



O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência¹

*Nietzsche's dionysian pessimism: contextual interpretation
of aphorismus n. 370 from The Gay Science*

Werner Stegmaier

Professor na Universität Greifswald - Alemanha, e-mail: stemai@uni-greifswald.de

Resumo

O objetivo do artigo é analisar o significado de pessimismo dionisíaco em Nietzsche, com base na metodologia que Stegmaier denomina de interpretação contextual, a partir do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Partindo da questão se a filosofia de Nietzsche pode receber um nome em específico, bem como diferenciando contextualmente os diferentes significados do termo pessimismo em Nietzsche – romântico, clássico e dionisíaco –, Stegmaier enfatiza sobretudo o assim denominado método das “conclusões da obra sobre o autor”, na medida em que um filosofar se revela segundo as necessidades que possui seu próprio autor, que, segundo o aforismo 370, trata-se de necessidades tanto de

¹Tradução: prof. Dr. Jorge L. Viesenteiner (Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia *stricto sensu* da PUCPR).

empobrecimento quanto de abundância de vida, isto é, uma espécie de heurística da necessidade como fio condutor das filosofias ocidentais, inclusive a do próprio Nietzsche.

Palavras-chave: Pessimismo. Necessidade. Dionisíaco.

Abstract

The article aims to analyze the meaning of dionysian pessimism in Nietzsche, based on methodology that Stegmaier calls as contextual interpretation, in the aphorism 370 of The Gay Science. Starting from the question whether Nietzsche's philosophy can be named and differentiating contextually the different meanings of the word pessimism in Nietzsche's philosophy – romantic, classical and Dionysian Pessimism – Stegmaier emphasizes especially the so-called method of "conclusions of the work about author" insofar as it reveals a philosophy according to the needs that has its own author. According to aphorism 370 it's a need both of impoverishment as the abundance of life, that is, a kind of heuristic of need used as the wire conductor of Western philosophies, including Nietzsche's own.

Keywords: Pessimism. Necessity. Dionysian.

Introdução

Os nomes de Nietzsche para sua filosofia

A filosofia de Nietzsche é denominada geralmente de 'filosofia da vontade de poder'. Ele mesmo evitou dar um nome à sua filosofia e, se o fez, não a denominou de 'filosofia da vontade de poder'. Na metade da sua *Genealogia da Moral*, e de modo quase despercebido, ele enfatiza como "ponto de vista principal do método histórico" sua "teoria da vontade de poder que opera em todo acontecer" (GM II 12), mas mesmo assim como caracterização de seu "método" e não da sua filosofia como um todo. No livro V d'*A Gaia Ciência*, que Nietzsche publica imediatamente antes de *Para a Genealogia da Moral*, ele acrescenta, também de modo despercebido e após três pontos, a observação de que "nossas ações são, no fundo e todas

juntas, de uma forma incomparavelmente pessoais, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas tão logo as traduzimos na consciência, parecem não mais ser”:

isto é propriamente um fenomenalismo e perspectivismo como eu o entendo: a natureza da consciência animal traz consigo o fato de que o mundo do qual podemos nos tornar conscientes, é apenas um mundo superficial e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado, – que tudo o que se torna consciente se torna igualmente plano, fraco, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que a todo o tornar-consciente está ligado uma grande e fundamental ruína, falsificação, superficialização e generalização (GC 354).

Nietzsche emprega aqui dois nomes para duas posições filosóficas correntes na sua época (“fenomenalismo e perspectivismo”), a fim de alterá-las e limitá-las à sua própria posição (“propriamente um fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo”) por meio de um conceito ainda estranho à época (“a natureza da consciência animal”), bem como a tese, até hoje ainda estranha, segundo a qual a consciência teria se desenvolvido pela necessidade de comunicação e, com isso, seria tão mais sutilmente desenvolvida quanto mais forte atuasse a “pressão do anseio por comunicação”, e que nos tornaríamos conscientes apenas daquilo que pudéssemos e quiséssemos comunicar aos outros. Assim a consciência em nossa orientação teria a ver somente com fenômenos em perspectivas individuais que, porém, apenas se tornam conscientes na medida em que são linguisticamente comunicadas e, neste caminho, desindividualizadas por meio de signos empregados genericamente. A consciência humana linguisticamente articulada, porém, permanece aí uma consciência animal ligada ao corpo e seus anseios e necessidades, que então se pode explorá-la metodicamente segundo a “teoria da vontade de poder que opera em todo acontecer”; processos de pensamento também são compreendidos desta forma.² A todo ‘mundo superficial e de signos’ que resulta daí pertencem, em primeira linha, nomes, ‘signos, marca de rebanho’, por meio dos quais algo ou alguém se torna rapidamente identificável a todos os participantes. Precisamente pelo fato de que nomes são signos gerais, empregáveis por todos e para tudo o que seja possível, eles devem ser ‘planos, fracos, relativamente estúpidos’, logo, aquilo mesmo que eles caracterizam

² Cf. KSA XI, p. 505; KSA XI, p. 59s.; KSA XI, p. 597; sobre o tema, cf. STEGMAIER, 2000, p. 41-69.

acaba por se superficializar. O que é o nome de uma pessoa em comparação com a pessoa mesma? O nome deve ser facilmente compreendido por todos, a pessoa provavelmente não; todos podem, sem problemas, se relacionar com um nome, mas não com a pessoa a quem o nome designa. Este é o caso também de uma filosofia como a de Nietzsche. Com o nome ‘fenomenalismo e perspectivismo’, ele se conecta a filósofos como Protágoras, Spinoza, Leibniz e Kant, cujos ‘fenomenalismo e perspectivismo’ Nietzsche conheceu e que os reconhece como seus antecessores, mas dos quais ele se distanciou duramente; com o nome ‘filosofia da vontade de poder’, ele se aproxima da filosofia da vontade de existência de Schopenhauer, com a qual ele rompeu publicamente depois que ela o tinha inicialmente fascinado. Ambos os nomes combinam apenas limitadamente com sua filosofia.

No aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*, de que agora tratamos, Nietzsche introduz um novo nome: o “pessimismo dionisíaco”. Ele o emprega apenas aqui, mas também somente como oposição a um outro, vale dizer, o “pessimismo romântico”, cuja “forma mais expressiva” teria sido a “filosofia da vontade schopenhaueriana” e a “música wagneriana”. Ele também não denomina sua própria filosofia de ‘pessimismo dionisíaco’, mas uma possível filosofia do futuro, cujas “noção e visão” seriam seu “*proprium* e *ipsisimum*”, sua peculiaridade inteira. Ele se guarda do nome, sem já empregá-lo para a sua ou para qualquer outra filosofia, deixando-o em aberto. Ele diz isso também de forma novamente despercebida, em um parêntese conclusivo:

que pode haver ainda um pessimismo inteiramente outro, um pessimismo clássico – esse pressentimento e visão pertence a mim, como indissociável de mim, como meu *proprium* e *ipsisimum*: só que a palavra ‘clássico’ repugna a meus ouvidos, está gasta demais pelo uso, redonda demais, e tornou-se irreconhecível. Chamo a esse pessimismo do futuro – pois ele vem! Eu o vejo vindo! – o pessimismo dionisíaco (GC 370).³

Por que tantas e sutis precauções? O nome de Nietzsche para *sua* filosofia não deveria se tornar novamente ‘marca de rebanho’; ele não deveria ser empregado nem de modo geral e nem também por outras filosofias. A filosofia de Nietzsche, segundo sua ‘teoria’, poderia ser apenas *sua* filosofia, surgiu apenas sob *suas* condições de vida e *seus* anseios e necessidades, de modo

³ Tradução extraída de Rubens Rodrigues Torres Filho, da coleção “Os Pensadores”, Nova Cultural, 1999. [N.T.].

que não é uma filosofia de todos e para qualquer um. Assim ele experimenta o uso dos nomes de sua filosofia, que deveria se tornar identificável para todos e, simultaneamente, limitada de tal modo que somente ele próprio seria justo para com ela. Nós trabalharíamos aqui com definições. Cientistas trabalham com definições para assegurar uso disciplinado de seus signos, bem como protegê-los de qualquer um. Signos empregados cientificamente devem ser o mais evidente possível. Mas também definições consistem em signos, cujos usos devem ser então novamente definidos, e assim até o infinito. Só a matemática tem signos perfeitamente definidos, que agem apenas como signos; os primeiros signos da matemática, porém, ela deve pressupor como indefinidos (o que conduziu, na lógica, a um longo debate sobre sua fundamentação).

