: “Que o leitor se despeça do livro com uma cautelosa reserva diante de tudo o que até agora veio a ser honrado e mesmo adorado sob o nome de moral, não está em contradição com o fato de que em todo livro não se encontre uma só palavra negativa, um ataque, uma malícia (...)” (EH/EH, “Aurora”, § 1), Nietzsche, mencionando novamente a questão da *profundidade*, acaba por vincular a autobiografia com os *prefácios*. “Ainda hoje, ao tocar casualmente este livro, quase cada frase torna-se-me uma ponta, a qual puxo para novamente retirar da profundidade algo incomparável: toda a sua pele vibra em delicados tremores de recordação” (Ibid., § 1). Tudo isso quer demonstrar o quanto a *moral* influenciou de forma determinante os destinos, não só da humanidade, mas também, e aqui principalmente, da própria filosofia. Como, por influência da *moral*, se pôde negligenciar o que deveria ter sido o verdadeiro papel do pensamento para os destinos da cultura. O golpe mortal de Nietzsche nos usos e atributos da filosofia, toca no que esta tem de mais essencial, sua independência:

¹⁷⁹ – damals unternahm ich Etwas, das nicht jedermanns Sache sein dürfte: ich stiege in die Tiefe, ich bohrte in den Grund, ich begann ein altes Vertrauen zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein Paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pfligten, – immer wieder, obwohl jedes Gebäude bisher einstürzte: ich begann unser Vertrauen zur Moral zu untergraben (KSA, 3, 12).



(...) em presença da moral, justamente, como em face de toda autoridade, não se deve pensar e muito menos falar: aqui se – obedece! (...) Mas a moral não tem somente autoridade sobre toda espécie de meios de intimidação, para manter mãos críticas e instrumentos de suplício afastados de seu corpo; sua segurança está ainda mais em uma certa arte de enfeitiçamento, de que ela entende – ela sabe “entusiasmar” (M/A prefácio § 3).¹⁸⁰

Nietzsche fala de um poder de sedução, de encantamento, fala da moral como a “Circe” dos filósofos,¹⁸¹ como sua “verdade”. Esta idéia pode ser vista no prefácio de *Para Além de Bem e Mal*, onde Nietzsche declara a incapacidade dos filósofos em conquistar a verdade, “em seduzi-la” como uma mulher. Penso que não se trata só de uma crítica à *moral*, tal qual Nietzsche já havia elaborado e esboçado em escritos anteriores, aqui importa perceber que sentido tem a vinculação entre a moral e a filosofia.

Nietzsche reconstrói o itinerário “negativo” do pensamento, num movimento que vai de Platão a Kant. Generalizando-os como parte de um mesmo “equivoco”, enuncia que a filosofia teria sido, também ela, envolvida pelas “teias” da *moral*; Nietzsche pretende sustentar que a filosofia tornou-se um dos principais instrumentos da própria *moral*. Tal afirmação repousa na hipótese de que, desde Platão, foi postulada a possibilidade de uma cultura submetida à *moral*, de que as “verdades” metafísicas não passavam de uma forma de sustentação daquela. Para Nietzsche, Kant, ao eximir a

¹⁸⁰ (...) in Gegenwart der Moral s o l l eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – g e h o r c h t! (...) Aber die Moral gebietet nicht nur über jede Art von Schreckmitteln, um sich kritische Hände und Folterwerkzeuge vom Leibe zu halten: ihre Sicherheit liegt noch mehr in einer gewissen Kunst der Bezauberung, auf die sie sich versteht, – sie weiss zu „begeistern“ (KSA, 3, 13).

¹⁸¹ Nietzsche se refere à Circe, personagem da “Odisséia” de Homero. Deusa moradora da ilha de Eéia, usava de seus artificios sensuais e sua voz para manipular Ulisses e seus homens. Hermes inutiliza os artificios de Circe, que havia transformado os homens em animais, faz com que eles voltem ao normal, e ainda consegue que Circe se enamore de Ulisses. Cf. edição brasileira publicada por Victor Civita, em 1981, com tradução de Antônio Pinto de Carvalho.

moral de um embate com a razão teórica, tinha certeza de que este seria o golpe mortal sob o qual a *moral* definharia. Kant temia a razão: “para abrir espaço para seu ‘reino moral’, ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um ‘além’ lógico – era justamente para isso que ele necessitava de sua *Crítica da razão pura*” (M/A prefácio § 3). Era preciso manter a moral invulnerável à razão, sua maior ameaça. A crítica de Nietzsche a Kant, entretanto, tem outras implicações.

Scarlett Marton considera que as divergências entre Kant e Platão começam na maneira com que eles concebem a própria filosofia, Nietzsche não legitima a crítica kantiana, na medida em que esta opera de modo a atribuir à razão o duplo papel de réu e juiz. Se, na atividade filosófica, Kant entende que a pesquisa começa das partes e depois segue em direção ao todo, isso decorre da imperfeição e limitação da faculdade de julgar do homem, incapaz de apreender, de um só golpe, a idéia em torno da qual se deve organizar a multiplicidade dos conhecimentos; daí ver-se obrigado a recorrer a procedimentos técnicos, com o intuito de fundar a unidade sistemática do saber. Kant entende que a filosofia deve erigir-se enquanto um sistema e ele próprio ambiciona fundar este sistema; restaria saber se há uma rigidez absoluta nesta concepção. Nesse caso, Rousseau, Pascal e, principalmente, Nietzsche, não poderiam nem ser julgados filósofos. Nietzsche, por sua vez, segue em outra direção. Para ele, filosofia é criação de valores, o pensamento é, e deve ser, experimento, daí sua distinção entre “filósofos propriamente ditos” e “trabalhadores filosóficos”, uns inovam com o pensamento, outros apenas compactuam, Kant estaria entre estes últimos: “(...) se para Kant, Nietzsche talvez nada mais fizesse que malbaratar o saber, para este, aquele não passaria de operário da filosofia, funcionário do saber. Num caso, filosofia e sistema se identificam, portanto quem se propõe fazer experimentos com o pensamento, abraçando diferentes perspectivas ao tratar de uma mesma questão, não poderia pretender-se filósofo; no outro, filosofia é, antes de mais nada, criação de valores, portanto quem se limita a fundar valores já estabelecidos nada mais seria do que

trabalhador filosófico".¹⁸²

Nietzsche generaliza sua crítica. Tudo o que fôra construído desde Platão, e considerado como "aere perennius", não passava de um conjunto disforme e sem sustentação. Kant teria se equivocado, na medida em que determinou que "todos eles [os filósofos] descuidaram da pressuposição, do exame do fundamento, de uma crítica da razão em seu conjunto" (M/A prefácio § 3); tal resposta utiliza-se da mera hipótese de que é possível, para o intelecto, pensar a si mesmo, julgar suas próprias conquistas, criticar a própria razão.¹⁸³ Tal tentativa não tornou mais firme e menos enganosa a filosofia moderna, afirma Nietzsche:

*A resposta correta teria sido, em vez disso, que todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral, e Kant também — que seu propósito era aparentemente certeza, "verdade", mas era propriamente "majestosos edifícios éticos": para servir-nos, ainda uma vez da inocente linguagem de Kant (...) (M/A prefácio § 3).*¹⁸⁴

A imagem da "tarântula moral Rousseau" — que teria mordido Kant — remete ao *Zarathustra*,¹⁸⁵ e, principalmente, na menção seguinte a Robespierre — "outro discípulo

¹⁸² MARTON, Scarlett: *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 97.

¹⁸³ S. Marton opõe a seguinte questão à crítica de Nietzsche: "(...) ao remeter às questões tratadas pela *Crítica da razão prática*, poderia, pela mesma linha de raciocínio, perguntar: não é curioso exigir que um instrumento para a reflexão se recuse a refletir?" (Ibid., p. 102).

¹⁸⁴ Die richtige Antwort wäre vielmehr gewesen, dass alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben, auch Kant —, dass ihre Absicht scheinbar auf Gewissheit, auf „Wahrheit“, eigentlich aber auf „majestätische sittliche Gebäude“ ausging: um uns noch einmal der unschuldigen Sprache Kants zu bedienen (...) (KSA, 3, 13).

