

2.1

Nietzsche e a afirmação da vida

Marta Faustino

Entre os temas mais famosos da filosofia de Nietzsche encontra-se o tema da afirmação da vida. A par de outras ideias consideradas chave do seu pensamento, como o niilismo, a reavaliação de todos os valores, a vontade de poder, o eterno retorno ou o sobre-humano, a ideia de que devemos afirmar a vida ou dizer “Sim” à vida é uma das ideias que de forma mais imediata geralmente se associa à filosofia de Nietzsche – o que não significa necessariamente que se tenha compreendido cabalmente o seu significado ou o seu papel no contexto global da filosofia de Nietzsche. De facto, ainda que com importantes variações e em diferentes modulações, o tema permeia toda a sua obra e assume uma tal centralidade que é possível identificá-lo como a ideia definitiva do projecto filosófico de Nietzsche (cf. Reginster 2006: 2). Isto significa, por um lado, que só compreenderemos verdadeiramente Nietzsche se compreendermos o que está em causa na afirmação da vida e, por outro lado, que só compreenderemos o que está em causa na afirmação da vida se compreendermos a forma como esta se relaciona com a globalidade do seu pensamento e, em particular, com o problema do niilismo, a tentativa de superação do pessimismo schopenhaueriano, a crítica e diagnóstico da cultura ocidental e o projecto de reavaliação de todos os valores. Pressupondo o que foi apresentado nos capítulos anteriores, este capítulo focar-se-á, assim, num primeiro momento, na análise da tematização nietzschiana do problema do sofrimento, sublinhando os pontos de continuidade com a filosofia de Schopenhauer, mas também os elementos de ruptura que permitem a Nietzsche dar a este problema uma resposta significativamente diferente da de Schopenhauer e, assim, oferecer uma alternativa à mundividência niilista que, aos olhos de Nietzsche, caracteriza toda a cultura ocidental. Num segundo momento, analisar-se-ão as duas principais formas de apresentação da tese da afirmação da vida na obra de Nietzsche, nomeadamente o eterno retorno do mesmo, no contexto de *Assim Falava Zaratustra*, e o *amor fati*, na sua obra de maturidade. Uma vez que ao longo de toda a sua obra Nietzsche estabelece uma relação particular entre a afirmação da vida e a arte, a última secção deste capítulo será dedicada às várias funções que Nietzsche atribui à arte no contexto da afirmação da vida em vários momentos da sua obra, desde a legitimação metafísica da existência, no *Nascimento da Tragédia*, à transfiguração do real e oposição ao ideal ascético, nos seus textos mais tardios.

1

O problema do sofrimento e a afirmação da vida

Uma das maiores heranças de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche é a centralidade do problema do sofrimento e a sua relação com o sentido ou o valor da existência.¹ Tal como para Schopenhauer, também para Nietzsche o homem é, por excelência, o animal que sofre. Naturalmente, não porque seja o único animal a sofrer, mas porque sofre de uma maneira rara e peculiar, que o torna único no reino animal. O homem sofre, com efeito, não apenas devido a ataques externos, sejam eles uma dor física, uma doença, condições de vida adversas, danos causados por outrem ou a perda de um ente próximo, mas sofre ainda interiormente, consigo próprio, sofre de si e por si, sofre pelo facto mesmo do seu próprio sofrimento (GM II 16). No entanto, como vimos no capítulo 1.1, dedicado ao niilismo, aquilo que mais causa sofrimento ao homem não é o sofrimento em si, por si só, mas a vacuidade, a inaniidade, o absurdo do seu sofrimento ou, por outras palavras, a falta de um sentido, propósito ou finalidade para o sofrimento. Conforme Nietzsche explicita no final da *Genealogia da Moral*, “a ausência de sentido (*Sinnlosigkeit*) para o sofrimento, *não* o sofrimento, foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade” (GM III 28).²

Quer isto dizer que aquilo que distingue radicalmente o sofrimento humano do de qualquer outro animal é o facto de o homem, ao contrário dos outros animais, se perguntar pelo *sentido*, isto é, por uma razão, propósito ou finalidade do seu sofrimento e, para além disso, aparentemente, precisar desta resposta para justificar, legitimar e afirmar a sua própria existência: sem ele, diz-nos Nietzsche no mesmo aforismo, o homem sente-se como “uma folha no vento, um brinquedo do absurdo, do ‘sem-sentido’” (GM III 28). O que está em causa no sofrimento humano – ou o que é peculiar do sofrimento humano – não é, pois, tanto a quantidade de sofrimento de primeira ordem, mas sim este sofrimento de segunda ordem, causado pela ausência de um sentido, de uma finalidade ou de um propósito que justifique o seu sofrimento e, portanto, a sua própria vida ou existência individual. Intensificando profundamente o sofrimento humano e transfigurando radicalmente o tipo de sofrimento meramente animal, a ausência de resposta à pergunta pelo sentido tem ainda, assim, a particularidade de condenar o mundo, a vida, a existência no seu todo.

Este é o tipo de raciocínio e mundividência que, como vimos em capítulos anteriores, Schopenhauer celebrizou ao derivar sistematicamente da ubiquidade do sofrimento e da ausência de um propósito para ele aquilo a que chama a “nulidade” ou

1 Sobre o tema do sofrimento e a influência do pessimismo schopenhaueriano, cf. em particular Reginster (2006: 159 ss), Janaway (2007: 54-73, 2017), Constâncio (2013: 75-111).

2 Cf. também GM II 7: “O que causa revolta contra o sofrimento não é o sofrimento em si mesmo, mas sim a falta de sentido do sofrimento.”

“inabilidade” (*Nichtigkeit*) da existência humana.³ Por outro lado, segundo Nietzsche foi também uma mundividência com pressupostos semelhantes que levou à criação e adoção dos valores de inspiração judaico-cristã que caracterizam a cultura ocidental há mais de vinte e cinco séculos e, muito em particular, ao triunfo e domínio daquilo a que chamou o “ideal ascético” e respectiva “vontade de nada”, fundamento último do niilismo que Nietzsche, enquanto “médico da cultura” (NL 1872, 23[15]; cf. GC Prefácio 2), diagnostica em toda a cultura ocidental.⁴ Por “ideal” Nietzsche entende uma determinada mundividência e os valores a ela associados, que são partilhados por um conjunto de indivíduos num determinado tempo e lugar, reflectindo uma determinada configuração de instintos, afectos, e respectivas necessidades, e expressando uma determinada “vontade” (cf. GM II 22). No caso do ideal ascético, caracteriza-o, fundamentalmente, um distanciamento, negação e mesmo repúdio generalizado face à existência terrena, mundana: um ódio generalizado face aos sentidos e à sensualidade, à natureza, à animalidade do homem; uma sobrevalorização da espiritualidade em detrimento do corpo; a promoção de valores como a castidade, a frugalidade, a pobreza, a humildade, a compaixão e o altruísmo; por último, a contraposição de um outro mundo e de uma outra vida, mais perfeitos que os terrenos e que, no caso da sua configuração religiosa, deverão servir de salvação ou redenção para a vida imanente (cf. GM II 24, GM III 8, 10, 28). O significado mais profundo deste ideal é, por isso, uma profunda negação de si próprio, do mundo e da vida: nas formulações de Nietzsche, o asceta vê a vida como “um erro” ou “um caminho tomado por engano” (GM III 11) e é expressão do “desejo de ser-de-outro-modo, de estar-noutro-lado”, ou, em suma, o “desejo do ‘fim’” (GM III 13). É neste sentido que o ideal ascético é uma afirmação do nada ou, na expressão preferida de Nietzsche, uma “*vontade de nada* [*Willen zum Nichts*]” (GM III 28; cf. GM II 24).

Nietzsche considera-o um ideal doentio, decadente, a “*forma mais grosseira de anti-natureza*” (GM III 3), “uma revolta contra os pressupostos mais fundamentais da vida” (GM III 28), “o ideal *nocivo par excellence*” (EH, *Genealogia da Moral*) e, ainda assim, sublinha o carácter não excepcional da sua presença, a sua durabilidade, regularidade, constância e prevalência em todos os estratos da cultura ocidental, incluindo os domínios da arte, da filosofia, e mesmo da ciência (GM III). No terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* Nietzsche procura, por isso, perceber a que se deve o

3 Cf. em especial o capítulo XLVI do segundo volume de *O Mundo como Vontade e Representação*, intitulado, precisamente, “Da Inabilidade e do Sofrimento da Vida”. Cf. também WWV I, §68; WWV II, XLVIII, 722; WWV II, XLIX, 728.

4 Nietzsche auto-denomina-se “médico da cultura” ou “médico filosófico” e utiliza ao longo de toda a sua obra uma metafórica claramente tomada de empréstimo da medicina, adoptando um “ponto de vista clínico” (Ahern 1995: 1) sobre a cultura e almejando a sua reabilitação através da famosa transvalorização de todos os valores. Sobre Nietzsche como médico da cultura, cf. em particular Long (1990), Letteri (1990), Ahern (1995), Wotling (1995: 111-135), Cherlonneix (2002a, 2002b), Bilheran (2005), Chaves (2007), Faustino (2014a). Para uma interpretação do projecto filosófico de Nietzsche como uma terapia da cultura veja-se especialmente Ure (2008), Béland (2012), Hutter & Friedland (2012), Faustino (2014b, 2017).