Via de regra, Nietzsche não define. Ele trabalha amplamente com conceitos da linguagem cotidiana e se relaciona com eles também na linguagem cotidiana. Isso torna sua filosofia, num primeiro momento, facilmente compreensível; não devemos nos introduzir primeiramente em definições de difícil compreensão. Mas ele tem uma razão bem objetiva para isso. Definível – escreve Nietzsche na metade da sua *Genealogia da Moral* e em um parêntese também quase despercebido – “é somente aquilo que não possui nenhuma história”; pois conceitos que têm história – e mesmo signos matemáticos possuem uma história (CAJORI, 1928-1930) – “resumem-se semioticamente em um imenso processo” (GM II 13). Com isso, se quisermos sistematizar o sentido de um conceito, devemos desdobrar a história do seu processo semiótico, logo, perseguir os contextos no quais ele foi frequentemente empregado e através dos quais, com o tempo, ele ganhou seu sentido – aliás, muitas vezes um sentido plural. Assim, aquilo a que um nome designa torna-se inconfundível, e dessa forma procede Nietzsche exemplarmente na *Genealogia da Moral*, a fim de sistematizar o sentido de ‘moral’ e, dessa forma, também ele desdobra sua própria filosofia: em contextos sempre novos de temas e conceitos, em um processo semiótico também sempre novo de aforismos e livros de aforismos. Assim é que se deverá sistematizar também o sentido do nome que Nietzsche conferiu e, ao mesmo tempo, disponibilizou à sua filosofia: quer dizer, não por meio de teses gerais e, com isso, superficiais, mas de uma paciente exploração do aforismo no qual ele o empregou, isto é, em uma interpretação contextual (STEGMAIER, 2007, p. 80-94). Para explicar o sentido da ‘noção e visão’ mais próprias de Nietzsche de um ‘pessimismo dionisíaco’ ainda por vir, devemos perseguir, portanto, como Nietzsche deixa depreender este nome a partir do contexto do aforismo 370 d’ *A Gaia Ciência*,

no qual ele o emprega, bem como outros contextos nos quais o aforismo 370 também se encontra. Todavia, o aforismo é longo e nosso tempo curto. Assim, estamos coagidos a algumas superficialidades.

Diferenciações de partida: pessimismo romântico – clássico – dionisíaco

Segundo seu título, o aforismo não parece absolutamente tratar do pessimismo dionisíaco: Nietzsche o intitulou com uma pergunta, “O que é romantismo?”. Mesmo contrário à sua regra, ele busca aqui por uma definição. Na pergunta pelo romantismo, Nietzsche quer visivelmente chegar a uma definição unívoca para todos, e aqui ele parece ter necessidade dela. Porém – e aqui está uma segunda particularidade –, ele não subsume sob o nome ‘romantismo’ poetas como Novalis e Eichendorff, Shelley e Keats, Hugo e Musset, Leopardi e Manzoni, Lermontow e Puschkin, compositores como Schubert e Schumann, Chopin e Berlioz, artistas como Caspar David Friedrich, Turner e Delacroix, ou ainda filósofos como Friedrich Schlegel, Schelling e Schleiermacher, mas unicamente a obra de Schopenhauer e Wagner. Elas são aquelas que de modo mais profundo o tinham impressionado e influenciado no *seu* romantismo.⁴ O aforismo trata da *sua* libertação do *seu* romantismo.

O que é romantismo? O romantismo como época da história espiritual da Europa se revela como superação do *Esclarecimento* [*Aufklärung*] europeu, que não suporta nenhuma obscuridade na vida do homem, de modo que buscou sistematizá-la amplamente por meio de conceitos claros, unívocos e válidos. Ao contrário disso, o romantismo, de acordo com suas descrições genéricas, fundou todas as coisas em ligações pessoais e no sentimento de valor, deixou-se envolver por estranhezas, enigmas e em coisas miraculosas, resultou da dor e da nostalgia, da solidão e do dilaceramento, mas também se engajou com proveniências naturais e históricas, o ilimitado, condicionalidades e indeterminações infinitas, jogou com múltiplas ironias e paradoxos, com o provisório e fragmentário e, no geral, viveu de esperanças. As transvalorações filosóficas de Nietzsche se aproximam muito do romantismo. O aforismo 370 d’*A Gaia Ciência* começa precisamente com as ligações, experiências e esperanças pessoais

⁴ Em outro lugar (BM 11), Schelling, Weber, Mendelssohn e Schumann (ao lado de Wagner) (BM 245) aparecem como os representantes integrais do romantismo.

de Nietzsche, terminando também com uma esperança (“pois ele vem! Eu o vejo vindo! – o pessimismo dionisíaco”). A música que Nietzsche compôs se caracteriza muito mais por um romantismo tardio,⁵ e tinha situado sua ‘ciência jovial’ e sua ‘gaya scienza’ no signo do trovadorismo, sobre o qual remonta aquilo que é ‘romântico’.⁶ Porém, ele permaneceu sempre cético em relação ao ‘romantismo’. Nietzsche já o tinha descrito principalmente em *Humano, demasiado humano*, e daí o renovou nos novos prefácios de 1886, como fuga na religião, na história e na embriaguez.⁷

No aforismo 370 d’*A Gaia Ciência* ele define o romantismo, por sua vez, como um contraconceito em relação a si mesmo: Nietzsche o

⁵ Para uma visão geral, cf. SCHELLONG, 2000, p. 179-181; LANDERER, 2009, p. 235s; LIÉBERT, 1995; DUFOUR, 2005; FABRE, 2006.

⁶ Cf. SCHLEGEL, 1967, p. 335; citação segundo BEHLER, 1992, p. 1078: “procuro e encontro o romântico [*das Romantische*] nos antigos modernos, em Shakespeare, Cervantes, na poesia italiana, no período do romance de cavalaria, no amor e nas fábulas, a partir das quais as questões e a palavra mesma se originam”. Nietzsche já tinha se confrontado com Schlegel na época de Schulpforta. Cf. WISCHKE, 1994, p. 383-393; e do mesmo autor, Art. Romantik (In: NIEMEYER, *Nietzsche-Lexikon*, p. 308).