¹⁸⁵ Esta imagem da "tarântula" refere-se à crítica de Nietzsche à noção de igualdade: "'(...) 'vontade de igualdade' — esta deve chegar a ser adiante o nome da virtude; e contra tudo o que tem poder queremos nós elevar nossos gritos!" (...) "Vós [as "tarântulas"] predicadores da *igualdade*, a demência tirânica da impotência é o que em vós reclama gritando 'igualdade': Vossas mais secretas ânsias tirânicas se disfarçam, pois, com palavras de virtude!" (Za/ZA, II, "Das tarântulas").

de Rousseau” –, ao ideário da Revolução Francesa.¹⁸⁶ O que é mais importante é que, em Nietzsche, consolida-se um processo irreversível de deterioração da filosofia, principalmente no que diz respeito à busca da “verdade” (considerada para Nietzsche como adequação entre a representação e seu objeto). Todo discurso filosófico foi posto em cheque, principalmente onde sua aplicabilidade era mais intensa, ou seja, enquanto instrumento de busca e aprimoramento da “ciência”; esse quadro, passado um século, pouco se alterou; mais freqüentemente se agravou, principalmente onde os paradigmas positivistas de uma “ciência absoluta” se intensificaram e se estabeleceram. Lembremos que, novamente em *Para Além de Bem e Mal*, no seu primeiro capítulo, é feita uma extensa e aprofundada crítica da filosofia, e que a *vontade de verdade* é que deveria ser posta em cheque.

Sob que condições Nietzsche compreendeu essa “falência” da filosofia? Em que sentido os *juízos de valor lógicos*, pelos quais a filosofia pode apreender o mundo dos fenômenos, não são mais justificáveis? Nietzsche tende a desvalorizar o eixo de sustentação da própria lógica, sua crítica incide sobre o parâmetro no qual a lógica pode manter-se plenamente erigida, a racionalidade: “(...) a confiança na razão, com a qual a validade desses juízos permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno moral”. (M/A prefácio § 4).¹⁸⁷ Essa delimitação tem como pano de fundo uma das principais teses do “último” Nietzsche: a *auto-supressão da moral*, que passo agora a comentar.

Tal processo, que se desenvolve a partir da degeneração gradativa de valores, tem

¹⁸⁶ Para Scarlett Marton, os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade são completamente falaciosos para Nietzsche. A casta sacerdotal, quando obteve supremacia sobre a aristocracia, criou a idéia do homem “livre”, assim poderia julgá-lo e condená-lo, de acordo com as escolhas que este fizesse para a vida. Não há livre-arbítrio em Nietzsche, o lema da Revolução Francesa, aos seus olhos, significa nivelção gregária, uma igualdade que busca exclusão das exceções, uma fraternidade que é fruto do ressentimento. Nietzsche encara a Revolução Francesa enquanto psicólogo, pretende diagnosticar os móveis ocultos dos que a fizeram; é na qualidade de genealogista que a avalia, quer julgar os valores inconfessados dos que a realizaram (Cf. MARTON, Scarlett: *Nietzsche e a revolução francesa*. São Paulo, Discurso (rev. Do departamento de filosofia da USP), 1990, pp. 85-96.

¹⁸⁷ (...) das Vertrauen auf die Vernunft, mit dem die Gültigkeit dieser Urtheile steht und fällt, ist, als Vertrauen, ein m

um grande representante dentro da análise de Nietzsche: o cristianismo.¹⁸⁸ Seguindo indicações contidas no ensaio “Notas sobre o tema da auto-supressão da moral”¹⁸⁹ — que trata, entre outras coisas, da questão da moral cristã no interior da obra de Nietzsche —, passo a analisar de que forma esse processo se deu no interior do percurso histórico do cristianismo. Para Giacóia, só a partir do entendimento da noção de proibidade intelectual pode ser compreendida a “auto-supressão da moral por *dever de honestidade*”, o que equívale a afirmar que só o essencial pressuposto da moral cristã (*credo quia absurdum est*) e a moderna proibidade intelectual, entendida como “a mais sofisticada figura da consciência histórica”, podem explicar a necessidade imperiosa de auto-supressão. O momento derradeiro seria o resultado natural do processo histórico, onde a consciência moderna passaria a buscar mais incessantemente uma delimitação da noção de verdade: “É no sentido desta perspectiva histórico-espiritual que Nietzsche compreende seu próprio filosofar como herdeiro e executor da milenar veracidade cristã, cuja realização suprema só se completa como autodissolução, auto-supressão e superação (*Selbstauflösung, Selbstüberwindung, Selbstaufhebung*). Tal compreensão somente se torna possível num tempo histórico em que o cristianismo atinge um estado cultural em que sua determinação originária se revela de maneira integral”.¹⁹⁰ Nesse momento ocorre o ápice, e ao mesmo tempo o limite destrutivo, no qual a consciência moderna, e ao mesmo tempo sua suprema proibidade intelectual, atingem o limite do aceitável para a utilização das noções de fé e saber. O momento definitivo, segundo Nietzsche, da “suprema auto-reflexão da humanidade”. Nesse ponto, “a veracidade cristã consuma tanto sua determinação originária quanto sua *catástrofe*, realizando seu destino como auto-supressão exigida pela lógica de seus próprios valores, o que

oralisches Phänomen... (KSA, 3, 15).

¹⁸⁸ Aqui a segunda referência ao *cristianismo*.

¹⁸⁹ In: GIACÓIA, op. cit., p. 103.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 108.

somente se torna possível pela compreensão histórica do sentido do desenvolvimento da veracidade cristã”.¹⁹¹ Munido dessas considerações, volto ao *prefácio*, afim de verificar como este processo se consubstancia no interior do texto.

A noção de proibidade intelectual serve como pano de fundo de um processo que se completa no interior da própria atividade filosófica, desta feita não mais a partir de ideais, virtudes, Deus, verdade, mas do ponto de vista de “homens de consciência”, ainda aparentados com a devoção alemã de milênios, mas agora como imoralistas, sem-Deus, negadores da vontade pessimista alemã. Se ainda há uma voz que fala como “dever”, se há ainda uma última moral, esta não impele ao passado, mas, precisamente, funciona como instrumento anti-idealista; a auto-supressão passa a ser um dever intelectual:

(...) de fato [Aurora] expõe uma contradição e não se amedronta diante dela: nele é retirada à moral a confiança – mas por quê? Por moralidade! Ou como deveríamos chamar o que se passa nele – em nós? (...) Mas não há dúvida nenhuma, também a nós fala ainda um “tu deves”, também nós obedecemos ainda a uma rigorosa lei acima de nós – e esta é a última moral, que se faz ouvir a nós também, que nós também ainda sabemos viver (...) (M/A prefácio § 4),¹⁹²

esse confronto da consciência moderna consigo mesma é o cerne da impossibilidade de sua própria manutenção, e Nietzsche, como “homem de consciência”, inclui-se no rol dos que não admitem um retorno ao passado, uma volta a velhos ideais. Importa

¹⁹¹ Ibid., p. 108.

¹⁹² (...) es stellt in der That einen Widerspruch dar und fürchtet sich nicht davor: in ihm wird der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität! Oder wie sollen wir's heissen, was sich in ihm – in uns – begiebt? (...) Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein „du sollst“, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch hörbar macht, die auch wir noch zu leben wissen (...) (KSA, 3, 16).

compreender como esse tipo de recurso de Nietzsche ao pessimismo alemão não encerra uma contradição. O fato é que só assim seria possível demonstrar seu afastamento do tipo de pessimismo passivo, característico do romantismo, ao mesmo tempo em que pode afirmar o seu pessimismo dionisíaco.¹⁹³ Numa passagem capital, Nietzsche decreta sua mais profunda convicção:

(...) não queremos retornar àquilo que para nós está sobrevivido e murcho, a algo “desacreditado”, quer se chame Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; não nos permitimos nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais; desde o fundamento somos inimigos de tudo o que nos poderia mediar e misturar; inimigos de toda espécie de crença e cristandade de agora; inimigos do meio-a-meio de todo romantismo¹⁹⁴ e patriotismo; inimigos também da complacência de artistas, inconsciência de artistas, que poderiam persuadir-nos a rezar ali, onde não acreditamos mais – pois nós somos artistas –; inimigos, em suma, de todo afeminamento europeu (ou idealismo, se preferem ouvir assim), que eternamente “atrai” e eternamente, por isso mesmo, “traz para baixo”: – somente como homens desta consciência sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com prazer! Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula – a auto-supressão da moral¹⁹⁵ (M/A prefácio § 4).¹⁹⁶

¹⁹³ Sobre o *pessimismo* ver capítulo 3, onde comentei a distinção operada por Nietzsche entre o tipo romântico e o tipo dionisíaco. Aqui aparece pela quarta vez.