“monstruoso *poder*” (EH, *Genealogia da Moral*) e prevalência deste ideal, encontrando a sua resposta no pressuposto subjacente ao pessimismo schopenhaueriano: o ideal ascético triunfou e prevaleceu porque deu um sentido ao sofrimento e foi, até hoje, “o único sentido” – e, como comenta Nietzsche, “um sentido, seja ele qual for, é melhor do que nenhum sentido” (GM III 28). Quer isto dizer que foi apenas porque deu um sentido ao sofrimento e foi, até hoje, “o único sentido”, que um ideal tão nocivo, anti-natura e hostil à vida pôde vingar e tornar-se dominante na cultura ocidental.⁵ Ao fazê-lo, é certo que salvou a cultura de um “niilismo suicidário” (*ibid.*) e, como tal, o ideal ascético tem também uma forte componente de luta pela existência e, até certo ponto, de afirmação da vida (cf. GM III 11) – mas a vida que afirma e preserva é uma vida doente, frágil, decadente, fisiológica e psicologicamente enfraquecida, que se nega a si mesma e se revolta contra os pressupostos fundamentais do seu fortalecimento e florescimento, uma vez que vive de acordo com “valores *inversos* daqueles que lhe garantiriam o êxito, o futuro, o solene *direito* ao porvir” (EH *Prefácio* 2).⁶

Um dos grandes objectivos da filosofia de Nietzsche – e, na verdade o grande objectivo da sua filosofia tardia – é, portanto, a superação deste ideal e da mundividência niilista que lhe está associada.⁷ É este objectivo que está no centro da reavaliação de todos os valores, que se por um lado envolve a criação de novos valores, mais saudáveis e condicentes com a natureza humana, potenciadores do seu florescimento e afirmadores da vida e do mundo imanentes, por outro lado implica também a superação da lógica do pessimismo schopenhaueriano, isto é, a superação da ideia de que na ausência de um sentido transcendente para o sofrimento a vida humana não tem valor ou, inversamente, que dado o sofrimento da existência humana, é preciso encontrar para ele um propósito ou justificação, sob pena de sem ele a vida se tornar um empreendimento absurdo, vão e sem valor. O facto de, até hoje, o ideal ascético e a correspondente contraposição de um mundo metafísico e transcendente ter sido a única forma através da qual os homens foram capazes de se justificar e dar um sentido

5 Sobre o carácter anti-natura e hostil à vida da moral judaico-cristã, cf. sobretudo a secção “Moral como contra-natureza”, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Veja-se ainda o segundo capítulo deste volume.

6 Cf. CI *Moral* 5: “Aquele *contra-natureza de moral*, que concebe Deus como anticonceito e condenação da vida, é unicamente um juízo de valor da vida – *de que* vida? *De que* tipo de vida? Mas já dei a resposta: da vida moribunda, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi entendida até agora – como foi, finalmente, formulada por Schopenhauer enquanto ‘negação da vontade de viver’ – é o próprio *instinto de decadence*, que de si mesmo faz um imperativo.”

7 Cf. por exemplo GM II 24: “Há demasiado tempo que o homem olha ‘de lado’ para as suas inclinações naturais, como coisa má, de tal modo que essas inclinações acabaram por se entrelaçar com a ‘má consciência’. Uma tentativa em sentido inverso seria, *em si*, possível... mas haverá alguém suficientemente forte para a levar a cabo? Uma tentativa para entrelaçar com a má consciência as nossas inclinações *não naturais*, todas aquelas aspirações ao além, as aspirações contrárias ao sentido, aos instintos, à natureza, ao animal, resumindo, os ideais até hoje conhecidos, todos os ideais que são hostis à vida e que caluniam o mundo.” Cf. também GM III 23 e GC 382.

à sua existência, não significa que outras formas não sejam possíveis, nomeadamente, formas que dispensem qualquer tipo de metafísica ou transcendência e que afirmem e glorifiquem a vida na sua absoluta imanência.⁸ Como veremos, uma tal mundividência implicaria, não necessariamente uma maior indiferença ou insensibilidade à dor e ao sofrimento na vida humana, mas uma transvaloração do valor da própria vida e do sofrimento que ela inevitavelmente contém.

Com efeito, Nietzsche partilha com Schopenhauer a compreensão da vida como sofrimento, ou do sofrimento como elemento constante e omnipresente na existência. Nas suas primeiras obras, onde a presença de Schopenhauer é particularmente notória, parece haver mesmo uma quase coincidência de posições. Em *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, Nietzsche fala da “eterna dor primordial” como “fundamento único do mundo” (NT 4) e chama à sabedoria de Sileno, que grita “Ó dor! Ó dor!” (NT 4) e segundo a qual o melhor seria “não ter nascido, não *ser, nada ser*” (NT 3), o subsolo dionisíaco de toda a existência, apenas suportável, na cultura grega antiga, através da criação do mundo olímpico e da transfiguração da vida através das artes curativas de Apolo (NT 3-4). No mesmo sentido, nos fragmentos póstumos aproximadamente da mesma altura, Nietzsche repete constantemente o motivo da “monstruosa dor primordial” (NL 1870, 7[169]), e quase parafraseia Schopenhauer ao afirmar que “A dor, a contradição, é o verdadeiro ser. O prazer, a harmonia é a aparência” (NL 1870, 7[165]).⁹ As múltiplas referências à dor e ao sofrimento humano repetem-se de forma exaustiva e o tema mantém-se omnipresente ao longo de toda a obra de Nietzsche. No entanto, a sua tematização vai-se progressivamente alterando e a tentativa de encontrar uma alternativa ao pessimismo de Schopenhauer vai-se tornando cada vez mais evidente. No prefácio tardio ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche define como sua tarefa “defender a vida *contra* a dor e destruir todas as conclusões que, como cogumelos venenosos, tendem a crescer da dor, da desilusão, do tédio, do isolamento e de outros terrenos pantanosos” (HH II, *Prefácio* 5) e em *Ecce Homo* Nietzsche associa-se a Zaratustra no propósito de ser “*afirmativo* até à justificação, até à redenção também de tudo o que passou” (EH, *Zaratustra* 8).

- 8 Nietzsche nega claramente o carácter originário e a-histórico daquilo a que Schopenhauer chamara “necessidade metafísica”, isto é, a ideia de que o homem, sendo o único animal dotado de razão, capaz de reflectir e de se espantar consigo mesmo, é também o único ser na natureza a precisar de uma metafísica, isto é, de uma explicação global do mundo e da vida, que seja, para além disso, capaz de conferir um sentido à sua própria existência, ao facto da sua mortalidade e do seu sofrimento, sendo esta a origem de qualquer metafísica, seja esta religiosa ou filosófica (cf. WWV II, XVII, 160-187). Nietzsche opõe-se a esta tese em termos semelhantes a Freud (2012), defendendo que a ideia de um sentido ou de uma finalidade para a existência não é de todo algo de essencial ou pertencente à natureza humana, mas antes algo historicamente criado e, em particular, algo absolutamente dependente e inseparável da religião (cf. GC 151). O facto de se tratar de uma necessidade histórica, criada, contingente, implica que esta possa ser alterada, recriada, ou mesmo suprimida, eliminada, como o pretende o projecto nietzschiano.
- 9 Cf. também NL 1870, 7[169], [172] (“Só existe uma *vida*: onde esta emerge, emerge como dor e contradição”) e [174].