⁷ GC, Prefácio 4. Cf. também os póstumos tardios: KSA XII, p. 357; KSA XII, p. 432; KSA XII, p. 442; KSA XII, p. 469; KSA XIII, p. 131-133; KSA XIII, p. 494s. Por fim, “após leitura de *Essay über Baudelaire* de Paul Bourget, o romantismo se torna quase um sinônimo de decadência” (BEHLER, 1978a, p. 27-50; 53). A posição de Nietzsche em relação ao romantismo foi por muito tempo polêmica. Karl Joël (1905) havia reelaborado a estreita ligação de Nietzsche com o romantismo inicial e seu distanciamento em relação ao romantismo tardio, do qual ainda lembra Steffen Dietzsch (2004, p. 13-27), que Joël teria considerado Nietzsche um “místico do mais distante dentre todos os distanciados” (p. 193). Após o Terceiro Reich, Walter Kaufmann, traduzido por Jörg Salauarda (1982, p. 159-164), contesta toda aproximação de Nietzsche com o romantismo; tal aproximação seria parte da lenda-Nietzsche promovida pela irmã, Ernst Bertram e Thomas Mann. Ao contrário disso, Peter Heller (1978, p. 27-50) tinha considerado Nietzsche muito mais enredado no romantismo do que ele mesmo poderia ter acreditado: a partir dele, teria se desenvolvido dialeticamente um pessimismo romântico, passando por um antiromântico até chegar a um dionisíaco – de modo a convertê-lo em um profascista (este último ponto já foi radicalmente refutado; cf. a discussão no texto do mesmo autor, p. 51-58). Com os textos de Ernst Behler (1978a, p. 59-87; 1989, p. 141-157), foi iniciada uma pesquisa crítica de fontes mais precisas sobre a relação de Nietzsche com o romantismo. Sobre a questão, ele retoma novamente algumas linhas essenciais de Joël e enfatiza principalmente a influência de Friedrich Schlegel sobre o pensamento inicial de Nietzsche. Com algumas diferenciações, liga-se a esta concepção Adrian Del Caro (1983, p. 372-378), Ingrid Hennemann Barale (1989, p. 158-181), Mirko Wischke (1994, p. 383-393) e Dirk von Petersdorff (2004, p. 29-43). A posição que se localiza em ambas as concepções é compartilhada por: Matthias Politycki (1989, p. 230-243), que reúne 12 objeções que Nietzsche partilharia com a crítica ao romantismo de sua época: ausência de forma, ecletismo, arte pela arte, imoralidade, desonestidade, fantasmagorias, efeminação, desmesura e ausência de reflexão, debilidade, carência de instinto, desequilíbrio moral e decadência. Christian Benne (2005) reelaborou, por fim, a especial aproximação de Nietzsche e dos irmãos Schlegel como filólogos.

define como apartado de si mesmo, mas pertencente a Schopenhauer e Wagner. Schopenhauer – com seu decepcionante afastamento do otimismo do Esclarecimento pautado na razão, bem como sua expectativa de redenção na arte –, e Wagner – com todas as suas formas aproximadas de criações literárias, bem como criações musicais ultrapassadas e superadas de atmosfera, embriaguez e redenção – estes sim acabam por se registrar no romantismo. Mas também eles certamente não ficam absorvidos no romantismo. Seus ‘romantismos’ não são os mesmos e não são também aquilo que se poderia chamar de o romantismo, mesmo quando Wagner tinha encontrado sua autossignificação na filosofia de Schopenhauer. Nietzsche desloca o conceito de romantismo sem rodeios e mesmo sem aspas, a fim de compreender Wagner e Schopenhauer precisamente a partir de tal conceito, bem como poder se distinguir dele e, com isso, desvincula-o do contexto histórico-espiritual da época. Para isso, porém, de muito ajudou a famosa oposição de Goethe entre clássico e romântico, e sua respectiva equiparação à ideia de saudável e doente: “clássico é o saudável, romântico o doente” (GOETHE, Bd. 12, 1981/1998, p. 487). É precisamente a frase de Goethe que estrutura o aforismo.

A partir dessa frase, romântico é entendido, no sentido nietzscheano, fisiologicamente. Nietzsche já tinha comparado em *Humano, demasiado humano* “clássico e romântico” com “forte” e “fraco”: “Clássico e romântico. – Os espíritos de tendência tanto clássicos como românticos – pois há sempre ambas as espécies – carregam consigo uma visão do futuro: os primeiros, porém, a partir da *força* de seu tempo, os últimos a partir da *fraqueza*” (HH II, AS 217).

A força se situa para Nietzsche na renúncia a sempre novos impulsos ‘românticos’ de interesses, seduções, embriaguez, em favor da simplicidade, criteriosidade [*Maßstäblichen*] e rigorosidade do que é ‘clássico’:

Não indivíduos, mas mais ou menos máscaras ideais; nenhuma realidade, mas uma universalidade alegórica; caracteres de época e cores locais atenuados até ficarem quase invisíveis e se tornarem míticos; a sensibilidade atual e os problemas da sociedade contemporânea reduzidos às formas mais simples, despidos de suas qualidades estimulantes, excitantes e patológicas, de modo que se tornam *ineficazes* em todo sentido que não o artístico; nada de novas temáticas e caracteres, mas sim as antigas e há muito habituais reanimações e formações sempre contínuas e duradouras (HH I 221).⁸

⁸ Cf. ainda o póstumo de 1888, (KSA XIII, p. 221): “Romantismo: a inimizade [...] contra o gosto clássico, contra o estilo que é grande, simples e preciso”.

Assim, a época não é transcendida como na lógica e na metafísica. O “gosto clássico”, registra Nietzsche, é, ao contrário, precisamente “a força da época [...] que tem de ser trazida a uma expressão pura e modelar” (KSA VIII, p. 589).⁹ Nisso é que Nietzsche diferencia também o clássico do dionisíaco. Porém, o dionisíaco, conforme ele tinha promovido em seu primeiro trabalho filosófico – o *Nascimento da tragédia no espírito da música* –, era o dionisíaco dos gregos, inclusive o assim chamado classicismo grego.¹⁰ Nietzsche não recua diante disso, mas sim combate com sua experimentada coragem de extemporaneidade igualmente um tal clássico, a classicidade dos gregos, deslocando também seu conceito. Clássico no sentido nietzscheano – criterioso, modelar, tal como escreveria no *Crepúsculo dos ídolos* – era para ele os romanos e sobretudo Horácio em suas odes, alguém que nunca mais será alcançado na produção de um soberano sentido da forma:

Este mosaico de palavras onde cada palavra como som, como lugar, como conceito irradia sua força para direita, para esquerda e sobre o todo, este mínimo em extensão e em número de signos e, com isso, o máximo alcançado na energia dos signos – isto tudo é romano e, se querem acreditar em mim, *nobre* por excelência (CI, O que devo aos antigos 1).

Neste sentido, os gregos nunca teriam sido clássicos, e aqui poderíamos ter aprendido apenas muito pouco deles: “Quem teria aprendido a escrever com os gregos! Quem o teria aprendido sem os romanos!...” (CI, O que devo aos antigos 1). É o dionisíaco que não atua de modo criterioso e modelar, e que, com isso, também não se aprende, mas sim que dele apenas se pode experimentar, viver. Continua então Nietzsche sempre de forma provocativa: “não se aprende com os gregos – sua forma é muito

⁹ Cf. ainda KSA IX, p. 164. No livro V *d'A Gaia Ciência*, Nietzsche também emprega esta determinação a propósito da guerra (cf. GC 362). No contexto de GM ele se questiona “[s]e a oposição entre ativo e reativo não estaria ocultada por trás de toda oposição entre clássico e romântico?” (KSA XII, p. 400, citação já corrigida).

¹⁰ Cf. *Art. dionysisch/ apollinisch* (2004, p. 619-656). O livro V da GC foi, porém, erroneamente citado como BM (642). Sobre a afirmação de Nietzsche de que ele teria “descoberto” o dionisíaco ou que teria sido “o primeiro a compreendê-lo” (EH, *Nascimento da tragédia 2*), cf. a crítica de M. L. Baeumer (1977, p. 123-153); e contra Baeumer a correta posição no *Nietzsche-Wörterbuch*, Art. *apollinisch/ dionysisch*, (2004, p. 653): ‘descoberto’ [*entdeckt*] significa em Nietzsche não apenas ‘encontrado’ [*aufgefunden*], mas também ‘revelado’ [*aufgedeckt*], no sentido de ‘compreendido em seu verdadeiro caráter’.

estranha, ela é também demasiado fluida para atuar de modo imperativo, ‘clássico’” (CI, O que devo aos antigos 2).¹¹

Nietzsche escreve ‘clássico’ entre aspas, seu signo para aquilo que ele desloca de sentido em um conceito (STEGMAIER, 1994, p. 78). Ele já faz isso também no parêntese conclusivo do aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*. Dessa maneira, Nietzsche pode perfeitamente pensar um pessimismo clássico saudável e forte no sentido de Goethe, em oposição a um pessimismo romântico doente e fraco. Porém, “a palavra ‘clássico’ teria “se tornado excessivamente usada por muitos, muito redonda e irreconhecível”, tal como uma moeda que por muito tempo está em circulação. Mas na dissertação não publicada por Nietzsche de sua juventude, *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, isso é precisamente o destino de toda metáfora, na qual a linguagem permanece colorida, estranha e fluida, mas com o tempo se converte em conceitos incolores, usuais e inertes, inclusive ainda ‘marca de rebanho’ de um ‘mundo de superfícies e signos’. ‘Clássico’, portanto, também não pode ser nenhum nome para sua ‘noção e visão’ de um pessimismo por vir, ou seja, um pessimismo ainda bem estranho, mas sim apenas um pessimismo ‘dionisíaco’.