¹⁹⁴ Nietzsche cita pela quarta vez o tema do *romantismo*.

¹⁹⁵ O tema da *auto-supressão* é mencionado pela primeira vez.

¹⁹⁶ (...) wir nämlich nicht wieder zurückwollen in Das, was uns als überlebt und morsch gilt, in irgend etwas „Unglaubwürdiges“, heisse es nun Gott, Tugend, Wahrheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe; dass wir uns keine Lügenbrücken zu alten Idealen gestatten; dass wir von Grund aus Allen feind sind, was in uns vermitteln und mischen möchte; feind jeder jetzigen Art Glauben und Christlichkeit; feind dem Halb- und Halben aller Romantik und Vaterländerei; feind auch der Artisten-Genüßlichkeit, Artisten- Gewissenslosigkeit, welche uns überreden möchte, da anzubeten, wo wir nicht mehr glauben – denn wir sind Artisten –; feind, kurzum, dem ganzen europäischen *Feminismus* (oder Idealismus, wenn man’s lieber hört), der ewig „hinan zieht“ und ewig gerade damit „herunter bringt“: – allein als Menschen *dieses* Gewissens fühlen wir uns noch verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden, wenn auch als deren fragwürdigste und letzte

Nietzsche conclui este *prefácio* retomando uma questão de extrema importância: a descrição de seu leitor ideal.¹⁹⁷ Pode-se dizer que essa preocupação não surge originariamente nos *prefácios*, mas que ela é visível em momentos anteriores. Uma bela ilustração pode ser conferida nas revisões feitas por Nietzsche nas brochuras d' *A Gaia Ciência*, o filósofo as modificou diversas vezes, afim de assegurar a máxima precisão da impressão final, e isso tanto no que concerne à estilística quanto ao conteúdo propriamente dito, o que mostra que sua preocupação com os leitores era demasiadamente rigorosa.¹⁹⁸ Note-se que o último parágrafo tem uma dupla via: tanto aponta para a questão do leitor, quanto faz menção à paciência que deve ser aplicada no próprio processo que se completa no interior da noção de proibidade intelectual:

– *E finalmente: porque razão deveríamos dizer com tal fervor o que somos, o que queremos e o que não queremos? Consideremo-lo com mais frieza, maior distanciamento, maior inteligência, maior elevação, digamo-lo, como isso pode ser dito entre nós, tão secretamente que o mundo não ouça, que o mundo não nos ouça. Sobretudo digamo-lo lentamente... (M/A prefácio § 5).*¹⁹⁹

Esse recurso tem, em minha opinião, um sério vínculo com a crítica de Nietzsche à

Abkömmlinge, wir Immoralisten, wir Gottlosen von heute ja sogar, in gewissen Verstande, als deren Erben, als Vollstrecker ihres innersten Willens, eines pessimistischen Willens, wie gesagt, der sich davor nicht fürchtet, sich selbst zu verneinen, weil er mit Lust verneint! In uns vollzieht sich, gesetzt, dass ihr eine Formel wollt, – d i e S e l b s t a u f h e b u n g d e r M o r a l. – – (KSA, 3, 16).

¹⁹⁷ Um dos mais importantes temas, embora a questão do *leitor ideal* só seja mencionada, de forma direta, neste texto.

¹⁹⁸ Cf. SALAQUARDA, Jörg. *A última fase de surgimento de a Gaia Ciência* (Trad. Oswaldo Giacóia e Barbara Salaquarda). In: *Cadernos Nietzsche* 5, São Paulo, USP, 1999 (no prelo).

¹⁹⁹ – Zuletzt aber: wozu müssten wir Das, was wir sind, was wir wollen und nicht wollen, so laut und mit solchem Eifer sagen? Sehen wir es kälter, ferner, klüger, höher an, sagen wir es, wie es unter uns gesagt werden darf, so heimlich, dass alle Welt es überhört, dass alle Welt u n s überhört! Vor Allen sagen wir es l a n g s a m... (KSA, 3, 17).

modernidade e seus paradigmas de rapidez, velocidade, pressa e exasperação.²⁰⁰ O que deve ser realçado aqui, é sua sutil observação sobre o *prefácio*, feita pela primeira vez de forma direta no interior do texto: “Este prefácio chega tarde, mas não demasiado tarde; no fundo, que importam cinco ou seis anos? Um tal livro, um tal problema, não têm nenhuma pressa; e além disso, somos amigos do lento, eu, tanto quanto o meu livro” (M/A *prefácio* § 5).²⁰¹ Da mesma forma ele se utiliza da condição de filólogo para justificar seus procedimentos; esse recurso é utilizado como modo de aprimorar não só seus leitores, mas como pré-condição de uma vida que se pretende “elevada”: a possibilidade de uma vivência *calma* é a antítese da própria modernidade, o que prova que Nietzsche, ao sugerir calma na leitura de seus livros, também está em oposição ao comportamento que se delineava na Europa do final do séc. XIX.²⁰² Essa hipótese constitui uma livre interpretação das aspas de Nietzsche no final do trecho que cito abaixo:

Não fui filólogo em vão, sou-o ainda hoje, o que quer dizer, um mestre [Lehrer] do ler lento: – por fim escrevo também lentamente. Agora, isso não só faz parte dos meus hábitos, como também do meu gosto – um gosto maldoso, talvez? – Nada mais escrever, que não leve ao desespero, toda espécie de homens “apressados” (M/A prefácio § 5).²⁰³

²⁰⁰ Vale lembrar que no início do § 2, Nietzsche, referindo-se a possíveis leitores, afirma: “De fato, meus *pacientes* amigos...”

²⁰¹ Diese Vorrede kommt spät, aber nicht zu spät, was liegt im Grunde an fünf, sechs Jahren? Ein solches Buch, ein solches Problem hat keine Eile; überdies sind wir Beide Freunde des lento, ich ebensowohl als mein Buch (KSA, 3, 17).

²⁰² Tal preocupação não é nova no pensamento de Nietzsche, já nas *Considerações Extemporâneas* estava indicado, no momento em que ele opunha os gregos aos modernos (HL/Co. Ext. II, 4). Sobre tal oposição afirma Ernani Chaves: “A partir desta comparação, é possível trazer à luz a artificialidade da ‘cultura moderna’, ‘cultura enciclopédica’, que acaba por desqualificar o verdadeiro valor das ‘enciclopédias’ (...). Deste modo, não se pode compreender as críticas de Nietzsche como unicamente endereçadas ao Socialismo, como quiseram os comentadores de primeira hora, mas também ao Capitalismo (...). O anti-socialismo e o anti-capitalismo do ‘jovem’ Nietzsche possuiriam, enfim, as mesmas razões: significava criticar a sua incapacidade para o trágico e os valores heróicos, o seu otimismo baseado na crença no progresso, sua ‘confusão’ entre o mundo do trabalho e o da cultura”. Cf. CHAVES, Ernani: *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt*. In: *Cadernos Nietzsche* 9, Discurso Editorial/USP (no prelo).

²⁰³ Man ist nicht umsonst Philologe gewesen, man ist es vielleicht noch, das will sagen, ein Lehrer des Langsamem

Pode-se tomar este diagnóstico como plenamente pertinente. Nietzsche antecipa a figura do homem que viverá na condição constante de “não ter tempo”. Neste *prefácio* a questão dos leitores está analisada de forma minuciosa, a filologia é recorrida como elemento essencial, não só para a leitura de textos, mas para a própria vivência espiritual e cultural. O filósofo Nietzsche traz à tona o filólogo, num momento em que ler seus textos de modo adequado, significa, ao mesmo tempo, compreendê-lo de modo adequado:

A filologia é, efetivamente, essa arte venerável que exige do seu admirador, antes de tudo, uma coisa: manter-se afastado, dar-se tempo, tornar-se silencioso, tornar-se lento, — como uma arte e conhecimento de ourives aplicado à palavra, uma arte que deve fazer um trabalho de purificação, sutil e cauteloso, e que nada consegue, se não for lentamente. É exatamente por isso que ela é, hoje, mais importante do que nunca, é exatamente por meio disso, que ela nos atrai e nos encanta muito mais, em meio a uma época do “trabalho”, por outras palavras: numa época de pressa, de indecorosa e suada precipitação, que quer “concluir” tudo de repente, sem fazer exceção de todos os livros, antigos ou modernos (...) (M/ A prefácio § 5).²⁰⁴

O *prefácio* de *Aurora* deixa transparecer, ao final, uma preocupação extrema com os leitores; era como se o “velho” Nietzsche, de algum modo, se antecipasse à preocupação de seus intérpretes, no que se refere à apropriação indevida de suas obras;

Lesens: — endlich schreibt man auch langsam. Jetzt gehört es nicht nur zu meinen Gewohnheiten, sondern auch zu meinen Geschmacke — einen boshafen Geschmacke vielleicht? — Nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die „Eile hat“, zur Verzweiflung gebracht wird (KSA, 3, 17).