Na sua obra mais tardia, e em particular nas obras publicadas entre 1886 e 1888, Nietzsche aparta-se, de facto, radicalmente de Schopenhauer ao considerar que a aceitação das premissas do seu argumento – nomeadamente, que a vida é sofrimento e que não existe um propósito para o sofrimento¹⁰ – não implica necessariamente a aceitação da sua conclusão, isto é, que a vida é um empreendimento vão e sem valor, e que por isso seria melhor não existir. Mais concretamente, Nietzsche considera que, ao contrário do que julgara Schopenhauer, a inanidade ou vacuidade da existência não pode ser determinada objectiva e universalmente, e muito menos derivada da ubiquidade do sofrimento humano e da ausência de um propósito transcendente para ele. Quer isto dizer que do reconhecimento do facto do sofrimento associado a qualquer existência humana não se segue necessariamente nenhum juízo de valor sobre a vida e, muito em particular, não se segue necessariamente uma apreciação pessimista da vida. Tais apreciações são, muito longe de objectivas e universalizáveis, meramente interpretações produzidas por um determinado ser vivente, pelo que a serem efectivamente válidas, sê-lo-ão apenas enquanto sintomas do tipo de vida, do tipo de corpo, do tipo de organismo que as produziu. Em si e por si mesmas, são desprovidas de qualquer valor de verdade. Nas palavras de Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*,

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem, em última análise, ser verdadeiros: só têm valor enquanto sintomas, só enquanto sintomas devem ser tomados em consideração – em si mesmos, tais juízos são tolices. É preciso que se estiquem completamente os dedos e se faça a tentativa de alcançar essa incrível *finesse*, segundo a qual o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, uma vez que é parte interessada e mesmo objecto de litígio, e não juiz; também não por um morto, por um outro motivo. Da parte de um filósofo, ver um problema no valor da vida permanece, assim, uma objecção contra ele, um ponto de interrogação relativamente à sua sabedoria, uma falta de sabedoria. (CI, *Sócrates* 2)¹¹

Não obstante, Nietzsche denuncia uma espécie de consenso – um “*consensus sapientium*” (CI, *Sócrates* 1, 2) – que, desde Sócrates, parece ter dominado o juízo dos “mais sábios” sobre a vida: o juízo de que a vida “não vale nada” (CI, *Sócrates* 1). Mais do que dominante entre os sábios, como vimos, Nietzsche mostra no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* como este juízo se difundiu em todos os estratos da cultura ocidental, configurando a mundividência profundamente doentia e hostil à vida a que Nietzsche chama niilismo. Não podendo o valor da vida ser avaliado, e

10 Para uma elaboração mais aprofundada do argumento schopenhaueriano cf. Constâncio (2013) e o primeiro capítulo deste livro.

11 Cf. também GC, *Prefácio* 2 e CI *Moral* 5.

não demonstrando este consenso, de forma alguma, a veracidade deste juízo, Nietzsche procura mostrar a *contingência* destas interpretações da vida e a sua dependência de uma determinada relação com a vida, que não pode, nem deve, ser universalizada, e que, portanto, terá valor apenas enquanto sintoma, nomeadamente, de uma relação decadente ou doentia com a existência.¹²

O que Nietzsche faz é, pois, deslocar a questão sobre o valor da vida para a questão do valor da *relação* com a vida: se o valor da vida não pode ser apreciado, a relação com ela e, em particular, a relação com aquilo que nela há de mais terrível, doloroso, trágico, tortuoso, torna-se, para Nietzsche, critério máximo de valor. E a este respeito Nietzsche distingue, essencialmente, dois tipos de sofredores:

Existem dois tipos de sofredores: aqueles que sofrem de uma *sobreabundância da vida*, que querem uma arte dionisíaca e, de igual forma, uma visão e uma compreensão trágicas da vida, e depois aqueles que sofrem de um *empobrecimento da vida*, que procuram paz, sossego, mar calmo, redenção de si próprios através da arte e do conhecimento, ou então o êxtase, a convulsão, o atordoamento, a loucura. (GC 370)

Aquilo que distingue estes dois tipos de sofredores é, essencialmente, a sua relação com a vida e a sua capacidade para lidar com o sofrimento. O último tipo de sofredores, os que “sofrem de um *empobrecimento da vida*”, correspondem aos pessimistas de tipo schopenhaueriano ou cristão: caracterizam-se por compreenderem o sofrimento como algo absolutamente negativo, que se desejaria eliminar por completo e para o qual se exige um propósito ou justificação (sem os quais o valor da própria vida é negado ou posto em questão) e do qual se sente necessidade de uma salvação ou redenção. Há, porém, um outro tipo de sofredores, o que desde logo demonstra o carácter contingente da conclusão de Schopenhauer e da mundividência que se generalizou por toda a cultura ocidental. Nietzsche associa-os à mundividência trágica dos gregos e identifica-os como sofrendo de uma *sobreabundância da vida*. Caracteriza-os, em contraste com o primeiro tipo de sofredores, a capacidade para aceitar e afirmar a existência no seu todo, sem nada nela recusar, rejeitar ou condenar, incluindo aquilo

12 Cf. CI, *Sócrates 1*: “Acerca da vida, os mais sábios preferiram em todos os tempos o mesmo juízo: *não vale nada...* Sempre e em toda a parte se ouviu da sua boca o mesmo rumor – um rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida. (...) – Que é que isso *prova*? Que *mostra* isso? – Outrora disse-se (- oh, disse-se e em tom bastante alto, e antes dos nossos pessimistas!): ‘De qualquer modo, algo aqui deve ser verdadeiro! O *consensus sapientium* demonstra a verdade.’ - Falaremos hoje assim? *Ser-nos-á isso permitido*? De qualquer modo, algo aqui deve ser *doentio* – respondemos *nós*: antes de mais, há que ver de perto estes sapientísimos de todos os tempos! Não estariam já, talvez, bem firmes nas suas pernas? Ou eram morosos? Trémulos? *Décadents*?” Sobre as noções de doença e de decadência em Nietzsche, veja-se, em particular Cheltonneix (2002a, 2002b), Bilheran (2005), Huddleston (2019).

que ela contém de mais doloroso, assustador e terrível, mesmo na ausência de um qualquer propósito ou sentido transcendente que o justifique.¹³

Dada a sua oposição à mundividência basilar da cultura ocidental, esta capacidade de aceitar e mesmo valorizar o sofrimento da existência sem necessidade de recorrer a um propósito ou sentido transcendentem é, na verdade, o elemento central da doutrina nietzschiana da afirmação da vida e respectiva transvaloração do valor do sofrimento. De facto, enquanto se vir na dor e na adversidade um erro, uma anomalia, um defeito da natureza, algo que se desejaria eliminar por completo ou para o qual seria necessário um propósito, uma cura ou uma redenção, está-se a negar um elemento essencial da vida e, portanto, a manter uma atitude niilista perante a existência.¹⁴ Como Nietzsche se esforça por mostrar, prazer e dor não são elementos atômicos e opostos, que possam ser pensados em independência um do outro, de tal forma que fosse possível conceber um estado em que um deles, nomeadamente, a dor, estivesse ausente. Prazer e dor são, pelo contrário, estados correlativos, solidários e mutuamente dependentes, pelo que “é preciso *querer* os dois se se quiser alcançar alguma coisa” (NL 1887, 8[2]), e compreender que a própria dor ou sofrimento é condição de possibilidade do prazer e da felicidade – num mundo concebido como “vontade de poder”, a própria dor e o sofrimento, a doença e a adversidade, bem como todos os outros obstáculos e resistências que a vontade tem de superar e que lhe permitem um “aumento do sentimento de poder” (NL 1888, 14[173]) são, eles mesmos, parte integrante do prazer. Afirmar um implica, portanto, afirmar os dois, e não é possível uma verdadeira afirmação da existência sem que ambos, prazer e dor, sejam afirmados de igual maneira (cf. NL 1887, 8[2]).

Inspirado pela mundividência trágica dos gregos – foco principal do *Nascimento da Tragédia*, que Nietzsche revisita de forma particularmente relevante nos seus escritos de 1888 e, em particular, no último capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* –, Nietzsche procura mostrar ainda que se a vida assumir preponderância e for aceita, amada e afirmada na sua totalidade, também o sofrimento assume um valor positivo e, de certa forma, um sentido. Tal como existem dois tipos de sofredores, existem também dois tipos de “sentido” correspondentes, que num fragmento de 1888 Nietzsche contrapõe sob a fórmula “Dioniso contra o Crucificado”¹⁵:

- 13** Cf. EH, *O Nascimento da Tragédia 2*: “Vi, em primeiro lugar, a autêntica contradição: o instinto *degenerescente*, que com o subterrâneo rancor se volta contra a vida (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, todo o idealismo, como formas típicas), e uma fórmula da *suprema afirmação*, nascida da plenitude, da superabundância, um dizer que sim sem reservas, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que há de problemático e estranho na própria existência...”.
- 14** Veja-se por exemplo EH, *Destino 4*: “Considerar as *situações críticas* de todo o tipo essencialmente como objecção, como algo que se tem de *suprimir*, é a *niaiserie par excellence*; em sentido lato, uma verdadeira desgraça pelas suas consequências, um fadário de estupidez – quase tão estúpido como seria a vontade de abolir o mau tempo (...)”.
- 15** É também com esta fórmula que Nietzsche termina o seu livro mais autobiográfico, *Ecce Homo*: “Compreenderam-me? *Dioniso contra o Crucificado*” (EH, *Destino 9*). Na sua obra tardia

Dioniso contra o “crucificado”: aqui têm a oposição. Não é uma diferença relativa ao martírio, – no entanto, este tem um outro sentido. A própria vida, a sua eterna fertilidade e retorno pressupõe a dor, a destruição, a vontade de extermínio...

no outro caso, o sofrimento, o “crucificado como o inocente”, funciona como objecção contra esta vida, como fórmula da sua condenação.

Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, o sofrimento deve ser o caminho para uma existência abençoada; no último, a existência é considerada abençoada o suficiente para ainda justificar uma monstruosidade de sofrimento. (NL 1888, 14[89])

Se no contexto do pessimismo schopenhaueriano ou cristão a dor existencial tem um carácter insuportável e não é aceitável sem uma justificação que a transfigure e imbua de um significado transcendente, numa compreensão trágica ou dionisiaca da vida o sofrimento não funciona como argumento contra a vida e a existência tem um carácter tão sagrado e abençoado que até os sofrimentos mais terríveis são bem-vindos e portadores da sua própria legitimação.¹⁶ Mais que isso, o homem trágico não só é forte, saudável e transbordante de vida o suficiente para aguentar qualquer sofrimento sem que o seu amor pela vida seja afectado, como ainda compreende o importante valor e potencial da dor como um “valioso inimigo”, através do qual pode “pôr à prova a sua força”, crescer, fortalecer-se, recriar-se e auto-superar-se continuamente (NT, *Ensaio* 1). Trata-se, pois, de um sentido absolutamente imanente, derivado de uma profunda capacidade de auto-legitimação e afirmação da própria vida.¹⁷

Se um tal critério de distinção entre diferentes tipos de relação com a vida ou entre diferentes tipos de sofredores e de sentido se aplica, naturalmente, a qualquer indivíduo ou organismo vivo, ele assume particular importância quando se trata de analisar, diagnosticar e hierarquizar diferentes tipos de épocas ou culturas. Num certo sentido, uma cultura caracteriza-se e destaca-se de outras, precisamente, pela sua relação com a vida e com o sofrimento, ou não fosse qualquer moral ou tábua de valores, justamente, a expressão mais subtil desta relação e da correspondente afirmação ou negação da

Nietzsche deixa claro que Dioniso representa não apenas a mundividência trágica dos gregos, mas também a mundividência (trágica) da sua própria filosofia: “eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (CI, *Antigos* 5; cf. EH, *Prefácio* 2, *Destino* 9).

16 Cf. GC 370; NL 1888, 14[89]: “O homem trágico afirma até o sofrimento mais severo: é suficientemente forte, pleno e divino para isso / O cristão nega até o destino mais feliz na Terra: é fraco, pobre e deserdado o suficiente para sofrer da vida em todas as suas formas...”

17 Sobre a valorização nietzschiana do sofrimento, cf. Reginster (2006: 229 ss.) e Janaway (2007: 67 ss.; 2017).

existência.¹⁸ O facto de, a despeito do “consenso” que Nietzsche refere, se encontrarem genealogicamente, não só outras possíveis interpretações da vida e apreciações do seu valor, como também verdadeiras afirmações da existência – exemplo máximo desta mundividência são, naturalmente, os Gregos da era trágica, mas também, por exemplo, a aristocracia guerreira do primeiro ensaio da *Genealogia*, os filósofos pré-socráticos e figuras como Júlio César ou Goethe – são prova, precisamente, de que muito longe de ser uma posição objectiva, o pessimismo de tipo schopenhaueriano e a correspondente negação da vida é condicionada por uma multiplicidade de factores e, em particular, condicionada histórica e culturalmente. Que uma tal posição e apreciação da vida não se tenha, por outro lado, manifestado de uma forma isolada, mas antes formado um “consenso”, e um consenso que não é partilhado apenas pelos “sábios”, filósofos e intelectuais de uma determinada época, mas antes caracteriza os fundamentos mais profundos da nossa cultura há mais de vinte e cinco séculos, é um facto que não faz, portanto, senão atestar ou confirmar o carácter doentio e decadente de toda a cultura ocidental a partir de Sócrates (cf. CI, *Sócrates* 2).

Nietzsche inspira-se, assim, na mundividência trágica dos gregos, que vê como modelo máximo de saúde de um povo, para formular a sua própria posição quanto ao problema da negação ou afirmação da vida, a que chama “pessimismo trágico” (cf. HH, II, *Prefácio* 7), “pessimismo da força” (NT, *Ensaio* 1; NL 1887, 10[21]; NL 1888, 14[25]) ou “pessimismo dionisíaco” (GC 370). Ao contrário do optimismo, o pessimismo trágico reconhece o sofrimento como necessário em qualquer existência humana, nega um sentido transcendente para a vida, e confronta-se de forma realista e honesta com estas duas realidades.¹⁹ Ao contrário do pessimismo, não deriva do sofrimento e da ausência de propósito a inaniçade da existência, mas glorifica-a e afirma-a enquanto tal numa forma de sentido absolutamente imanente. Caracteriza este tipo de pessimismo, por um lado, não uma indiferença à dor, mas, pelo contrário, uma extrema sensibilidade para o sofrimento e mesmo uma inclinação natural para “o duro, o terrível, o mau, o problemático da existência” que Nietzsche explica a partir “de uma saúde transbordante, de uma *plenitude* da existência” (NT, *Ensaio* 1). Por outro lado, caracteriza-o também uma particular força, coragem, saúde e orgulho, que lhe permite reconhecer a ubiquidade da dor sem a temer, utilizando-a ainda como instrumento de fortalecimento, auto-superação e auto-transformação. A principal característica desta interpretação da existência é, assim, uma extraordinária capacidade de valorização da vida e de todas as forças vitais: de acordo com esta mundividência, que Nietzsche procura promover em oposição ao ideal ascético dominante e como base da sua própria reavaliação de todos os valores, a existência é em si mesma bela e abençoada o suficiente para justificar e afirmar qualquer tipo de sofrimento.

18 Cf. por exemplo CI, *Moral* 5: “Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração e sob a óptica da vida: é a própria vida que nos força a fixar valores; a mesma vida é que valora *quando* nós fixamos valores...”. Cf. também CI *Reformadores* 1. Sobre este tema, cf. em particular Wotling (1995: 138-139).

19 Sobre o realismo trágico de Nietzsche, cf. Gori (2020).

Figuras da Afirmação: Zaratustra, Eterno Retorno e *Amor Fati*

Nietzsche apresenta a sua doutrina da afirmação da vida de várias formas ao longo da sua obra, a mais importante das quais é, muito provavelmente, a obra publicada entre 1883 e 1885, *Assim Falava Zaratustra*. É, com efeito, neste livro que Nietzsche expõe de forma mais detalhada o seu “novo ideal”, pelo que Zaratustra, a quem Nietzsche chama “o advogado da vida” (Za, *O adivinho*), pode ser visto como a encarnação literária ou o mensageiro da afirmação da vida nietzschiana. Contendo muitos momentos de paródia de elementos claramente bíblicos, a obra conta, justamente, a trajetória de Zaratustra na tarefa de superação do ideal dominante e do niilismo a ele associado, sendo que, se a própria personagem pode ser vista como análoga à de Cristo, a sua mensagem e a mundividência que pretende comunicar aos seres humanos encontra-se nos antípodas da cristã e respectivo “ideal ascético”. Zaratustra é, com efeito, aquele que prega a fidelidade e o amor à Terra (Za, *Da virtude que oferece, A segunda canção para dançar, Os sete selos*), a valorização do corpo, dos instintos e dos afectos, em detrimento da razão, da alma ou do espírito na sua concepção tradicional (Za, *Dos desprezadores do corpo*), a necessidade de novas tábuas de valores (Za, *Das três metamorfoses, Dos mil e um fins, Das tábuas antigas e novas*), a afirmação de si mesmo e o valor da auto-superação (Za, *Da vitória sobre si próprio, Do espírito da gravidade*), a redenção imanente (Za, *Da redenção*) e o incondicional amor à vida (Za, *A segunda canção para dançar, Os sete selos*). É também Zaratustra quem apresenta de forma mais explícita a teoria nietzschiana da vontade de poder (Za, *Da vitória sobre si próprio*)²⁰, quem anuncia aos homens o sobrehumano, enquanto “sentido da terra” e possibilidade de superação da humanidade presente²¹ (Za, *Prólogo 3*) e quem proclama o eterno retorno do mesmo (Za, *Da visão e do enigma, O convalescente*).

Nietzsche considera o eterno retorno a “concepção fundamental” de *Assim Falava Zaratustra* e “a mais elevada fórmula de afirmação que se possa de todo alcançar” (EH, *Zaratustra 1*), pelo que será nele que nos focaremos de seguida. Apesar

20 Sobre o tema da vontade de poder, cf. o capítulo 2.2 deste livro.

21 Embora seja uma figura emblemática do pensamento nietzscheano, muito comentada na literatura secundária sobre Nietzsche, a noção de sobre-humano (*Übermensch*) aparece muito poucas vezes na obra publicada de Nietzsche, quase exclusivamente em *Assim Falava Zaratustra*. Como o nome sugere, o sobre-humano indica um estágio superior de evolução (ainda que primariamente espiritual e intelectual) do humano, que Zaratustra contrasta com a figura do “último homem” (Za, *Prólogo 5*): o homem pequeno, inferior, vulgar, igual a todos os outros, que se sente bem no rebanho e aspira somente ao seu pequeno prazer e à sua “felicidade”. Apontando para uma forma de superação da humanidade presente, mas sem recurso a nenhuma forma de “além” ou transcendência, o sobre-humano pode, pois, ser interpretado como o resultado (ideal ou mesmo utópico) da transvalorização nietzschiana e da superação do ideal reinante, funcionando, por isso, como um “ideal regulativo” para um novo tipo de homem (Stellino 2019), mais elevado, mais forte, saudável e auto-determinado, com coragem para se dar a si próprio as suas próprias leis e valores, afirmador de si próprio, do mundo e da vida imanescentes (cf. Haase 1984 e Babich 2012).