Nietzsche tinha fixado o pessimismo dos gregos, tal como ele aprendeu a entender e ensinou, sobretudo em *uma* proposição, vale dizer, a sabedoria de Sileno, o animado e divertido companheiro de Dionísio: “O que há de melhor a ti é inteiramente inalcançável: não ter nascido, não ser, nada ser. O que há de melhor depois disso para ti, porém, é – morrer logo” (NT 3, p. 35).¹² Os gregos colocaram frequentemente esta

¹¹ Cf. a sutil interpretação da frase em Enrico Müller (2005, p. 245-253).

¹² Em *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche tinha resumidamente traduzido: “A filosofia do povo é aquela em que o deus preso na floresta desvenda os mortais: ‘o melhor é não ser, o melhor depois é morrer logo’” (VD, 1, p. 560-561, 588). O nonagenário Sófocles tinha retomado a sentença de Sileno na sua tragédia *Édipo em Colono*, na qual ele redimiria Édipo de seu trágico destino, de modo que Nietzsche comentou da seguinte forma: “Em ‘Édipo em Colono’ encontramos esta mesma jovialidade, mas em uma transfiguração infinitamente exaltada: diante do velho que fora tomado por um excesso de desgraça, e que é abandonado como puro sofredor naquilo que sucedeu a ele – está a jovialidade terrena que vem a nós desde as esferas divinas e nos dá a entender que o triste herói alcança sua mais elevada atividade em seu comportamento puramente passivo, e cuja atividade vai muito além da sua vida, ao passo que sua busca e empenho consciente o conduziram na sua vida de juventude apenas à passividade” (ST, 1, p. 613) Hölderlin, que fora avaliado por Nietzsche de maneira bem elevada, colocou a sentença de Sileno como moto ao segundo volume de seu *Hyperion*.

sabedoria diante de si, mas, segundo Nietzsche, não para buscar uma redenção dela, mas sim para suportá-la; eles fizeram essa consideração por meio da arte trágica, com a qual apresentaram para si, a partir dos festivais dionisíacos, o que há de abismal em suas vidas e, simultaneamente, também puderam sentir prazer justamente com tal sabedoria. Isto era então o núcleo do “conhecimento trágico” ou do “pessimismo prático” dos gregos (NT 15, p. 100.): poder ganhar o mais elevado gozo na beleza, diante da ausência de sentido na existência; Schopenhauer também tinha pensado dessa mesma maneira. Nietzsche ainda tinha visto em Schopenhauer, primeiramente, uma justificação metafísica da existência – “pois apenas como fenômeno estético a existência e o mundo são eternamente justificados” (NT 5, p. 47 –; depois do rompimento com Schopenhauer, ele retoma novamente n’*A Gaia Ciência* a justificação estética, agora como um mero alívio da necessidade [*No!*]: “Como fenômeno estético”, escreve ele agora corrigindo, “a existência nos é ainda suportável”, e isso também e precisamente na atualidade, cujo “conhecimento da não-verdade e da falsidade geral” (GC 107) teria sido confirmado por meio da ciência moderna.¹³

No prefácio à nova edição de seu *Nascimento da tragédia*, agora com o subtítulo *Helenismo e pessimismo* – no qual submeteu seu primeiro trabalho

¹³ Na segunda edição ampliada de sua obra principal e por meio do conceito de pessimismo que no século XVIII fora introduzido na França como um contraconceito ao otimismo esclarecido, Schopenhauer tinha assumido para sua filosofia a tentativa de demonstrar o mundo existente como sendo o melhor dos possíveis. Por meio desse conceito, ele diferenciou religiões. Seria a “diferença fundamental de todas as religiões”, “se elas apresentassem como justificada através de si mesma a existência deste mundo, logo como louvável e enaltecido, ou ainda se considerassem como algo que pode ser compreendido apenas como consequência de nossa culpa e, por isso, não deveria na verdade existir, na medida em que elas reconhecem que a dor e a morte não podem existir na ordenação eterna, originária e imutável das coisas” (SCHOPENHAUER, 1938, Bd. 3, p. 187) – sobre o desdobramento, consequências e críticas do pessimismo filosófico de Schopenhauer, cf. Volker Gerhardt (1989, p. 386-395). Com este último, o pessimismo, o cristianismo teria “inicialmente conseguido superar o judaísmo e o paganismo grego e romano”. Ele segue muito menos fundamentos racionais (que, enquanto tal, revelariam já um otimismo) do que austeras experiências pessoais tal como o pessimismo: “que um animal seja atacado e comido por outro é ruim, porém, fica-se tranquilo em relação a isso: mas que um pobre e inocente esquilo, sentado ao lado de seu ninho com seus filhotes, seja coagido mesmo que de forma relutante, lutando consigo mesmo e lamentando, a enfrentar as amplas mandíbulas abertas da cobra e mesmo assim mergulhar conscientemente nelas – isso sim é [...] algo que causa indignação e vergonha” (SCHOPENHAUER, 1938, Bd. 3, p. 406, nota de rodapé).

filosófico de uma visão do entendimento do pessimismo dos gregos a uma “tentativa de autocrítica”¹⁴ –, Nietzsche se livrou inteiramente da distinção com a qual ele tentou compreender o romantismo no aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*. Naquela época, seu pensamento fundamental teria sido aquele no qual os gregos tinham “necessidade” da tragédia, que eles criaram a tragédia a partir de suas misérias. Ele a pensou, pois, de acordo com sua heurística da necessidade, segundo a qual em todas as produções culturais ainda muito respeitadas seria sempre perguntado pelos anseios e necessidades que tinham causado, forçado e coagido a produzi-las. Que “a mais bem-sucedida, mais bela e mais invejada espécie de homem até agora, aquela que mais seduziu à vida, os gregos”, tinha abaixo de si, neste sentido, uma necessidade, uma necessidade tal que careceu produzir uma cultura do mais alto calibre como sua tragédia e, para isso, desafiaram a pensar um “pessimismo da *força*”, uma “propensão intelectual para o duro, o pavoroso, o mal, o problemático da existência, a partir de um bem-estar, uma saúde transbordante, uma abundância de existência”: “há talvez um sofrimento por conta da abundância mesma? Uma valentia tentadora do mais aguçado olhar que anseia pelo mais terrível, tal como se faz a exigência por um inimigo, por um inimigo digno, contra quem ela possa testar sua força? com quem ela quer aprender o que é ‘o temer?’” Poderia, pois, o “descomunal fenômeno do dionisíaco” – que os gregos elevaram a um deus – se localizar precisamente neste “sofrimento por conta da abundância”? Com isso, “o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a jovialidade do homem teórico”, que acabou por definhando o dionisíaco e, desde então, teria impregnado a cultura europeia, estaria transvalorado radicalmente e apareceria agora como “signo de declínio, de cansaço, de adoecimento, de dissolução anárquica dos instintos” (NT, Tentativa de autocrítica 1), de modo que também a ciência europeia seria, então, “apenas um temor e fuga diante do pessimismo” (NT, Tentativa de autocrítica 2). Assim, coloca-se novamente a questão “o que é dionisíaco?”.