²⁰⁴ Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden —, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der „Arbeit“, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allen gleich „fertig werden“ will, auch mit jedem alten und neuen Buche (...) (KSA, 3, 17).

como se, conhecendo as armadilhas e ambivalências de seu pensamento, pudesse prever o quanto maus leitores o fariam soar paradoxal, obscurecendo uma face única, que na sua ótica, o identificava de maneira absoluta. O uso da filologia soa como uma última tentativa de evitar qualquer deturpação, de exigir do “leitor ideal” um compromisso que devesse se estender ao tempo futuro:

(...) ela mesma não conclui facilmente o que quer que seja, ela ensina a ler bem, quer dizer, ler lenta, profundamente, olhando com prudência para trás e para diante, com pensamentos ocultos, com as portas abertas, com dedos e olhos sutis... meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: aprendei a ler-me bem! (M/ A prefácio § 5).²⁰⁵

²⁰⁵ (...) sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt g u t lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen... Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: L e r n t mich gut lesen! – (KSA, 3, 17).

CAPÍTULO V

A Gaia Ciência

Ruta, perto de Gênova, outono do ano de 1886

Composto para a reedição d'*A Gaia Ciência*, este *prefácio* começa indicando uma insatisfação de Nietzsche. Considera, de início, insuficiente seu esforço em tentar tornar clara a obra, em função da impossibilidade de seus leitores vivenciarem as mesmas *experiências* que ele.²⁰⁶ É com essa sensação que Nietzsche inicia este último texto, destacando a *experiência* como vetor de compreensão d'*A Gaia Ciência*: "Faz-se necessário, talvez, para este livro, não apenas um prefácio: e, ao final, permaneceria sempre ainda a dúvida, se alguém, que não tenha vivido algo semelhante às vivências desse livro, possa aproximar-se delas através de prefácios" (FW/GC *prefácio* § 1).²⁰⁷ Na verdade, a questão aqui passa, novamente, pela acessibilidade do *Zaratustra*; a *experiência*, sabe-se, é pré-requisito para seu entendimento; sem um nível de *vivência* análogo ao seu, o *Zaratustra* mantinha-se ininteligível. Essa idéia pode ser encontrada em diversos momentos de sua obra, mas é nos *prefácios* que ela atinge seu mais alto grau.

Por outro lado, Brusotti considera que a questão da "vontade de ilusão" adquire uma nova forma no *prefácio* à *Gaia Ciência*, readquirindo uma posição central: "Alla fine dell'*Erlebnis* della convalescenza descritto nelle prefazione — alla vigilia della stesura dello *Zaratustra* — la volontà d'illusione prende finalmente una nuova forma e ritorna ad assumere una posizione centrale nella filosofia di Nietzsche. Superando il romanticismo con la propria cura antiromantica il filosofo avrebbe lasciato dietro di sé anche quello che egli nella bella copia della prefazione della *Gaia scienza* chiama il romanticismo della conoscenza".²⁰⁸ Brusotti considera que o *prefácio* d'*A Gaia Ciência* é um retorno a '*O Nascimento da Tragédia*, na medida em que vincula-se estreitamente à

²⁰⁶ O tema da *experiência* é mencionado pela quarta vez.

²⁰⁷ Em carta ao editor Fritsch, do final de dezembro de 86, lê-se: "Se os prefácios das últimas obras citadas forem impressos ao mesmo tempo que esta quinta parte da *Gaia Ciência*, incluindo as 'Canções do príncipe pássaro livre', então ter-se-á feito algo *essencial*, para facilitar a compreensão de toda minha obra (e da minha pessoa). E, sobretudo, compreender-se-á, que aquele que se 'vinculou' a mim, deve também caminhar passo a passo junto comigo" (KSB, 7, 296).

Autocrítica na sua evocação da arte e do riso, vale lembrar: “Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas (...) (GT/NT, prefácio § 7). Ora, Brusotti percebe claramente as relações entre esses textos mais próximos: “L’apprendimento del riso è il risultato finale della critica della morale: secondo la prefazione alla *Genealogia della morale* chi al contrario di studiosi come Rée ha preso a lungo sul serio i problemi della morale – vale a dire ha in essi i propri *Erlebnisse* – apprende alla fine la ‘gaia scienza’ del prendere tali problemi con alegria”.²⁰⁹ Na epígrafe da *Gaia Ciência* lê-se: “Moro na minha própria casa/Nada imitei de ninguém/E ainda ri de todo mestre/que não riu de si também” (Sobre minha porta). Nietzsche está criticando, através dessa simples epígrafe, justamente, o valor “universal” dos pressupostos metafísicos, sua pretensão de ser *a lei, a verdade, a virtude*, e ainda mais, o fato dos filósofos se levarem a sério. A capacidade de rir de si mesmo deveria ser a grande virtude dos que filosofam, o que os tornaria, de alguma forma, auto-críticos. Na verdade, são duas questões implicadas aqui: esse “aprendizado do riso” e o retorno, propriamente dito, da dimensão estética do “jovem” Nietzsche. Se esse retorno se dá na mesma intensidade de antes é o que devemos interrogar. Antes, no entanto, é preciso mencionar que Brusotti apenas se detém na finalização do quinto *prefácio*, não tratando de questões fundamentais presentes no interior do texto.²¹⁰ Passo a elas para, em seguida, retornar a essa hipótese.

Vale salientar que, a *experiência* mencionada por Nietzsche aqui não está no tempo presente, mas no passado; vale lembrar que ele já falava, anteriormente, em experiências “retrodatadas” (cf. cap. 3), que suas obras teriam sido elaboradas a partir

²⁰⁸ Brusotti, loc. cit., p. 43.

²⁰⁹ Ibid., p. 44.

²¹⁰ E nem me parece ser sua intenção uma análise integral, já que seu comentário foi escrito para servir de introdução à edição italiana dos *prefácios*, por ele mesmo traduzidos.

de suas experiências anteriores, previamente amadurecidas. Isso explica sua “dúvida” a respeito da importância dos *prefácios*. Na verdade, esses escritos seriam menos necessários aos leitores, mediante uma única condição: que esses pudessem ter experimentado uma vivência no mesmo nível de introspecção que o próprio autor, o que, em minha opinião, constitui dificuldade quase intransponível. Nietzsche afirma que, só depois de um longo e paciente período de amadurecimento de si, é que se torna possível abdicar da “caprichosa ternura”, em busca de problemas graves e pouco próximos dos homens. *A Gaia Ciência* surge como conclusão de um período em que seu autor foi impotente diante do mundo. Esse retorno às concepções estéticas de “juventude” é, ao mesmo tempo, uma redescoberta e uma nova indicação para o futuro; Nietzsche “acredita novamente” nas possibilidades abertas pela sua metafísica da arte. Fala de uma “embriaguez de sarar” no § 1, num claro recurso a Dionísio. Pode-se notar a vontade de interligar, ainda uma vez, sua obra de juventude com os escritos do período derradeiro, Nietzsche quer que se considere *A Gaia Ciência* como presságio de um momento final, só que novamente amparado pela arte, numa inversão de suas próprias perspectivas.

Apesar disso, não omite seu obscurecimento de juventude, um período de fuga do mundo, de seu envelhecimento precoce; ao contrário, ele também se julga “descobridor” da vida a esta altura. O mais importante é refazer seu caminho, identificar os momentos pelos quais passou, acumular vivências que possam conduzir à independência do espírito. Nietzsche dá sua própria vida como exemplo, tendo passado da privação à impotência, pôde chegar à liberdade plena de um *espírito livre*. Mais uma vez Nietzsche menciona a *solidão* como regime de vida,²¹¹ só que, agora, é também um recurso de isolamento contra o próprio romantismo:

²¹¹ O tema é recorrido pela quarta vez.