de a tese do eterno retorno aparecer poucas vezes na obra publicada de Nietzsche, ela é uma das teses mais enigmáticas e discutidas na literatura secundária sobre Nietzsche. Em termos literais, a tese do eterno retorno afirma que o tempo se repete eternamente em ciclos absolutamente idênticos, pelo que tudo o que aconteceu, está a acontecer agora ou acontecerá no futuro já aconteceu infinitas vezes no passado e repetir-se-á infinitas vezes no futuro, na mesma ordem e sem qualquer tipo de alteração, desde os eventos maiores aos pormenores mais insignificantes. Durante várias décadas (e, por vezes, ainda hoje), a tese foi, por isso, interpretada como uma tese cosmológica, interpretação que encontra particular suporte nos fragmentos póstumos de Nietzsche, onde de 1881 a 1888 não só se torna evidente o interesse de Nietzsche pelo tema como se encontram múltiplas elaborações de natureza epistemológica e até tentativas de demonstração científica da tese.²² Na obra publicada, porém, a dimensão cosmológica da tese é relegada para segundo plano, e é essencialmente num plano ético, existencial e antropológico que a doutrina assume relevância. Assim, de acordo com a interpretação que se tornou mais comum nas últimas décadas, o eterno retorno deve ser compreendido, primariamente, como um teste ou experiência de pensamento, destinada a avaliar, justamente, a capacidade de afirmação da vida de um indivíduo.²³ O passo que mais fortemente suporta esta interpretação é o aforismo 341 da *Gaia Ciência*, que de forma significativa antecede o último aforismo da obra na sua primeira edição de 1882, onde Nietzsche antecipa aquilo que viria a ser o início do prólogo de *Assim Falava Zaratustra* (GC 342).²⁴ Dada a sua relevância, citamo-lo na íntegra:

- 22** Nos seus escritos póstumos, Nietzsche dialoga com a ciência da sua época e elabora o argumento segundo o qual, se a quantidade total de força é finita (e, portanto, o número de estados, combinações ou alterações de forças é também finito) e o tempo é infinito, então o mundo deverá desenvolver-se num “número de combinações calculável” que se repetirá sequencialmente “um número infinito de vezes” (NL 1888, 14[188]; cf. também 1885, 38[12]). Apesar de Nietzsche nunca publicar estas tentativas de demonstração da tese, o conteúdo destes fragmentos foi determinante para interpretações extremamente influentes do eterno retorno como uma tese ontológica ou cosmológica, como as de Kaufmann (1968: 316-333), Danto (1973, 2005: 177-195), Löwith (1991) e Klossowski (1997). Sobre a génese do eterno retorno e as suas bases científicas, cf. D'Iorio (2006).
- 23** Esta interpretação é defendida, com algumas variações importantes, por autores como Schacht (1983: 253-265), Nehamas (1985: 141-169, 2001) e Hatab (2005). Ver também Clark (1990: 245-285), Reginster (2006) e Ure (2018) para a interpretação do eterno retorno como um imperativo ético. Entre aqueles que defendem o valor sobretudo ético ou antropológico do eterno retorno, a relevância dada à dimensão cosmológica da tese varia, entre aqueles que consideram que a componente ética e antropológica se funda numa tese cosmológica que Nietzsche efectivamente defendeu, e aqueles para quem a experiência de pensamento em causa é indiferente à atribuição de qualquer valor de verdade à cosmologia do eterno retorno.
- 24** É apenas em 1886 que, aproveitando uma nova edição das suas obras, Nietzsche acrescenta um quinto livro à *Gaia Ciência* e novos prefácios a praticamente todas as suas obras precedentes (*O Nascimento da Tragédia*, os dois volumes de *Humano demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*). Antes do aforismo 341 da *Gaia Ciência*, o eterno retorno aparece apenas uma vez na obra publicada de Nietzsche, no aforismo 285 do mesmo livro, onde se refere o desejo de um “eterno retorno de guerra e paz” (GC 285).

O maior peso. E se um dia ou uma noite um demónio imperceptivelmente se arrastasse até à tua mais isolada solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal como a vives agora e tens vivido, terás de vivê-la uma vez mais e vezes sem conta; e não haverá nela nada de novo, mas sim te hão-de voltar cada dor e cada prazer, e cada pensamento e suspiro, e tudo o que é indizivelmente pequeno e grande na tua vida, e tudo na mesma ordem e sequência, e de igual modo esta aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência está sempre de novo a ser virada, e tu com ela, ínfimo grão de pó da poeira!’ Não te lançarias ao chão, rangendo os dentes e amaldiçoando o demónio que assim falava? Ou alguma vez experimentaste um portentoso instante, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus e eu nunca ouvi nada de mais divino!’ Se aquele pensamento se apoderasse de ti, transformar-te-ia ou esmagar-te-ia; a questão em relação a tudo e todos, sobre se ‘queres tu isto uma vez mais e vezes sem conta?’ permaneceria com o maior peso sobre as tuas acções! Ou como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não *desejares nada mais fervorosamente* que esta última eterna confirmação e selo? (GC 341)

À parte do tratamento mais elaborado que é feito em *Assim Falava Zaratustra*, este é o texto mais longo e mais claro que encontramos nos textos publicados por Nietzsche sobre a teoria do eterno retorno, pelo que nele podemos identificar os aspectos chave da doutrina. Em primeiro lugar, importa notar que o eterno retorno representa uma antítese perfeita da mundividência cristã: à linearidade do tempo cristão, que supõe uma criação inicial e um evento que determina o fim do mundo e respectivo Juízo Final, o eterno retorno contrapõe a ideia de uma vida que decorre num fluxo contínuo de devir e se repete eternamente em ciclos absolutamente idênticos, em que nada será alguma vez melhor, pior ou sequer diferente daquilo que é agora, precisamente neste instante e em cada momento das nossas vidas.²⁵ A ideia de um sentido, propósito ou finalidade transcendentais, bem como a de uma redenção ou salvação futuras, noutra tempo e noutra espaço, são, pois, desde logo excluídas, sendo este um aspecto nevrálgico do pensamento do eterno retorno. Como Nietzsche explicita num fragmento póstumo, “Consideremos este pensamento na sua forma mais temível: a existência, tal como ela é, sem sentido ou finalidade, mas recorrendo inevitavelmente sem fim no nada: o

25 Cf. a descrição do eterno retorno por parte dos animais de Zaratustra: “Olha, nós sabemos o que tu ensinas: que todas as coisas regressam eternamente e nós próprios com elas, e que já existimos vezes infinitas, e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do devir, um ano colossal que, tal como uma ampulheta, tem sempre que se voltar de novo, para se pôr de novo a correr e a escorrer, de modo que todos esses anos são iguais a si mesmos, tanto no que há de maior como no que há de mais ínfimo; de modo que nós próprios, em cada grande ano, somos iguais a nós próprios, tanto no que há de maior como no que há de mais ínfimo.” (Za, *O convalescente* 2)

Eterno Retorno. Essa é a forma extrema de niilismo: nada (‘ausência de sentido’) para sempre!” (NL 1887, 5[71]).

Em segundo lugar, é significativo que, através do demónio, Nietzsche confronte o seu leitor com duas possibilidades extremas perante o pensamento do eterno retorno, que, por sua vez, correspondem a duas disposições fundamentais perante a vida: o desespero e a negação, onde se incluiriam todos os pessimistas de tipo schopenhaueriano ou cristão que, como vimos, negam a vida na ausência de um sentido transcendente que justifique o seu sofrimento,²⁶ ou a afirmação, a alegria e o desejo de concretização deste pensamento, que Nietzsche muito provavelmente identificaria com a atitude trágica perante a existência.²⁷ A forma como a doutrina está formulada neste aforismo demonstra como é essencialmente de um teste ou experiência de pensamento que aqui se trata: há uma interpelação directa ao leitor (manifestada pelo uso da forma informal “tu [*du*]”); o contexto escolhido é o de uma situação de vulnerabilidade (a “mais isolada solidão”), em que se espera que o indivíduo possa ser honesto consigo mesmo (cf. Clark 1990: 251, Nehamas 1985: 163); finalmente, o que se pretende é avaliar a reacção do indivíduo àquele pensamento, que não é necessariamente dependente da sua veracidade de um ponto de vista teórico ou científico. Mais concretamente, o que é avaliado é a atitude do indivíduo perante si próprio, a vida e o mundo, e o seu consequente *desejo* de rejeição ou aceitação da doutrina. Como escreve Hatab, “o eterno retorno não é tanto um exame do mundo, mas um exame de *nós próprios*, um ‘exame final’, se quisermos, na nossa aprendizagem do sentido da vida. E, como em qualquer exame, serão atribuídas notas de sucesso ou falhanço” (Hatab 2005: 67). O eterno retorno funciona, assim, como uma espécie de princípio selectivo, permitindo demarcar aqueles que conseguem afirmar e amar a vida nos seus próprios

26 O próprio Schopenhauer antecipa Nietzsche e o pensamento do eterno retorno ao considerar que apesar de a vontade de vida ser a essência primordial de qualquer existência, nenhum homem poderia de forma razoável e honesta desejar, no final da sua vida, que tudo se voltasse a repetir: a completa não-existência, o completo não-ser seria, em todo o caso, preferível (Cf. WWV I, §59, 382).