Nietzsche não dá nenhuma definição como resposta a esta pergunta, e nem mesmo uma explicação, mas sim apenas uma palavra, uma palavra emprestada precisamente do adversário do dionisíaco, Platão, e com a qual

¹⁴ Cf. a minuciosa interpretação de Daniel Came (2004, p. 37-67). Came lê a “Tentativa de autocrítica” sobretudo enquanto interpretação e, com isso, lança fora aquele autodistanciamento de Nietzsche.

se desiste a toda explicação: “loucura”. Ele remonta então ao paradoxo para definir o dionisíaco, que, por sua vez, deve ultrapassar toda definição, de modo a deixar ainda permanecer “o grande ponto de interrogação dionisíaco”. Contudo, ele busca signos do dionisíaco em seu livro e, com isso, aconselha o romantismo, primeiro o romantismo da “última música alemã”, aquela de Wagner (NT, Tentativa de autocrítica 6), depois aquele romantismo do seu próprio livro. Ainda na “Tentativa de autocrítica”, Nietzsche coloca novamente a questão da definição, mas daí na forma de autoironia: “Mas, meus senhores, o que é romântico no mundo se vosso livro não é romântico?”, isto é, romântico igualmente no que há de embriagante e perturbador no estilo de Nietzsche, que também poderia ser um signo do dionisíaco. Não sobra nada a ele, então, a não ser um Dever [*Sollen*]. Se antes ele tinha proclamado: “não deveria ser *necessário*” desejar no pessimismo probo “a arte do consolo metafísico” no sentido de Schopenhauer, agora, porém, ele proclama: “vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, caso queiram permanecer completamente pessimistas; talvez, em virtude disso, e como ridentes, mandareis algum dia pro inferno toda consolação metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!” (NT, Tentativa de autocrítica 7). Sua resposta ao pessimismo é agora a gaia ciência.

Mas ainda não é o pessimismo dionisíaco. No prefácio à nova edição do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, ele torna a falar do pessimismo, quando então nomeia de “romântico” (HH II, Prefácio 5), contrapondo-o a um clássico, mas sem empregar este nome. Nietzsche o formula como *sua* “perspectiva pessimista desde o início”:

Por fim, que eu traga em uma fórmula minha oposição ao *pessimismo romântico*, ou seja, ao pessimismo dos que se privam, dos desafortunados, dos superados: há uma vontade de trágico e de pessimismo que é o signo tanto do rigor como da força do intelecto (gosto, sentimento, consciência). Com esta vontade no peito, não se teme o terrível e questionável próprios de toda existência; busca-se por ele mesmo. Por trás de uma tal vontade está a coragem, o orgulho, a exigência por um *grande* inimigo (HH II, Prefácio 7).

A fórmula do “pessimismo clássico” Nietzsche anota em um fragmento preparatório ao *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros”: “a palavra clássico aqui não é empregada em delimitações históricas, mas

em psicológicas” (1888, 14[25], KSA 13, p. 229). Na retrospectiva do *Nascimento da Tragédia em Ecce homo*, ele não usa essa fórmula. Ao invés disso, por fim, Nietzsche coloca em questão o próprio pessimismo por meio do dionisíaco. Se “dionisíaco” fosse o “dizer-sim à própria vida, mesmo em seus problemas mais estranhos e duros”, “a vontade de vida em sacrifício de seus mais elevados tipos, alegrando-se da própria inesgotabilidade”, se não se tratasse apenas “de se livrar do pavor e compaixão, e de se purificar de um afeto perigoso através de uma veemente descarga – assim mal-compreendeu Aristóteles: mas sim, que se tratasse, para além do pavor e da compaixão, de ser o eterno prazer do devir mesmo, todo prazer que também inclui em si o prazer em destruir...” (CI, O que devo aos antigos 5, citado de EH, NT 3), então Nietzsche teria o direito de compreender a si mesmo “como o primeiro filósofo trágico – ou seja, a mais extrema oposição e antípoda de um filósofo pessimista” (EH, NT 3). No fim de *Para além de bem e mal*, Nietzsche declarou Dionísio como filósofo, e como “conceito de Dionísio” converteu um deus de seu filosofar, mas sempre ainda o cercando de segredo, de mistério:

Neste meio tempo aprendi demais, em demasia sobre a filosofia desse deus e, como disse de boca em boca –, eu, o último discípulo e iniciado do deus Dionísio: e provavelmente, enfim, me fosse lícito começar, tanto quanto me fosse permitido, dar a vós, meus amigos, um pouco dessa filosofia? Com meia voz, como é justo: pois aí se trata de muitos segredos, novidades, estranhezas, singularidades. Que Dionísio seja um filósofo que, portanto, também os deuses filosofam, me parece uma novidade que não é nada inofensiva, e que talvez precisamente entre filósofos pudesse provocar certa desconfiança [...] (ABM 295).¹⁵

Nietzsche tinha denominado o ‘dionisíaco’, no *Crepúsculo dos ídolos*, como a “crença” de Goethe, a crença de alguém

forte, extremamente culto, dado a todas as corporeidades, possuindo as rédeas de si mesmo e o mais digno respeito por si próprio, de modo que é lícito a ele permitir-se o âmbito e a riqueza inteira da naturalidade, e que é forte o suficiente para

¹⁵ Cf. KAUFMANN, 1982, p. 331; Paul van Tongeren (1989, p. 243); Werner Stegmaier (1992, p. 365-372); *Nietzsche-Wörterbuch*, Art. dionysisch/apollinisch (2004, p. 621).

esta liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por força, porque ainda sabe empregar em seu proveito aquilo que, em naturezas medianas, faria sucumbir; o homem para quem não há nada proibido a não ser a fraqueza, chame-se a ela vício ou virtude (CI, Incursões de um extemporâneo 49).

Essa crença de Goethe não tinha algo nem de pessimismo nem de otimismo, na medida em que ele havia superado tal oposição. Sobre seu *Zaratustra*, por fim, Nietzsche diz que o teria “definido como a forma mais elevada de existência” e, com ela, definido “o conceito de dionisíaco mesmo” (EH, Za 6). Nietzsche, o autor desse *Zaratustra*, retira daí a derradeira e mais evidente conclusão, vale dizer, o dionisíaco como “sendo o eterno prazer do devir mesmo”. Nietzsche nomeia então sua filosofia – em consonância com aquela de Heráclito – como uma “filosofia dionisíaca” (EH, NT 3).

Desenvolvimento das alternativas de um filosofar segundo o método das “conclusões da obra sobre o autor”

No aforismo 370 d’*A Gaia Ciência* o conceito ‘dionisíaco’ aparece seis vezes e, continuamente, como adjetivo; Nietzsche o registra como a tônica principal. Com a ajuda de tal conceito, ele amplia então sua heurística da necessidade, cujo pensamento-guia ele repete novamente: “toda arte, toda filosofia permite serem vistas como meio de cura e ajuda ao serviço de uma vida que cresce e luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores”.¹⁶

Com isso, há então

duas formas de sofredores, aqueles que sofrem de abundância de vida e que querem uma arte dionisíaca e, igualmente, uma visão e conhecimento trágico na vida – e também aqueles que sofrem de empobrecimento de vida e buscam tranquilidade, quietude, mar liso, redenção de si por meio da arte e do conhecimento, ou mesmo através da embriaguez, entorpecimento, convulsão e loucura.