(...) este isolamento radical como legítima defesa contra um desprezo pela humanidade tornado clarividente até a doença; esta limitação, por princípio, ao aspecto amargo, áspero, doloroso do conhecimento, tal como ela foi prescrita pela repugnância que cresceu, pouco a pouco, de uma dieta e mimo intelectuais imprudente – chama-se a isso romantismo –, oh, quem poderia sentir tudo isso junto comigo! (FW/GC prefácio § 1).²¹²

Se nos *prefácios* Nietzsche recorre repetidamente a alguns temas, também é certo que se detêm com mais vagar sobre alguns deles, como nesse, em que a filosofia é quase que o centro de suas preocupações. Esta “palavra final” a respeito da filosofia tem como motivo central decretar sua “doença”, verificar seu resultado após o longo período em que foi exercida dentro dos moldes “clássicos”.²¹³ Nietzsche constrói uma sólida e complexa argumentação a respeito do seu sentido, aliado à uma teia de relações extremamente complexa entre saúde e filosofia, corpo e pensamento.

No § 2 do *prefácio*, é com olho de “psicólogo” que Nietzsche descreve suas impressões: “Um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a da relação entre saúde e filosofia, e para o caso, em que ele próprio fica doente, ele traz toda a sua curiosidade científica consigo para sua doença” (FW/GC *prefácio* § 2).²¹⁴ Aqui vemos o próprio Nietzsche admitindo a inter-relação entre sua “curiosidade científica” e sua “doença” no interior dos escritos, no entanto, vale destacar que, para ele, se existe a pessoa, existe a filosofia dessa pessoa, no entanto, “Em um são as lacunas que filosofam,

²¹² (...) diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzlich Einschränkung, auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss, wie sie der Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung – man heisst sie Romantik – allmählich gewachsen war –, oh wer mir das Alles nachfühlen könnte! (KSA, 3, 346).

²¹³ Aqui cabe indicar o caminho da *transvaloração* (*Umwertung*) na própria filosofia, a crítica de Nietzsche não quer ser somente uma reavaliação, mas um redirecionamento da perspectiva filosófica. Considero que essa *transvaloração* se dá, para Nietzsche, como uma eliminação do mundo aparente, do mundo “verdadeiro”, enfim, uma negação da metafísica (Cf. epígrafe).

²¹⁴ Pela terceira vez Nietzsche menciona o tema da *doença*.

em outro suas riquezas e forças”;²¹⁵ segue daí uma distinção fundamental:

O primeiro necessita de sua filosofia, seja como amparo, tranqüilizante, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; neste último, ela é apenas um belo luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma gratidão triunfante, que acaba tendo ainda de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu dos conceitos. No outro caso, porém, o mais habitual, quando são os estados de indigência que fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez preponderem os pensadores doentes na história da filosofia: – o que será do pensamento mesmo, que é posto sob a pressão da doença? (FW/GC prefácio § 2).²¹⁶

Essa relação corpo/filosofia é responsável por uma das hipóteses mais polêmicas deste texto: toda filosofia – na verdade toda metafísica – não seria mais do que uma “interpretação do corpo e um *mal entendido sobre o corpo*”. Nesse texto, são muitas as possibilidades para se compreender esse retorno ao tema da doença. Pode-se aproximar esse recurso com a debilidade física que acompanha Nietzsche durante grande parte de sua vida, no entanto, a forma com que ele realiza tal movimento de aproximação entre o corpo e a filosofia, é que encerra uma formidável tese acerca dos fins desta última. A filosofia, tal qual Nietzsche a concebe, foi produto genuíno da doença de seus elaboradores, da necessidade de repouso, calma, paz, quietude e ausência de sofrimento:

²¹⁵ Aqui, me parece, uma clara recorrência à dualidade entre o *pessimismo romântico* e o *pessimismo dionisíaco*.

²¹⁶ Ersterer hat seine Philosophie *n ö t h i g*, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus, im besten Falle die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss. Im andren, gewöhnlicheren Falle aber, wenn die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern – und vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie –: was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den *D r u c k* der Krankheit gebracht wird? (KSA, 3, 347).

Toda a filosofia que coloca a paz mais alto do que a guerra, toda ética com uma concepção negativa do conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhecem um termo final, um estado terminal de qualquer espécie, todo preponderante desejo estético ou religioso por um à-parte, um além, um fora, um acima, permitem que se pergunte se não foi a doença aquilo que inspirou o filósofo (FW/GC prefácio § 2).²¹⁷

Não há, portanto, uma verdadeira filosofia sem confronto, um pensamento *final* sobre qualquer coisa não passa de medíocre aquietação. Aqui pode-se compreender a extensão de um pensamento que só se constrói a “marteladas”, de um impulso cego de quem constrói a própria obra pela via mais tortuosa. O exercício filosófico é, para qualquer época, sempre uma possibilidade de “destruição”, em Nietzsche o poder de se movimentar por entre as fontes da *décadence* do espírito. Seu maior problema é o entendimento e o exercício da filosofia como um tipo de sujeição do ser, um esvaziamento de qualquer possibilidade de afirmação de vontades individuais. Não é a filosofia que deve ser desconsiderada, mas o modo com que foi exercida. Para compreender a tese que aproxima estreitamente a reflexão filosófica da debilidade física, é preciso buscar esse anterior tipo de reflexão, que não passa pela “segurança” da ciência, pelo “puramente-espiritual”, fruto da metafísica, mas que quer estar à margem, por autoconsciência, por probidade intelectual. É como se essas indicações “premonitórias” fossem a melhor opção, uma forma de deixar aberta a possibilidade de uma “cura” da humanidade, mesmo que não fosse possível dar cabo, ele mesmo, de tal *projeto*; restaria, de qualquer maneira, uma “promessa” para o futuro. Talvez esta conclusão expresse uma decepção de Nietzsche em relação à sua época e a seus contemporâneos, as hipóteses são muitas e díspares. Resta destacar a importância dessa

²¹⁷ Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einen Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat (KSA, 3, 348).

constatação para a compreensão da “crise do pensamento” vivenciada no séc. XX pela filosofia, não resta dúvida que Nietzsche antecipou grande parte destas reflexões. No entanto, como poderia Nietzsche sair “ileso” de seu estreito vínculo com a tradição? A resposta é que ele mesmo admite ligações com o passado: “Um filósofo que passou por muitas saúdes, e que sempre passa de novo por elas, também atravessou outras tantas filosofias: nem *pode* ele fazer de outro modo (...) – essa arte de transfiguração é justamente filosofia” (FW/GC *prefácio* § 3).

Tem-se então duas posições bem definidas: a) por um lado, Nietzsche reconhece que a filosofia exerceu uma influência determinante no destino de seu pensamento, sendo por isso “grato” para com aquele “tempo de grave enfermidade”, que é tanto uma enfermidade real, quanto uma debilidade intelectual, fruto de sua aproximação com esta tradição; b) ele pretende se diferenciar de seus antecessores. Tal distanciamento se justifica, agora sim, em função de suas “múltiplas” saúdes; se a metafísica é uma deliberada forma de acobertar problemas fisiológicos, então seu próprio pensamento se metamorfoseia de acordo com as distintas sensações por que passara seu corpo? Nietzsche apõe uma célebre idéia que resvala sobre toda a história da metafísica, de forma a não deixar resquícios e mal-entendidos, delimita as condições sem as quais não haveria o exercício filosófico:

Nós filósofos não temos a liberdade de separar entre alma e corpo, como o povo separa, e menos ainda temos a liberdade de separar entre alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas – temos constantemente de parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade. Viver – assim se chama para nós, transmudar constantemente tudo o que nós somos em luz e chama; e também tudo o que nos atinge; não podemos fazer de outro modo (FW/GC prefácio § 3).²¹⁸

Há em Nietzsche um auto-conhecimento, um tipo de consciência que o permite diagnosticar sua própria condição enferma, cito carta a Franz Owerbeck, de 14 de Novembro de 1886, de Nice: “(...) A *antinomia* da minha situação atual e da minha forma de existência consiste agora no fato de que tudo aquilo que eu como *philosophus radicalis* considero *necessário* – ser livre de profissão, mulher, crianças, sociedade, pátria, crença, etc..., experimento, de todo modo, como uma *privação*, na medida em que eu, felizmente, sou um ser vivo e não uma simples máquina de análise e um aparelho de objetivação. Devo acrescentar que esta oposição entre necessidade e privação é impulsionada ao seu ápice através da abominável ausência de uma saúde apenas regularmente sólida, – pois nos momentos de saúde, sinto esta privação *menos* forte. Não sei, absolutamente, também juntar em mim estas cinco condições, nas quais poderia *criar-se* um equilíbrio suportável na minha frágil saúde (...) (KSB, 7, 282-3). Pode-se perceber claramente o caráter das palavras de Nietzsche: falando num tom que alterna entre o pessimismo e o otimismo, exhibe o motivos pelos quais, de sua dor, foi possível elaborar uma obra cuja principal virtude é a própria capacidade de aprofundar