27 A alegria (*Fröhlichkeit* ou *Heiterkeit*, por vezes também traduzida por “serenidade”) desempenha um papel importante na filosofia nietzschiana da afirmação. Nietzsche contrasta-a com a seriedade que associa, em geral, à filosofia (cf. GC 327, BM 294) e também ao ideal ascético (GM III 11). Em contrapartida, Nietzsche apresenta uma “gaia ciência” ou “ciência alegre” (*fröhliche Wissenschaft*), que usa a leveza, o riso e, justamente, a alegria, para desmontar “tudo o que era a seriedade terrena até ao presente” e para perseguir um novo ideal: “o ideal de um espírito que brinca com ingenuidade, isto é, involuntariamente e devido a abundância e força transbordantes, com tudo aquilo que até agora se chamava sagrado, bom, intocável, divino” – e a partir do qual “a grande seriedade se anuncia” (GC 382). O tema do jogo e da inocência ou ingenuidade, bem como o riso e a alegria, remete-nos imediatamente para a terceira metamorfose do espírito em *Assim Falava Zaratustra*, a criança, que é “inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, (...) um sagrado dizer que sim”, a única capaz de uma “nova criação” (Za, *Das três metamorfoses*). É, por isso, significativo que Nietzsche intitule um dos aforismos dedicados à morte de Deus na *Gaia Ciência* “Sentido da nossa alegria (*Heiterkeit*)” e que associe esta mesma alegria, “uma nova espécie de luz, felicidade, alívio, satisfação, estímulo, aurora” (GC 343) aos filósofos e “espíritos livres” que são capazes de compreender e incorporar este acontecimento.

termos e condições fácticas (ao ponto de desejarem o seu regresso) daqueles que não o conseguem, eventualmente iludindo ou mascarando a sua disposição negativa com ideais de outra natureza (sejam eles religiosos, científicos ou filosóficos, que pela sua implícita condenação da vida Nietzsche subsume sob a designação de “ideal ascético”). Em qualquer dos casos, o aforismo evidencia como a incorporação do pensamento do eterno retorno não é inócua, mas, justamente por permitir esse confronto directo e imediato com a verdadeira disposição de cada um perante a vida, tem também um potencial profundamente transformador²⁸ – “se aquele pensamento se apoderasse de ti, transformar-te-ia ou esmagar-te-ia” –, como se confirma nas aparições subseqüentes do eterno retorno em *Assim Falava Zarathustra*.

Por último, é importante sublinhar como, para Nietzsche, uma verdadeira afirmação da vida *pressupõe* ou *implica* a aceitação e desejo do eterno retorno do mesmo. Em primeiro lugar, porque Nietzsche não concebe a afirmação da vida sem um confronto com a falta de sentido ou propósito da existência. Em segundo lugar, porque para que a vida possa ser realmente afirmada é necessário que se afirme tudo, absolutamente *tudo* na existência, desde o maior ao mais ínfimo, sem qualquer excepção, correcção, alteração ou eliminação. E se pode ser relativamente fácil desejar o retorno das coisas que mais se gosta e dos momentos mais felizes, alegres, prazerosos da vida, o mesmo já não acontece com os momentos mais difíceis, dolorosos, conturbados, eventuais actos de que nos arrependamos, ou as coisas que preferiríamos que não existissem na nossa vida. É por este motivo que Nietzsche intitula este aforismo “o maior peso” e Zarathustra chama ao eterno retorno o seu “pensamento mais abissal” (Za, *O convalescente* 1).

Com efeito, Zarathustra não é uma figura neutra, um simples sábio ou profeta que vem comunicar aos homens um novo ideal afirmativo, mas é ele próprio protagonista na tarefa de afirmação da vida nietzschiana. O seu percurso não é por isso fácil, e várias vezes o vemos não só duvidar da possibilidade de execução da sua tarefa, como mesmo, em determinados momentos-chave, a vacilar quanto à sua própria mensagem, à sua própria crença no futuro da humanidade, à sua própria afirmação existencial.²⁹ A trajectória de Zarathustra é, por isso, uma ilustração perfeita das dificuldades que se impõem ao ideal de afirmação da vida nietzschiano, e é-o em particular quando Zarathustra se confronta com o pensamento do eterno retorno. Este confronto acontece no final do terceiro livro, num discurso sugestivamente intitulado “O convalescente”. Depois de invocar o seu “pensamento mais abissal”, Zarathustra desmaia e permanece doente por sete dias,³⁰ até conseguir voltar a si e relatar o que se passara. Zarathustra

28 Sobre o potencial auto-transformador do eterno retorno, cf. em particular Ure (2018).

29 Veja-se em especial o discurso intitulado “O adivinho”, onde Zarathustra sonha consigo próprio a renunciar à vida, personificando assim os seus “próprios inimigos” (Za, *O adivinho*).

30 Note-se aqui claramente o paralelismo com o deus judaico-cristão, que também precisara de sete dias para criar o mundo. Conforme notou Schubert, trata-se, para Zarathustra (e para Nietzsche), de uma espécie de nova criação invertida: a criação de um mundo, um cosmos e um universo sem deus, sem transcendência, sem ordem moral divina. Cf. Schubert (2004: 272).

acaba então por chamar ao pensamento do eterno retorno um “monstro” que se lhe metera na garganta e o sufocara, até ele conseguir, “com uma dentada”, cortar-lhe a cabeça e cuspi-la para longe de si (Za, *O convaléscente* 2). Zaratustra faz aqui uma clara referência ao discurso “Da visão e do enigma”, que aparece no início do mesmo livro, e onde Zaratustra pede aos seus ouvintes que decifrem “a visão do mais solitário” (Za, *Da visão e do enigma* 1). Zaratustra conta então como, num episódio em que fazia uma das suas caminhadas solitárias, dificultada pela presença do “espírito da gravidade”³¹, que o puxava para baixo, em sentido contrário, decidiu contar-lhe o seu “pensamento abissal” por forma a libertar-se dele, convicto de que este não seria capaz de o suportar (Za, *Da visão e do enigma* 2). Depois de apresentar a sua teoria do eterno retorno, o espírito, de facto, desaparece, tal como toda a paisagem precedente (Zaratustra sugere poder ter sido um sonho), mas o uivar súbito e estridente de um cão leva-o a descobrir um pastor que jazia no chão, “torcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto desfigurado, e uma pesada cobra negra pendendo-lhe da boca” (Za, *Da visão e do enigma* 2). Depois de tentar em vão tirar-lhe a cobra da garganta, Zaratustra grita-lhe horrorizado para que a morda e lhe corte a cabeça, coisa que o pastor acaba por conseguir fazer. Ao fazê-lo, porém, o pastor sofre uma profunda transformação: “Já não era um pastor, já não era homem – era um ser transformado, transfigurado, que se ria! Nunca no mundo um ser humano se riu como *ele* ria!” (*ibid.*) Quem é o pastor, o que simboliza a cobra, que tipo de transfiguração ali se dá é justamente o enigma que Zaratustra deixa aos seus ouvintes (e leitores) por decifrar, ainda que seja claro, pelas referências que Zaratustra faz àquele “que ainda há-de vir, um dia” e ao riso “que não era um riso humano” (*ibid.*) que se trate aqui de uma referência ao sobre-humano. Zaratustra refere-se a este episódio como “uma visão e uma previsão” (*ibid.*) e, por isso, quando o mesmo episódio sucede ao próprio Zaratustra na secção “O convaléscente”, somos tentados a perguntar-nos se seria Zaratustra aquele pastor e, sobretudo, se Zaratustra pode ser identificado com o sobre-humano que, à partida, pretende apenas ensinar aos homens (Za, *Prólogo* 3). Certo é que, tal como o pastor, também Zaratustra consegue morder a cobra e, quando o faz, também nele se dá uma transfiguração, o que uma vez mais confirma o valor antropológico e transformador do pensamento do eterno retorno: quando Zaratustra morde a cobra e, portanto, aceita e deseja o eterno retorno do mesmo, liberta-se de qualquer tendência niilista ou doentia que ainda pudesse restar em si e a sua convaléscenta dá lugar a uma cura, isto é, a jornada da afirmação da vida que começara no prólogo, o “declínio de Zaratustra” (Za, *Prólogo* 10), chega agora ao seu fim (Za, *O convaléscente* 2) e

31 Zaratustra chama ao “espírito da gravidade” o seu “demónio e inimigo fidagal” (Za, *Da visão e do enigma*), identificando-o com um peso, um fardo que puxa para baixo, graças ao qual “todas as coisas caem” (Za, *Do ler e escrever*). Zaratustra associa-o a todos os valores que adquirimos do exterior, que nos são alheios e que “carregamos fielmente (...) sobre os nossos duros ombros”, e sobretudo à ideia de que “a vida é um pesado fardo” (Za, *Do espírito de gravidade* 2). De forma significativa relativamente ao discurso em análise, Zaratustra declara que é com o riso que se mata o espírito da gravidade (Za, *Do ler e escrever*).