Mas como estes sofrimentos deveriam ser conhecidos na arte e na filosofia, bem como serem separados um do outro? Como se pode então

¹⁶ Kaufmann (1982, p. 436) interpreta o aforismo – que ele cita quase por completo – apenas em vistas ao ressentimento, ao confronto de Heinrich Heine com Ludwig Börne, à luta de Nietzsche contra o romantismo bem como sua proximidade com Goethe e Aristóteles.

concluir, escreve Nietzsche, algo que vai “da ação ao agente, do ideal àquele que o necessita, e de toda forma de pensar e avaliar até o anseio que comanda por trás disso”? Nietzsche nomeia isso como “a forma mais difícil e insidiosa de conclusões”: a mais difícil porque aqui se pode interpretar e ‘adivinhar’ pontos de referência apenas com a visão treinada, e a mais insidiosa porque, tal como Nietzsche mostrou nos aforismos 16 e 20 de *Para além de bem e mal*, a gramática da língua indo-europeia – que sempre sugere conclusões de uma ‘ação’ a um ‘agente’ – está sempre presente ali onde não há nada, mais ou menos como o raio e o trovão. Comparativamente, o que já é sempre questionável em um simples acontecimento como o raio e o trovão, também o poderia ser em coisas mais complexas como as filosofias e os anseios e necessidades dos filósofos, a quem eles são devedores. E pelo fato de que nada poderia existir, mesmo ali onde a linguagem já sugere algo, então são os *próprios* anseios e necessidades daqueles que inferem que acabam por fazer essa sugestão. Em sua adivinhação, tal pessoa pode mesmo assim partir apenas de si mesmo. Dessa forma, suas conclusões acabam por se enredar facilmente nele mesmo e se tornam circulares. Se “todo ideal romântico é uma fuga de si, desprezo de si e auto-condenação daquilo que se inventa”, tal como Nietzsche registra, toda conclusão também poderia ser uma fuga de si, desprezo de si e autocondenação daquilo que se adivinha (N 1885/1886, 2[101], KSA 12, p. 111, corrigido segundo a KGW IX 5, p. 121).

Nietzsche, porém, confia bastante nessa conclusão e tem razão para isso. Nos três primeiros parágrafos do prefácio à nova edição d’*A Gaia Ciência* Nietzsche narrou como *ele* ganhou a visão para isso. Sua “grave enfermidade” (GC, Prefácio 3), sua dor nos olhos e suas persistentes crises de enxaqueca que duravam vários dias acompanhadas de grave vômito, a “tirania da dor” e o “radical isolamento” que o tinham guiado “como uma defesa contra um doentio desprezo pelos homens que se tornara demasiado clarividente” acabaram por fazer crescer nele um “nojo” diante “de uma dieta e complacência espiritual e incauta – a que se chama Romantismo”. A resistência à sua doença, que logo o acometia e logo o soltava, teria capacitado-o precisamente a se perguntar “pela relação entre doença e filosofia”; Nietzsche teria trazido “toda sua curiosidade científica para a doença”. Uma tal “pressão da doença” torna indubitáveis e bem mais claros quais são os anseios para um filosofar em geral, bem como as formas de anseios que conduzem o filosofar a determinadas formas; tal pressão torna alguém capaz de diferenciações e generalizações, na medida em que estiveram ligados longamente a saúdes e doenças, e mais

capazes em relação a outros que *não* o estiveram. Nietzsche estende aqui o horizonte do questionamento a *todas* “as frias insânias da metafísica” e, da mesma forma, tanto às “afirmações como às negações do mundo”; diferencia ainda aqui, porém, tal como já era costume, por um lado, entre necessidades tais como as doenças, e, por um lado, o “luxo”, e pergunta então apenas como as *doenças* acabam por condicionar filosofias (GC, Prefácio 2). Só no aforismo 370 e apenas ali Nietzsche faz uso da nova “distinção principal” entre, por um lado, necessidades de empobrecimento da vida e, por outro lado, necessidades de abundância de vida.

Tabela para alternativas do filosofar europeu

Com isso, não apenas a doença pode ser trazida a uma necessidade, mas também uma saúde “abundante”.

O sofrimento por “abundância de vida”, por riqueza de possibilidades e dons de vida que não se pode esgotar até o fim é, provavelmente, um sofrimento apenas para poucos, e para a maioria – por exemplo, para aqueles que são os enfeitados [*schlechter Weggekommenen*] – dificilmente realizável. Porém, aqueles a quem essa necessidade pertence acabam por se tornar constituídos com uma tal abundância, e são aqueles de cujas ideias, energias e paixões vivem todos os outros. Eles dão à vida um novo impulso, detêm-se na vida e, com isso, asseguram a longo prazo a sobrevivência para todos. Para que possam, porém, desenvolver novas e libertadoras possibilidades de vida devem ser capazes de “uma visão e conhecimento trágicos na vida”, de um olhar duro e frio sobre a vida, um olhar que não necessita transfigurá-la, eles devem poder ver novas realidades, em oposição ao anseio por ilusões que consolam para além do sofrimento da vida. Ao contrário disso, os “sofredores por empobrecimento de vida” necessitam da transfiguração através de ilusões, pois procuram por uma “redenção de si” e do seu sofrimento. Esta redenção, porém, segundo Nietzsche, pode receber duas formas: uma “arte e conhecimento” em que se encontra “tranquilidade e quietude”, ou a “embriaguez, entorpecimento, convulsão e loucura”. Mas ambas já se encontravam em Schopenhauer e Wagner, mesmo quando Schopenhauer quis certamente mais “tranquilidade, quietude e mar liso”, e Wagner mais “embriaguez, entorpecimento, convulsão e loucura” e, além disso, a ambos também vale o que é usual entre eles, o romantismo. Eichendorff foi quem,

talvez, expressou de modo mais belo este “duplo anseio” romântico, precisamente com sua poesia *A noite* de 1826, que vale como uma espécie de alma do romantismo. Em aparente singeleza, suplica a quietude em que se torna audível uma embriaguez, uma embriaguez de quietude, na qual se embriaga a alma romântica em uma terrível nostalgia por redenção – na morte:

A noite

Um prazer sonoro silencia aos homens:
 Como em sonhos a terra embriaga
 Maravilhosa com todas as árvores,
 O que mal é consciente ao coração,
 Antigas épocas, suaves tristezas,
 E vagueia um pavor silencioso
 Relampeando através do peito.

*Schweigt der Menschen laute Lust:
 Rauscht die Erde wie in Träumen
 Wunderbar mit allen Bäumen,
 Was dem Herzen kaum bewußt,
 Alte Zeiten, linde Trauer,
 Und es schweiften leise Schauer
 Wetterleuchtend durch die Brust.*

Nietzsche adivinha por trás disso, porém, anseios e necessidades que até então valiam como algo separados, e os juntam de maneira surpreendente: o deus que necessitam os sofredores, um deus “para doentes”, o deus, escreve Nietzsche, do cristianismo, a lógica e o epicurismo. Eles todos concedem “uma certa estreiteza suave que resiste ao medo e um encerrar-se em horizontes otimistas”, fornecem solidez e proteção aos cristãos a partir de esperanças de redenção, aos cientistas em ordenamentos lógicos, e aos epicuristas em seus jardins.¹⁷ De acordo com o ponto de vista dos anseios e necessidades a partir dos quais se filosofa, tornam-se possíveis inesperadamente classificações filosóficas e de história das humanidades. Nietzsche procede de tal modo que ele desdobra só para si mesmo sua nova “distinção principal”, segundo a qual “a fome ou o excesso” podem

¹⁷ A maneira como Nietzsche “gradativamente aprendeu a compreender Epicuro” já fora mostrada por Andrea Christian Bertino (2007, p. 95-130).

se tornar “criadores”. Ele vai de um lado para outro entre os dois lados da diferenciação e as enriquece gradativamente.