²¹⁸ Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektiv- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniß in uns haben. Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir *k ö n n e n* gar nicht anders (KSA, 3, 349).

a suspeita:

Somente a grande dor é o último libertador do espírito, como a mestra que ensina a grande suspeita (...) Somente a grande dor, aquela longa, lenta dor, que leva tempo, em que nós somos queimados como sobre a madeira verde, obriga a nós, filósofos, a descermos à nossa última profundidade e a tirarmos de nós toda confiança, tudo o que há de bondoso, adulator, brando, mediano, e em que talvez tivéssemos posto nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “melhore” – mas sei que ela nos aprofunda (FW/GC prefácio § 3).²¹⁹

Sabe-se agora o que significa profundidade para Nietzsche, na verdade a afirmação da “grande suspeita”. Disso se extrai o mais importante para nossa análise: são aos filósofos os porta-vozes desse grande empreendimento, por serem únicos em sua capacidade de ir “ao fundo”, de converterem doença em saúde. Essa é a grande chave: os novos filósofos anunciados em *Para Além de Bem e Mal*, os “filósofos do futuro” serão capazes de levar ao extremo a ambição de Nietzsche, o “médico filósofo” aclamado no *prefácio*, este “terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de ‘verdade’, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida... (FW/GC *prefácio* § 2), contrariando as interpretações que o consideraram (e ainda hoje o consideram) um pessimista no pior sentido do termo, reafirma o filósofo: “E que ninguém acredite que alguém, com isso, se tornou sombrio! Mesmo o amor à vida é ainda possível – só que se ama diferente. É o amor por uma mulher que nos deixa na dúvida... FW/GC *prefácio* § 3). Essa é a via que seguirá Brusotti ao aproximar esse texto da ótica artística do “jovem”

²¹⁹ Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier Geistes, als der Lehrmeister des grossen Verdachtes (...). Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit des nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert“ –; aber ich weiss,

Nietzsche. Há, realmente, uma nova perspectiva, “Conhecemos uma nova felicidade”. diz Nietzsche, algo novo – ou renovado – se apresenta no seu horizonte. O maior benefício de quem passa por esse longo período de privação é, precisamente, a renovação de sua visão do mundo. Qual, por fim, é a indicação positiva que se tira de todo esse período de suspeita?

Enfim, que o mais essencial seja dito: destes abismos, destas graves enfermidades, e mesmo da enfermidade da suspeita grave, regressa-se renascido, com uma pele nova, mais suscetível, mais maldoso, com um gesto mais sutil para a alegria, com uma língua mais sensível às coisas boas, com sentidos mais prazerosos, com uma segunda perigosa inocência na alegria, ao mais tempo mais infantil e cem vezes mais refinada do que jamais fora antes (FW/GC prefácio § 4).²²⁰

Um retorno à condição “infantil” significa tanto uma volta ao estado em que tudo aparenta ser novo, quanto às múltiplas possibilidades de mudança, numa época em que se tem a mente aberta a tudo. Não há dúvida que a perspectiva é estética: “Não, se nós, convalescentes, ainda precisamos, de todo modo, de uma arte, então ela é uma outra arte – trocista, leve, fluida, divinamente imolestável, divinamente artificial, que jorra como uma chama clara em um céu sem nuvens (FW/GC prefácio § 4), uma nova arte é, justamente, uma oposição ao romantismo.²²¹ Se Nietzsche está retomando a via aberta pela *Autocrítica*, então aqui está indiretamente mencionada a arte romântica, negada e confrontada no texto. Há uma dupla crítica neste último parágrafo: por um lado a

dass er uns vertieft (KSA, 3, 350).

²²⁰ Zuletzt, dass das Wessentlichste nicht ungesagt bleibe: man kommt aus solchen Abgründen, aus solchen schweren Siechthum, auch aus dem Siechthum des schweren Verdachts, neugeboren zurück, gehäutet, Kitzlicher, boshafter, mit einen feineren Geschmacke für die Freunde, mit einer zarteren Zunge für alle guten Dinge, mit lustigeren Sinnen, mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinirter als man jemals vorher gewesen war (KSA, 3, 351).

²²¹ No § 1 Nietzsche opôs sua “gaia ciência” ao romantismo, o tema é mencionado aqui pela quarta vez.

vontade de verdade é posta em cheque mais uma vez, não é possível aceitar mais a “verdade” como sendo necessária. A imagem da mulher como uma natureza indecifrável é novamente invocada, tal qual Nietzsche o fez no prefácio de *Para Além*, não há como conquistá-la, ela mesma não se deixa seduzir; restaria, portanto, “excluída” a via científica, reinventar a arte, invocá-la sob o ponto de vista da serenidade grega: “Acima de tudo: uma arte para artistas, só para artistas! Compreendemos melhor a partir de então o que é necessário em primeiro lugar a este programa [metafísica de artista-romantismo/arte e ciência]: é a serenidade, amigos, toda a serenidade! Também como artista... gostaria de prová-lo” (FW/GC prefácio § 4). Gostaria de defender a hipótese de que este último parágrafo propõe uma nova inversão (*Umkehrung*) na oposição entre *profundidade* e *superfície*. Nietzsche abandona o caminho que levaria à profundidade e fala agora de uma coragem para permanecer na superfície. Este novo recurso tem um vínculo estreito com a hipótese de Brusotti: “Ah! Estes gregos, como eles sabiam viver! Isso exige a resolução de nos mantermos corajosamente à superfície, de nos conservarmos agarrados à cobertura, à epiderme, adorar a aparência e acreditar na forma, nos sons, nas palavras, em todo o Olimpo da aparência!” (FW/GC prefácio § 4). Manter-se na superfície significa, aqui, acreditar novamente na “ilusão” da arte, não necessitando mais compreender tudo e tudo “saber”. Nietzsche inverte o eixo inicial, passa a considerar a *profundidade* um sinônimo da busca pela “verdade”. O retorno à arte é um retorno à Grécia, como se o movimento do seu pensamento se fechasse numa volta completa sobre si mesmo; não que os gregos não fossem sempre um horizonte para Nietzsche, mas “reinventar” a arte nesta altura é voltar não só aos gregos, mas a si mesmo e seus ímpetos de juventude: “Estes Gregos eram superficiais... por profundidade! E não voltamos a eles, nós que partimos a espinha do espírito, que escalamos o cume mais elevado e mais perigoso de pensamento atual e que, daí,

olhamos tudo à nossa volta, e que, daí, olhamos para baixo? Não seremos nós, precisamente nisso... gregos? Adoradores da forma, dos sons, das palavras? Artistas, portanto?" (FW/GC *prefácio* § 4).²²² Brusotti considera esse retorno do seguinte ponto de vista: para Nietzsche era preciso assegurar uma solução cômica já que a vida é um enigma insolúvel.²²³ Isso passava, necessariamente, tanto pela necessidade do riso, quanto pelo retorno da arte: "In Generale quindi la struttura drammatica secondo la quale egli ricostruisce la propria vita nelle prefazione sembra essere quella di una tragedia con una conclusione comica",²²⁴ por isso o jogo com tragédia e paródia utilizado por Nietzsche. No livro V d' *A Gaia Ciência*, § 382, Nietzsche menciona a necessidade de um reinício da tragédia, não por acaso o aforismo se intitula "A grande saúde", ou seja, uma cura da seriedade, que encaminharia a humanidade para o que ele chama de a "grande seriedade", desta feita através da paródia da própria vida. Se os *prefácios* tem no *Zarathustra* o grande ponto de confluência, é mais que legítimo que Nietzsche esteja recorrendo a ele. Brusotti acha que a mesma imagem com a qual Nietzsche encerra o *prefácio* – "quella della vetta come punto di vista dominante a partire dal qual si sovrasta la regione circostante e del coincidere di elevatezza ed allegria" – está referida à seguinte passagem do *Zarathustra*: "Quem de vós pode ao mesmo tempo rir e estar elevado? Quem sobe às montanhas mais altas se ri de todas as tragédias, das do teatro e das da vida" (ZA/Za, I, "Do ler e do escrever"). Se Nietzsche pretende sustentar a dimensão estética como motor mesmo de sua derradeira produção, então não há coincidências. Nesse mesmo capítulo é Nietzsche quem afirma que só um Deus que

²²² Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Grieschen waren oberflächlich – aus Tiefe! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus ungesehen haben, die wir von da aus hinabgesehen haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler? (KSA, 3, 352).