Nietzsche então põe um traço de separação – o sinal com o qual ele normalmente organiza seus aforismos –, e os emprega sob a antiga diferenciação da filosofia europeia, a diferenciação segundo o Ser e o Devir. *Esta* diferenciação, por sua vez, tenta passar ao largo dos anseios e necessidades do filosofar e se considera, ao invés disso, em aparente independência no tocante aos objetos dados. Desde Aristóteles, o fundador da metafísica, carregado da visão filosófica de Parmênides e Heráclito, esta diferenciação entre Ser e Devir dominou desde então a filosofia europeia. Diga-se ainda que ela não perdeu o fôlego, e está presente até hoje sob a oposição entre filosofia analítica, por um lado, e a hermenêutica e o desconstrutivismo na atualidade, por outro lado. ‘Ser’ e ‘Devir’, porém, eram de tal modo evidentes, que os filósofos acabaram por proceder com eles a imensas universalizações. Sob a palavra ‘Devir’, resumem-se todas as formas de mudanças que se aceitam e com as quais se nos contrapomos, além de que devemos padecer sob todas as percepções sensíveis, a fim de opor ao ‘Devir’ um ‘Ser’ que é inalterável. Este Ser, então, não deve ser acessível aos sentidos, mas apenas à razão, que, por sua vez, também deve ser razão na medida em que ela pensa o Ser como não temporal. Sempre se acreditou poder determinar este Ser a-temporal, tomou-se-o pela única perspectiva verdadeira, e o Devir, ao contrário, como aparente e ilusório, pois ele pode se alterar continuamente. Dessa forma, o Ser vale como algo de muito mais valor e mais elevado; a oposição entre Ser e Devir é um elemento que estabelece valor, e nessa valoração revela-se um anseio a que corresponde tal oposição, bem como a tornou dominante: possuir uma posição incondicional.

Porém, não há qualquer Ser ou Devir, eles não são quaisquer objetos apreensíveis com os quais se poderia dar início a algo. Assim, só são compreensíveis a partir de uma “exigência” que corresponde a eles, uma “exigência por fixar, eternizar” ou ainda por “destruição, mudança, novidade, futuro”. Ou não se suporta o fato de que algo sempre se torna diferente, e então nos fixamos em um Ser que redime, ou não se suporta o fato que, no geral, tudo permanece tal como se é, e então se considera também um Devir que igualmente redime. Ambos possuem algo coercitivo. Nietzsche vai dos conceitos de anseios, passando pelo de exigência até aquele de vontade e, com isso, acaba por interpretar uma crescente atividade. Quanto mais ativamente se exerce algo, mesmo sendo um exercício a partir da coação,

tanto mais livres parece que nos tornamos de suas necessidades. Tão logo, porém, nos tornamos mais livres deste algo, os metafísicos quiseram logo um pensamento purificado de Ser ou Devir, livre de todas as lembranças das necessidades que coagiam, quer dizer, pensá-lo no que há de ‘puro’.

As filosofias do Ser e do Devir reconquistaram seu sentido por meio de suas reconexões aos anseios e necessidades de um filosofar. Mas Nietzsche ainda não se dá por satisfeito. Ele cruza sua nova diferenciação segundo o empobrecimento e abundância de vida, respectivamente à antiga exigência por Ser e Devir. Por meio do cruzamento de diferenciações, conseguem-se diferenciações sutis em uma ordenação clara e lógica, de modo que se tornam mais visíveis em uma tabela. Nietzsche ganha uma visão geral mais compreensível, a partir do difícil e insidioso procedimento conclusivo que vai da obra ao autor. Sua tabela do aforismo 370 d’*A Gaia Ciência* é, em sua obra, o acesso mais forte e ordenador à filosofia e à arte europeias como um todo. Ele ultrapassa a pergunta pelo romantismo.

O cruzamento das duas diferenciações resulta em quatro campos, tal como se segue na Tabela 1:

Tabela 1 - Organização do filosofar europeu no aforismo 370 d’*A Gaia Ciência*

		A nova “diferenciação principal” de Nietzsche “em relação aos valores estéticos”	
		“Sofredores por empobrecimento de vida”	“Sofredores por abundância de vida”
“outra diferenciação” em relação a filosofias (“em outras mais evidentes”)	“exigência por fixar, eternizar, por Ser”	Schopenhauer, Wagner	Rubens, Hafiz, Goethe, Homer
	Diferenciações guias segundo Ser e Devir	“Exigência por destruição, por mudança, novidade, futuro, devir”	Anarquistas X

Com isso, as filosofias do Ser e do Devir são “ambíguas” em relação aos anseios que elas realizam. A “exigência por fixar, eternizar, por Ser” corresponde a necessidade de “empobrecimento de vida” e pode “ser a vontade tirânica de um grave sofredor, lutador e de um torturado, que gostaria ainda

de cunhar o que tem de mais pessoal, único e estreito – a idiossincrasia pessoal do seu sofrimento – em obrigatória lei e coação, bem como exercer igualmente vingança sobre todas as coisas, de maneira a nelas imprimir, gravar e marcar com fogo sua imagem, a imagem da sua tortura”. Na filosofia, isto vale de modo exemplar para Schopenhauer. À “exigência por fixar, eternizar, por Ser”, porém, corresponde a necessidade de uma abundância e pode “surgir da gratidão e do amor: uma arte com esta origem se tornará sempre uma arte apoteótica, talvez ditirâmbica com Rubens, anímica e irônica com Hafiz, límpida e amável com Goethe e espalhando uma homérica luz e glória sobre todas as coisas”.

Por outro lado, a “exigência por destruição, mudança, novidade, futuro e devir” se deve à necessidade de “empobrecimento de vida” e pode “ser o ódio do malogrado, do desprovido e do enjeitado que destrói, tem de destruir, pois todo o existente, toda a existência, todo o Ser mesmo o irrita e revolta – olhe-se nossos anarquistas mais de perto para compreender este afeto”. Aquilo que se deve a uma necessidade de abundância, porém, pode “ser a expressão de uma força plena e prenhe de futuro (meu termo para isso é, como se sabe, a palavra ‘dionisíaco’)”.

Todas as filosofias da tradição europeia, e talvez não apenas elas, deveriam se deixar classificar na tabela. Nietzsche se limita ao seu problema atual ‘o que é romantismo?’ – e, ao lado de Schopenhauer, localiza também Wagner entre os “sofredores por empobrecimento de vida”. Ao pessimismo romântico deles pertence também a “exigência por destruição, mudança, novidade, futuro e por devir”, e aqui Nietzsche inclui também os anarquistas. Wagner, porém, o grande ambíguo para Nietzsche, também era anarquista em sua época. Assim, Wagner permanece “ambíguo”, mas sua ambiguidade está agora classificada e, com isso, tal ambiguidade tomou uma conotação ainda mais provocativa e sedutora. Mas a ordenação da tabela inaugura também as duas outras novas alternativas, no que se refere à “abundância de vida”.¹⁸ Aqui não se cita mais nenhum filósofo, mas apenas artistas da “arte apoteótica”. Nietzsche não cita nem Heráclito e nem Platão, filósofos que, no aforismo

¹⁸ Na retomada e reformulação do aforismo 370 em *Nietzsche contra Wagner*, em que Nietzsche renova e então se coloca novamente em uma postura contrária a Wagner, agrava-se ali a crítica da “fome” na vida como um “ódio contra a vida”, suprime ainda todo o trecho da oposição *filosófica* entre Ser e Devir e o substitui por meio de um novo e curto trecho sobre “artistas de todo o gênero” com uma posição contrária a Goethe (que fica do lado dos sofredores por “abundância”, dos que são “criadores”) e Flaubert do lado do “ódio” que se faz criador: Flaubert estaria, na atualidade, a favor da antiga expressão “le moi est haïssable” (“o Eu é odiável”) de Pascal (KSA VI, p. 426).

372 d'*A Gaia Ciência*, ele atesta possuírem uma “rica e perigosa saúde”; ele não parece estar tão confiante do fato de que estes filósofos teriam filosofado a partir da riqueza de vida. Não menciona também de modo algum Aristóteles, Leibniz, Kant e Hegel, filósofos que diferenciaram a oposição entre Ser e Devir e, ao fim, superaram-na. Nietzsche deixa conscientemente em aberto se filosofias no geral podem surgir da riqueza de vida, se formas de filosofar como tal, portanto, já não indicariam uma carência. Nietzsche confirmará isso precisamente na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*.