²²³ Brusotti cita um texto póstumo, com a seguinte referência, KSA, 14, 233.

²²⁴ Brusotti, op. cit., p. 45.

soubesse dançar poderia ser merecedor de sua fé.

EPÍLOGO

Um Conceito de Umwertung

Gostaria de concluir esta pesquisa tratando de um ponto que considero fundamental: o conceito de *Umwertung aller Werte* (*transvaloração de todos os valores*) no interior dos *prefácios*. Adianto, que não se trata de esgotar as possibilidades hermenêuticas circunscritas neste complexo programa – não pretendo, portanto, chegar *no* conceito propriamente dito –, mas, apenas, de elaborar *um* conceito de *transvaloração*, centrado na problemática específica dos *prefácios*. Considerando que este tema está presente em todos os escritos de Nietzsche, compondo o pano de fundo de suas principais teses, é necessário recorrer a um texto estratégico; proponho tratá-lo a partir do capítulo *Por que sou um destino* (*Ecce Homo*, 1888), que, a meu ver, pode servir como um guia adequado para tal, principalmente porque nele, Nietzsche não só tematiza, como demonstra a possibilidade de realização do referido programa.

“Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra (...)” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 1). Em 1888, portanto dois anos depois da redação dos *prefácios*, Nietzsche anuncia a iminência de seu programa de *transvaloração*; não se trata de um anúncio comum, mas do último capítulo de sua autobiografia, de sua despedida do homem “moderno”. A *crise*, gerada por sua obra e seu pensamento, deve atingir os fundamentos do estatuto religioso, da moral cristã, embora Nietzsche estivesse preocupado em ser confundido com um sacerdote, um fundador de religiões. O programa de *transvaloração* está, antes de mais nada, em oposição à moral cristã, eis a primeira constatação.

Penso ser possível estabelecer entre o *Ecce Homo* e os *prefácios* uma conexão inicial: no *prefácio* de *Humano, Demasiado Humano*, livro I, Nietzsche pretende garantir que seus escritos contenham uma capacidade intrínseca de inversão (*Umkehrung*) de valores, e que esta característica estaria desenvolvida desde *O Nascimento da Tragédia* até *Para Além de Bem e Mal*; tal afirmação pressupõe um instrumental crítico uniforme, ou seja, uma unidade teórica pensada em função do

programa mais amplo de *transvaloração*. Na *autocrítica*, o pendor anti-moral e estético, manifesto pela negação do cristianismo, traz a idéia de um pessimismo “contra a moral”, um instinto em prol da vida na sua mais profunda significação. Negar o cristianismo na forma de uma afirmação estética, serve apenas como subterfúgio à obra de estreia; sabe-se que *O Nascimento* pode não exibir tão nitidamente o programa de *transvaloração*, mas Nietzsche pretende assegurar isto em 1886. No *prefácio* ao livro II de *Humano*, Nietzsche fala da moral como um fenômeno superado, “abaixo de *min*” diz ele; já se anuncia a “doença histórica” da humanidade, embora Nietzsche admita um estreito vínculo com a tradição. Nesse texto, a moral aparece “encoberta” pela manta do romantismo, a música romântica como *décadence* moral é o grande anúncio do terceiro *prefácio*. Se é possível assegurar a presença do programa da *Umwertung* neste texto, não resta dúvida de que ele está ligado ao pessimismo dionisíaco de Nietzsche, à vontade de vida manifesta pela recuperação do que ele chamou de sua “tarefa”, opor-se ao pessimismo romântico significa estar contra o declínio do espírito. Em *Aurora* não há figurações, a moral é colocada em risco, a confiança da humanidade nos preceitos morais teria sido minada; apesar do poder de sedução que a moral possui, da teia que envolveu mesmo a filosofia, é por um ato de “auto-supressão” que ela definhará, por um movimento de superação gerado em seu próprio núcleo. No *prefácio* à *Gaia Ciência*, a *transvaloração* se consubstancia dentro do terreno da arte, um retorno à problemática d’*O Nascimento da Tragédia*; tal movimento resulta numa circularidade, que encerra os *prefácios* dentro de uma unidade argumentativa, como se a própria obra obedecesse à essa regra.

Gostaria de defender precisamente esta hipótese, de que, com os *prefácios*, Nietzsche pretendia sintetizar uma leitura englobante de seus escritos. Essa parece ser sua grande indicação: os *prefácios* como um agrupamento filosófico do conjunto de suas obras. Para confirmar isto, gostaria de mencionar o que esses textos encerram de mais importante: neles, todos os escritos de Nietzsche estão, direta ou indiretamente,

referidos; as recorrências às obras diretamente prefaciadas, a estreita aproximação com os livros da derradeira fase de produção são retomados de uma forma ou de outra, repassando como num lampejo, todos os períodos de sua atividade produtiva. Com esse dispositivo, somado ao movimento circular que se fecha em si mesmo, Nietzsche clarificava os pontos mais tensos de seu pensamento, eliminava as arestas dúbias e estabelecia, filosoficamente, uma unidade temática: “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (Ibid. § 1).

Se toda a destruição empreendida por Nietzsche não cansou de ser anunciada, por outro lado, isso não resulta numa negação da humanidade, num mergulho nas trevas, ao contrário, Nietzsche se auto-intitula um “*mensageiro alegre*”; através dele, a humanidade poderia dissolver a política fundada na mentira, seguindo em direção ao que penso ser o grande anúncio desse primeiro parágrafo: “Somente a partir de mim haverá *grande política* na terra” (Ibid. § 1).

Assim Falou Zaratustra pode ser considerado – o é pelo próprio autor – a obra onde confluem todas as teses mais importantes do percurso do seu pensamento. O destino que se fez homem – seu programa de *transvaloração* – toma corpo exatamente no *Zaratustra*, anunciado na figura do primeiro “imoralista”. Aqui, a vinculação com os *prefácios* pode ser percebida no exato ponto onde a potência destruidora e a força motora desta destruição obedecem à “natureza dionisíaca” (Ibid. § 2). O instinto dionisíaco, mesmo quando utilizado com atribuições distintas, interconecta vários *prefácios*: na *Autocrítica*, Nietzsche parte da própria definição do dionisíaco, ele, como “discípulo”, fala com autoridade, inspirado pelo próprio Dionísio; é esse instinto, oposto à moral, o principal antídoto contra a dogmática cristã. No *prefácio a Humano*, livro II, o pessimismo romântico representa o estatuto moral, nele se consubstancia a decadência; a esse tipo doente de romantismo Nietzsche opõe o seu pessimismo dionisíaco; há todo um jogo com o conceito de pessimismo, sua doença e convalescença

respondem pelo processo de inversão de perspectivas. Se havia uma identidade com o romantismo, em 86 Nietzsche pretende, primeiro, distinguir o pessimismo trágico-dionisiaco do romântico, para, em seguida, propor como única alternativa ante o “amolecimento da consciência”, o instinto dionisiaco. Por fim, na introdução à *Gaia Ciência*, a doença moral da humanidade pode ser curada, desta feita a cura viria de uma “embriaguez de sarar”, uma loucura contra os vícios românticos, contra os sentimentos efeminadamente líricos. O riso contra o niilismo filosófico: todas essas imagens, da embriaguez, do riso, da loucura, dizem respeito ao instinto do deus grego, de quem Nietzsche se diz seguidor. O retorno à Grécia fala por si, a arte da aparência como saída das profundezas, a superficialidade como crença no som, nas palavras, na forma, enfim, na arte.

Zarathustra, como primeiro “imoralista”, é também “o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas — a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua” (Ibid. § 3); seu grande feito é ter atestado a moral como o maior dos erros, e, principalmente, de ter reconhecido-a como o inimigo certo a ser enfrentado; por essa razão ele é, por um lado, o contrário de um idealista, e, por outro, o grande anunciador da auto-superação da moral. Tal afirmação estava antecipada no *prefácio* de *Aurora*, justamente onde o tema moral é mais intensificado em relação aos demais, onde Nietzsche anuncia a supracitada tese como condição irrevogável; se *Zarathustra* é o grande possibilitador da autodissolução, da auto-supressão e superação da moral, é nele que se completa o programa da *Umwertung*, tal qual Nietzsche antecipara no *prefácio*: “(...) nós os sem-Deus de hoje (...) executores de sua mais íntima vontade (...). Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula — a auto-supressão da moral (M/ A *prefácio* § 4).