Considerações finais

Livres possibilidades para um filosofar futuro

Um quarto campo ainda permanece, porém, na tabela. Poderia haver um filosofar a partir da superabundância de vida, que não fosse uma filosofia do eternizar e transfigurar, mas da negação destemida e também da temerosa renovação? Esta seria um filosofar dionisíaco que Nietzsche vê chegar n'*A Gaia Ciência* e que ele, por fim, decide atribuir a si mesmo. Mas este também seria um filosofar que não se deixaria limitar-se a um campo da tabela, pois um dionisíaco e superabundante filosofar não permite excluir nada, nem seus contrários que são a fome e o empobrecimento. Seria um filosofar que afirma Ser e Devir, eternização e destruição, a-temporalidade e tempo, de modo que poderia surgir a partir dos mais diversos anseios e necessidades; seria um filosofar que *não* se estabiliza, mas sim que pode interpretar, nas mutáveis necessidades da vida, a própria vida de maneira também mutável. Seria um filosofar que se tornou suficientemente soberano para compreender as diferenças apenas *como* diferenças e, tal como é necessário para isso *de caso em caso*, distinguir tais diferenças *por meio* de diferenças. Em resumo: seria o filosofar de um espírito livre, se ‘espírito’ signifique ser capaz, livre de necessidades, de distinguir diferenças por meio de diferenças (STEGMAIER, 1997, p. 300-318).

Objetar-se-á, porém, que a tabela de Nietzsche partiu também de necessidades para qualquer filosofar, mesmo que de uma nova maneira, a partir de variadas ou de diferentes necessidades de Nietzsche. Nietzsche faz justiça a esta objeção, pois sendo aquele que viu chegar o pessimismo dionisíaco e, finalmente, inscreveu-se a si mesmo, além do pessimismo, no

campo do filosofar dionisíaco, tinha construído sua tabela, por sua vez, a partir de uma necessidade: a necessidade de um ter que se libertar do pessimismo romântico das grandes autoridades de sua juventude. E ele tinha libertado seu pessimismo dionisíaco por meio de um outro, do seu contrário, o pessimismo ‘clássico’, por meio de definições e classificações em tabelas, ou em resumo: por meio da lógica para, assim, encontrar seu próprio filosofar: a ‘gaia ciência’. Seria este o nome de sua filosofia? Assim Nietzsche intitula seu livro de aforismos. Nos primeiros quatro livros de 1882, porém, ele o emprega apenas entre aspas (FW 1, 327), e no livro V de 1887 não o emprega mais de modo algum, mas unicamente ainda em uma ressonante canção do *Príncipe Vogelfrei*, que se chama “Ao mistral”:

Dança agora sobre mil dorsos,
Dorsos de ondas, malícias de ondas –
Salve quem *novas* danças cria!
Dancemos de mil maneiras,
Livre – seja chamada a *nossa* arte
E gaia – a *nossa* ciência!¹⁹

Referências

- ART. Dionysisch/apollinisch. In: TONGEREN, Paul van; SCHANK, Gerd; SIEMENS, Herman. **Nietzsche-Wörterbuch**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 619-656. Bd. 1.
- BARALE, I. H. Subjektivität als abgrund. Bemerkungen über Nietzsches Beziehung zu den frühromantischen Kunsttheorien. **Nietzsche-Studien**, n. 18, p. 158-181, 1989.
- BAUMER, M. Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine “Entdeckung” durch Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, n. 6, p. 123-153, 1977.
- BEHLER, E. Nietzsche und die Frühromantische Schule. **Nietzsche-Studien**, n. 7. p. 59-87, 1978a.

19 Trecho da poesia extraída da tradução de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2001, p. 313) [Nota do tradutor].

BEHLER, E. Diskussionsbemerkung zu Peter Heller, Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus. **Nietzsche-Studien**, n. 7, p. 27-50, 1978b.

BEHLER, E. Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne. **Nietzsche-Studien**, n. 18, p. 141-157, 1989.

BEHLER, E. Art. Romantik, das Romantische. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Hrsg.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Darmstadt: Schwabe Verlag, 1992. p. 1076-1086. Bd. 8.

BENNE, C. **Nietzsche und die historisch-kritische Philologie**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49).

BERTINO, A. C. Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise. **Nietzsche-Studien**, n. 36, p. 95-130, 2007.

CAJORI, F. **A history of mathematical notations**. London: 2 Bde, 1928-1930.

CAME, D. Nietzsche's attempt at a self-criticism: art and morality in the birth of tragedy. **Nietzsche-Studien**, 33, p. 37-67, 2004,

CARO, A. D. Anti-romantic irony in the poetry of Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, n. 12, p. 372-378, 1983,

DIETZSCH, S. Karl Joëls Nietzsche und die Romantik neu lesen. **Nietzscheforschung**, 11, p. 13-27, 2004.

DUFOUR, É. *L'esthétique musicale de Nietzsche*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

FABRE, F. **Nietzsche Musicien: la musique et son ombre**. Rennes: PU de Rennes, 2006.

GERHARDT, V. Art. Pessimismus. In: RITTER, J. von. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Bd. 7. Darmstadt: Schwabe Verlag, 1989. p. 386-395.

GOETHE, J. W. von. Maximen und Reflexionen: Kunst und Künstler. In: TRUNZ, E. **Goethes Werke. Hamburger Ausgabe**. München: C.H.Beck, 1981/1998. Bd. 12. p. 727-768.

HELLER, P. H. Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus. **Nietzsche-Studien**, n. 7, p. 27-50, 1978.

JOËL, K. **Nietzsche und die Romantik**. Jena; Leipzig: **Eugen Diederichs Verlag German publisher**, 1905.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. 4. ed. Tradução de Jörg Salauarda. Darmstadt: **Wiss Buichges**, 1982.

LANDEREN, C. Art. Musik. In: NIEMEYER, C. (Hg.). **Nietzsche-Lexikon**. Darmstadt: **Wiss Buichges**, 2009. p. 235-248.

LIÉBERT, G. L. **Nietzsche et la musique**. Paris: **PUF**, 1995.

MÜLLER, E. **Die Griechen im Denken Nietzsches**. Berlin; New York: **Walter de Gruyter**, 2005. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: **DTV; Walter de Gruyter**, 1988. (15 Einzelbänden).

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2001.

PETERSDORFF, D. von. Nietzsche und die romantische Ironie. **Nietzscheforschung**, n. 11, p. 29-43, 2004.

POLITYCKI, M. **Umwertung aller Werte?** Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches. Berlin; New York: **Walter de Gruyter**, 1989. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 21).

SCHELLONG, D. Art. Die Kompositionen. In: OTTMANN, H. (Hg.). **Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart; Weimar: **Metzler**, 2000. p. 179-181.

SCHLEGEL, F. Briefe über den Roman (1800). In: BEHLER, E. **Kritische Ausgabe seiner Werke, Bd. 2. Charakteristiken und Kritiken**. München: **Paderborn/Wien**, 1967. p. 1796-1801. Organizado, dentre outros, por Hans Eichner, Bd. 1.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung II**. Sämtliche Werke. Leipzig: **Sämtliche Werke**, 1938. Primeira edição completa de Julius Frauenstädt e reeditada de uma nova maneira por Arthur Hübscher. Bd. 3.

STEGMAIER, W. **Nietzsches, Genealogie der Moral**. Darmstadt: **Werkinterpretation**, 1994.

STEGMAIER, W. Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart. **Nietzsche-Studien**, n. 26, p. 300-318, 1997.

STEGMAIER, W. Nietzsches Zeichen. **Nietzsche-Studien**, n. 29, p. 41-69, 2000.

STEGMAIER, W. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. **Nietzsche-Studien**, n. 36. p. 80-94, 2007.

STEGMAIER, W. **Philosophie der Fluktuanz**: Dilthey und Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

TONGEREN, P. van. **Die Moral von Nietzsches moralkritik**: studie zu Jenseits von Gut und Böse. Bonn: Bouvier, 1989.

WISCHKE, M. Friedrich Nietzsches Bekanntschaften mit der Romantik in Pforta und ihr widersprüchlicher Einfluss auf sein ethisches Denken. **Nietzscheforschung**, n. 1, p. 383-393, 1994.

Recebido: 15/10/2009

Received: 10/15/2009

Aprovado: 20/10/2009

Approved: 10/20/2009