Há também um sentido dialético na *transvaloração*, uma contradição nuclear: ela nega, pela boca do imoralista, o tipo de homem “bom” e a moral cristã como moral em si. A segunda contradição é a mais decisiva, pois, o homem bondoso é fruto da moral da

décadence, psicologizar o homem bom é perguntar pela condição de sua existência, dirá Nietzsche: “A condição da existência dos bons é a *mentira*” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 4); aqui reside a contradição do programa: tal denúncia, feita por seu oposto, configura mentira, ou seja, condição da *Umwertung*, negação da valoração absoluta.

A “grande política” pretende ser a oposição ao ideal da bondade, ao ideal da “pequena política”; apregoar a necessidade de constituição de uma natureza bondosa seria o mesmo que “castrar a humanidade e reduzi-la a uma mísera ‘chineseria’” (Ibid. § 4),²²⁵ o que *Zarathustra* chamou de “o começo do fim”.

Várias imagens presentes no texto do *Ecce Homo* (Ibid. § 6) são recorrentes nos *prefácios*: sentir a moral “abaixo de si” é uma ilustração usada por Nietzsche no § 1 do *prefácio a Humano*, livro II: “Advinha-se: já tenho muito – *abaixo de mim*”; o jogo entre profundidade psicológica e superfície é, da mesma forma utilizado na introdução à *Aurora*, § 1: “Atua neste livro um ser subterrâneo (...)”; por fim, a figura de Circe como manipuladora dos pensadores está citada no mesmo texto, § 3: “A moral (...) como a mestra da sedução (...), como a *Circe dos filósofos*”; todas estreitas aproximações entre o programa da *Umwertung* anunciado na autobiografia e autobiografia filosófica de 1886, figuras repetidamente mencionadas como forma indelével de afirmação de vontades nucleares do pensamento de Nietzsche.

O anúncio da realização do programa de *transvaloração de todos os valores* se configura como um tipo de “implosão” da moral no seu próprio núcleo. Fazer notar o quanto a moral cristã tornou a humanidade cega para a vida, teria sido o grande feito de Nietzsche: “A cegueira ante o cristianismo é o *crime par excellence* – o crime *contra a vida* (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 7). Ele teria desvelado aos olhos do homem a grande negação das vontades individuais apregoadas pelo cristianismo, suas mais

²²⁵ Nietzsche refere-se a um tipo de homem que seria, ao mesmo tempo, hábil, uniforme, indefinidamente

profundas contradições: como a idéia de fazer do cristão o “ser moral” puro e ao mesmo tempo absolutamente “prejudicial a si mesmo”. O cristianismo apresentado como a maior manifestação de “antinatureza” já firmada sobre a terra, a maior negação do instinto de vida, a invenção da alma como esquecimento do corpo, a sexualidade como impureza, o amor de si como o pior dos sentimentos: “Certo é que lhe ensinaram [à humanidade] sempre os valores de *décadence* como os valores supremos” (Ibid. § 7). Não por outra razão, a conseqüência de todo esse ensinamento seria a autodestruição do homem, não havia como chegar em outro lugar, a humanidade escolheu seu caminho desde sempre, um caminho descendente, uma descida sem fim, até a consumação: “E esta é de fato a *minha* percepção: os professores, os guias da humanidade, teólogos todos, foram todos também *décadents*: daí a transvaloração de todos os valores em algo hostil à vida, daí a moral... *Definição da moral*: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito. Dou valor a esta definição” (Ibid. § 7).

Todo esse difícil feixe de afirmações, dá as indicações finais precisas a todo esse percurso repassado nos *prefácios*, um percurso onde seu autor tem constantemente a necessidade de atestar sua validade como um discurso rigoroso, de indicar o poder de seu pensamento mesmo quando considerado insensato, de manter-se firme no propósito de dar a humanidade seu maior presente, sua liberdade.

substituível, um indivíduo produzido industrialmente.

BIBLIOGRAFIA

De Nietzsche:

1. NIETZSCHE, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. München/Berlin, DTV/Walter de Gruyter, 1986.
2. _____: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin, DTV/Walter de Gruyter, 1986.
3. _____: *Obras Incompletas*. (trad. Rubens Rodrigues T. Filho). São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1974.
4. _____: *O Nascimento da Tragédia*. (trad. Paulo César Souza). São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
5. _____: *Ecce Homo*. (trad. Paulo César Souza). 2ª ed., São Paulo, Cia. Das Letras, 1998.
6. _____: *Genealogia da Moral*. (trad. Paulo César Souza). 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1987; Cia. Das Letras, 1999.
7. _____: *O Caso Wagner/Nietzsche Contra Wagner* (trad. Paulo César Souza). São Paulo, Cia. das Letras, 1999.
8. _____: *El Nacimiento de la Tragedia* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, 1997.
9. _____: *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1997.
10. _____: *La Genealogia de la Moral* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1998.
11. _____: *El Anticristo* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1998.
12. _____: *Crepúsculo de Los Ídolos* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1998.
13. _____: *Ecce Homo* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1998.
14. _____: *Más Alla del Bien y el Mal* (trad. Andrés Sanchez Pascual). Madrid, Alianza Editorial, Col. Biblioteca Nietzsche, 1997.

Sobre Nietzsche:

1. BRUM, José Thomaz: *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
2. BRUSOTTI, Marco: "Introduzione" a Nietzsche, F. *Tentativo di Autocritica (1886-1887)*. Génova, Il Melangoro, 1992.
3. CHAVES, Ernani: "Ler Nietzsche com Mazzino Montinari", *Cadernos Nietzsche*, 3, Discurso Editorial/USP, 1997.
4. _____: *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt*. In: *Cadernos Nietzsche* 9, Discurso Editorial/USP (no prelo).
5. DELEUZE, Gilles: "O pensamento nômade". In MARTON, S. (Org.), *Nietzsche hoje?* São Paulo, Brasiliense, 1985.
6. FERRAZ, Maria C. Franco: *Nietzsche: O Bufão dos Deuses*. Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 1994.
7. FINK, Eugen: *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença, 1983.
8. FOUCAULT, Michel: *História da sexualidade: O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
9. GIACÓIA JR: Oswaldo. "Nietzsche filósofo da cultura". In: MUCHAIL, Salma (Org.), *Revisitando o passado: 80 anos do curso de Filosofia da PUC-SP*. São Paulo, EDUC, 1992.
10. _____: "A crise da cultura como escalada do niilismo: de onde procede o mais sinistro dos hóspedes". In: NUNES, Benedito (org.). *A Crise do Pensamento*. Belém, UFFa., 1994.
11. _____: "O conceito de pulsão em Nietzsche". In: MOURA, Arthur Hypólito de (Org.), *As pulsões*. São Paulo, Escuta, 1995.
12. _____: *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Edunicamp, 1997.
13. HALÉVY, Daniel: *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
14. HAUSER, Arnold: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953 (Tradução brasileira de Álvaro Cabral, editora Martins Fontes, 1994).
15. HOLLINRAKE, R: *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo* (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1986.

16. JANZ, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche*. (biografia em 4 volumes). Madri, Alianza Universidad, 1985.
17. _____: *The form – content problem in Friedrich Nietzsche's conception of music*. In: *Nietzsche's News Seas*, org. por Michael Allen Gillespie e Tracy B. Strong. Chicago, The University of Chicago Press, 1988
18. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
19. _____: *Zaratustra: Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
20. MARTON, Scarlett: *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
21. _____: *Nietzsche e a revolução francesa*. São Paulo, Discurso (rev. Do departamento de filosofia da USP), 1990.
22. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *O Desafio nietzsche*. In: Discurso Editorial (rev. do Dep. de Filosofia da USP), nº 21, São Paulo, 1993.
23. SALAQUARDA, Jörg: *A última fase de surgimento de a Gaia Ciência* (Trad. Oswaldo Giacóia e Barbara Salaquarda). In: *Cadernos Nietzsche* 5, São Paulo, USP, 1999.
24. SCHACHT, Richard: "Nietzsche's Nietzsche: The Prefaces of 1885-88". In: *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*. Chicago, University of Illinois Press, 1995, pp. 243-260.