Zaratustra consegue finalmente afirmar a vida, na sua totalidade e plenitude. Como já referido, uma verdadeira afirmação existencial implica que se seja capaz de confrontar, enfrentar, superar, aceitar e amar absolutamente tudo na vida, incluindo aquilo, ou principalmente aquilo, que mais odiamos, mais tememos ou mais nos horroriza nela (é por isso, aliás, que o eterno retorno é identificado com a forma mais extrema de niilismo) – significado metafórico da cobra, que no discurso anterior fora descrita como “tudo quanto há de mais pesado, de mais negro” (Za, *Da visão e do enigma* 2). Por outras palavras, a aceitação do pensamento do eterno retorno pressupõe uma resposta afirmativa à pergunta: seremos capazes de amar e afirmar o regresso eterno daquilo que mais odiamos na vida? É, por isso, apenas quando Zaratustra se confronta com o eterno retorno daquilo que mais horror ou repulsa lhe causa – no seu caso, “o homem pequeno” (Za, *O convaléscente*), lembrança permanente do perigo do advento do “último homem” (Za, *Prólogo* 5) – e, ainda assim, consegue renovar o seu amor pela vida, que se torna um verdadeiro “advogado da vida”, o “mestre do Eterno Retorno” (Za, *O convaléscente* 2) e, talvez, o maior representante da afirmação da vida nietzschiana.

O que Nietzsche procura expressar com o eterno retorno e que personifica na figura de Zaratustra é, pois, essencialmente, aquilo que vê como necessário para uma disposição verdadeiramente afirmativa perante a vida, nomeadamente, o reconhecimento das condições fácticas e concretas da própria vida, desde o maior ao mais ínfimo, do mais prazeroso ao mais terrível e, ainda assim, mais que a sua aceitação resignada ou conformada, um incondicional amor e desejo de retorno infinito de toda a existência. É, de resto, precisamente nestes termos que Nietzsche expressa o seu ideal de ser humano:

A minha fórmula para a grandeza no ser humano é *amor fati*: consiste em nada pretender ter diferente do que se tem, nem para a frente, nem para trás, nem para toda a eternidade. Não há somente que suportar o necessário, e sobretudo que não o dissimular – todo o idealismo é hipocrisia perante o necessário – mas há também que o *amar...* (EH, *Perspicaz* 10)

Depois de *Assim Falava Zaratustra*, a ideia do eterno retorno praticamente desaparece da obra publicada de Nietzsche, dando lugar ao *amor fati*, principal figura da afirmação na sua obra tardia. Literalmente, *amor fati* significa “amor ao destino” e, na verdade, não é uma invenção nietzschiana. Encontramo-lo já nos estóicos (e depois também em Espinosa), também eles promotores de uma disposição afirmativa perante a vida, através de uma aceitação alegre e pacífica do destino.³² É certo que os estóicos

32 Apesar das semelhanças, não é possível afirmar com certeza que Nietzsche tenha sido influenciado pelos estóicos na sua formulação do ideal de *amor fati*, nem tão pouco que os dois ideias sejam idênticos. Cf. Gaasterland (2017) e Mollison (2018). Sobre a relação ambivalente de Nietzsche com os filósofos estóicos, veja-se em particular Elveton (2004), Ure (2009) e Faustino (2016a).

ancoravam este preceito na concepção de um mundo governado por uma razão divina (*Logos*), que ordenava e controlava todos os acontecimentos tendo em vista o melhor, razão pela qual a aceitação estóica do destino implica primária e essencialmente uma submissão e resignação aos ditames da divindade – algo que, como se sabe, está completamente ausente da mundividência nietzschiana.³³ Ainda assim, Nietzsche parece aderir a uma noção desdeificada do mesmo princípio segundo o qual, tomando alguma distância e abandonando o ponto de vista estritamente individual, parcial e egoísta, o que acontece deve ser aceitado e amado como sendo o mais útil e benéfico do ponto de vista do todo. Nas suas palavras: “Tal como a minha natureza mais íntima mo ensina, tudo o que é necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também o útil em si – não se deve somente suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati*: eis a minha natureza mais íntima” (NW, *Epílogo* 1).³⁴

Para além deste privilégio do ponto de vista do todo em detrimento da perspectiva individual, os estóicos perceberam também que um indivíduo só poderá alcançar satisfação, tranquilidade e plenitude na vida se estiver em harmonia com o que acontece independentemente da sua vontade e que não está em seu poder alterar, razão pela qual recomendavam: “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno” (Epicteto 2014: 42). Encontramos um raciocínio semelhante em Nietzsche, que impõe como condição de uma verdadeira afirmação existencial não apenas a aceitação resignada de tudo o que acontece, mas uma conformação da vontade – na forma do desejo, e mesmo do *amor* – de tudo o que inevitavelmente acontece, exactamente como acontece, não pretendendo que absolutamente nada seja diferente, nem no passado, nem no presente, nem no futuro, “nem para toda a eternidade” (EH, *Perspicaz* 10).³⁵

33 Veja-se, por exemplo, GC 109: “O carácter do mundo como totalidade é, em contrapartida, o caos para toda a eternidade, não no sentido da ausência de necessidade, mas no sentido da ausência de ordem, de articulação, de forma, de beleza, de sabedoria, seja qual for o nome que se queira dar a todas as nossas categorias estéticas humanas. (...) Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades, nela não há ninguém a obedecer, ninguém a desobedecer. Se souberdes que não há objectivo, sabereis logo também que não há acaso, porquanto a palavra ‘acaso’ só tem sentido em relação a um mundo de objectivos.”

34 Este “olhar do alto”, que consiste em adoptar uma perspectiva afastada e distanciada por forma a colocar cada acontecimento particular no interior de uma perspectiva universal, cósmica é uma prática espiritual antiga, particularmente característica dos filósofos estóicos, que Pierre Hadot atribui também a Nietzsche. Segundo Hadot, é esta prática de situar os acontecimentos na perspectiva do Todo que “justifica que se diga Sim ao mundo e à realidade, mesmo nos seus aspectos mais atrozes” (Hadot 2019: 103). Este “olhar do alto” permite não apenas uma melhor integração no cosmos e aceitação do destino, mas também a consideração do mundo como um todo belo: “Para a vida viver com arte / Acima dela há-de estar! / Por isso, aprende a elevar-te, / Para baixo aprende a olhar! (...) Não fiques ao rés da terra, / É mau tão alto subires! / Mais beleza o mundo encerra / Se de meia altura o vires.” (NL 1882, 19[8], *cit. in* Hadot 2019: 96; cf. também GC 276).

35 Não nos cabe aqui desenvolver o problema da liberdade em Nietzsche, que o tema do *amor fati* evidentemente pressupõe.

De forma análoga ao eterno retorno, o *amor fati* expressa, portanto, a mesma capacidade dionisíaca de afirmação da absoluta necessidade e interconexão de todos os acontecimentos da vida, sem possibilidade de alteração e, principalmente, sem qualquer tipo de sentido, finalidade ou propósito – o que deverá ter como correlato o desejo de que tudo retorne eternamente. Uma vez mais, a consideração do que a vida tem de mais terrível, assustador, absurdo, perturbador torna-se particularmente relevante neste contexto. Num fragmento póstumo de 1888, Nietzsche associa mesmo esta capacidade à sua concepção e prática da filosofia, cujos resultados são apresentados em implícita oposição a Schopenhauer:

A filosofia, tal como eu a compreendi e vivi até agora, é a procura voluntária até dos lados malditos e infames da existência. (...) Uma tal filosofia experimental, como eu a vivo, antecipa até mesmo de forma experimental a possibilidade do niilismo mais fundamental: sem que isso implique que ela se fique por um não, por uma negação, por uma vontade de negar. Pelo contrário, ela quer ir no sentido oposto – no sentido de um *dionisíaco dizer sim* ao mundo, tal como ele é, sem subtracção, excepção ou selecção – ela quer o círculo eterno, – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica das ligações. A condição mais elevada que um filósofo pode alcançar: estabelecer uma relação dionisíaca com a existência –: a minha fórmula para isso é *amor fati*... (NL 1888, 16[32])

Em alguns passos, e sobretudo no seu *Zarathustra*, Nietzsche justifica a necessidade de afirmação de todos os acontecimentos do presente e do passado, sobretudo dos mais negativos e difíceis de aceitar, como condição de possibilidade do momento presente e, sobretudo, do momento agradável, alegre, feliz: estando todas as coisas relacionadas, encadeadas e interconectadas, esse mesmo momento não teria podido existir sem todo o sofrimento passado e todos os eventos mais dolorosos que conduziram a ele, pelo que afirmar um único momento numa história individual implica simultaneamente afirmar toda a eternidade. Como declara Zarathustra:

Alguma vez dissestes que sim a *um* só prazer? Ó meus amigos, então dissestes também que sim a *todo* o sofrimento. Todas as coisas estão encadeadas, enleadas, enamoradas... Se, algum dia, quisestes uma mesma coisa duas vezes, se alguma vez dissestes: “Agradas-me, felicidade! Vá, instante!” – então queríeis que *tudo voltasse!* Tudo de novo, tudo eterno, tudo encadeado, enleado, enamorado. Oh! Assim *amastes* o mundo! (Za, *A canção do sonâmbulo* 10)³⁶

36 Cf. NL 1886, 7[38].

Ao afirmarmos um único instante feliz, portanto, “toda a eternidade é aprovada, redimida, justificada e afirmada” (NL 1886, 7[38]) – tal como, inversamente, a negação de um único acontecimento, momento ou instante implicaria a condenação e negação de toda a existência. Segundo estes passos, a existência de momentos felizes deve levar-nos à compreensão da profunda interligação e necessidade de todos os acontecimentos e, assim, à aceitação também de todos os outros momentos menos felizes ou mesmo de intenso sofrimento que conduziram a eles. Noutras passagens, porém, como no fragmento póstumo acima citado, Nietzsche vai ainda mais longe e explicita que o tipo de relação dionisíaca com a existência que identifica com a sua própria filosofia implica reconhecer não apenas como necessários, mas como *desejáveis*, todos os lados da existência até então negados – e isto “não apenas tendo como referência os lados previamente afirmados (eventualmente como o seu complemento ou pré-condição), mas por si mesmos, como os lados da existência mais poderosos, mais férteis, *mais verdadeiros*” (NL 1888, 16[32]). De acordo com esta perspectiva, a que Nietzsche chama também um “fatalismo alegre” (CI *Incursões* 49), o sofrimento deve ser encarado não apenas como necessário ou inevitável, mas mesmo como *desejável* e valioso, em si e por si mesmo, eventualmente, como vimos na secção anterior, como instrumento de auto-superação, fortalecimento, libertação, conhecimento e recriação de si mesmo (cf. NT, *Ensaio* 1; GC, *Prefácio* 3; cf. Reginster 2006: 230 ss).

Nietzsche confirma-o, aliás, com a sua própria experiência, ao manifestar por várias vezes a sua gratidão e afirmação dos momentos mais difíceis e sofridos da sua vida, como pré-condição de si mesmo e da sua própria filosofia³⁷, chamando ao *amor fati* a sua “natureza mais íntima” (EH, *O caso Wagner* 4), a sua “moral” (NL 1881, 15[20]), o seu “amor derradeiro” (NL 1881, 16[22]). Num fragmento póstumo chega mesmo a enunciar os alemães que tanto despreza, todos os “crimes culturais” dos alemães e o próprio cristianismo como absolutamente necessários para a emergência do próprio Nietzsche enquanto filósofo da afirmação *par excellence* – na verdade, a própria negação milenar da vida promovida pelo cristianismo deve ser afirmada, ela própria, como condição de possibilidade do surgimento da maior expressão da afirmação: “a mais elevada, mais perigosa e mais sedutora forma de negação da vida provoca apenas a sua mais elevada afirmação – *eu...*” (NL 1888, 25[7]).

37 Cf. por exemplo NW, *Epílogo* 1: “Muitas vezes perguntei a mim próprio se não estou mais profundamente obrigado para com os anos mais difíceis da minha vida do que para com quaisquer outros. (...) E no que diz respeito à minha enfermidade, não lhe devo eu indescritivelmente mais do que à minha saúde? Devo-lhe uma saúde *superior*, uma saúde tal que se torna mais forte com tudo o que não a mata! *Devo-lhe também a minha filosofia...* Só a grande dor é que é a derradeira libertadora do espírito (...).” A esta capacidade de aceitar e superar continuamente a doença, o sofrimento, a adversidade e de se fortalecer através dessa auto-superação, renovando a cada vez o seu amor pela vida, Nietzsche chamou “grande saúde”, associando-a implicitamente a si mesmo e explicitamente a Zaratustra e aos “espíritos livres”, como pré-condição da execução da sua “tarefa” (cf. HH I, *Prefácio* 4, GC 382, GM II 24, EH, Za 2). Sobre o tema, veja-se em particular Faustino (2014c, 2016b).

É importante notar que esta forma de “afirmação universal” que se expressa, tanto no pensamento do eterno retorno, como no ideal de *amor fati*, não implica de todo que se perca a capacidade crítica e avaliativa, a capacidade de distinguir o que é “bom” ou “mau”, a capacidade de aprovar ou reprovar os diferentes acontecimentos da história individual ou universal.³⁸ De facto, a atitude passiva e acrítica de achar “boa qualquer coisa e este mundo até como o melhor de todos” é igualmente criticada por Nietzsche e colocada em explícita oposição ao tipo de afirmação da vida que pretende promover: como exclama Zaratustra, “mastigar e digerir tudo – isso é um autêntico comportamento de suíno! Dizer sempre que sim – isso só um burro aprendeu (...)!” (Za, *Do espírito de gravidade* 2). Assim, na afirmação da vida nietzschiana, os elementos anteriormente criticados ou denunciados não perdem o seu valor negativo: quando Zaratustra aceita o eterno retorno do “homem pequeno” não passa a aprovar a mediocridade, e quando Nietzsche afirma a necessidade do Cristianismo não deixa de reprovar o seu carácter hostil e negador da vida. Aquilo que se pretende afirmar é o Todo, e nele se incluem tanto os momentos e eventos mais terríveis, cruéis e reprováveis, como a nossa própria oposição a eles. A atitude que Nietzsche pretende promover não é, pois, a de aprovar todas as coisas e todos os acontecimentos, mas sim de aprovar – i.e., afirmar, amar, desejar – incondicionalmente a vida na sua totalidade, incluindo as coisas más e reprováveis a que, pela sua inevitabilidade e pertença a esse mesmo todo, também se deverá dizer “sim”, pois só assim a vida aparecerá como um todo intrinsecamente valioso, amável e desejável.

3

Arte e afirmação

Ao longo da sua obra, Nietzsche dá um destaque particular à arte no contexto da afirmação da vida, ainda que as teses variem bastante ao longo da sua actividade filosófica. Dada a relevância e permanência do tema, dedicamos-lhe esta última secção do capítulo, procurando percorrer as diferentes funções que Nietzsche atribui à arte e a forma como a relaciona com a afirmação da vida em diversos momentos da sua obra. No *Nascimento da Tragédia*, texto ainda fortemente influenciado por Schopenhauer, Nietzsche afirma, numa formulação que se tornou célebre, que “só como fenómeno estético é que a existência e o mundo encontram uma legitimação eterna” (NT 5). Nesta obra, Nietzsche clarifica a dimensão afirmativa da arte e, em particular, na tragédia grega pela acção combinada de dois elementos primordiais contrapostos mas interagentes, que interpreta como “poderes artísticos da própria natureza” (NT 2): o Apolíneo e o Dionisíaco. Apolo é o deus da luz, da forma, da aparência, da beleza, da ordem, do equilíbrio e da harmonia, do limite, da figura, da fantasia e de todas as forças plásticas – é “o ser que brilha”, o “deus vidente”, “*analogon* simbólico da capacidade vidente e das artes em geral, através das quais a vida é tornada possível e digna de ser

38 Sobre esta questão, cf. em particular Hatab 2005: 139 ss; Richardson 2012: 325-327, 2015.

vivida” (NT 1). Simboliza o mundo artístico do sonho e representa as artes plásticas. A Dioniso, pelo contrário, corresponde o mundo artístico do êxtase ou embriaguez (*Rausch*) e a arte da música, sem imagens. Por oposição a Apolo, Dioniso simboliza a união primordial de toda a natureza, a quebra de todos os limites e fronteiras, a destruição das formas e imagens, o caos e o abismo, a volúpia, a crueldade selvagem, a fertilidade, o arrebatamento, o júbilo e a alegria místicos, a “vida fulgurante”, a irracionalidade e os estados de consciência alterada, seja através do álcool, de narcóticos, ou de experiências orgiásticas: “sob a magia do elemento dionisíaco estreita-se não apenas a união entre um ser humano e outro: também a natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar a sua festa de reconciliação com o seu filho pródigo, o ser humano” (NT 1). No fenómeno artístico único que foi a tragédia grega, os dois impulsos surgiram acasalados numa “misteriosa união matrimonial” (NT 4), o que permitia a representação do subsolo mais profundo da existência, com tudo o que ela tem de mais doloroso, violento, selvagem, cruel e contraditório (elemento dionisíaco), mas transfigurado em imagens belas e sedutoras, devido à intervenção curativa e redentora do elemento apolíneo. À semelhança do que acontece no sonho, a intervenção de Apolo na tragédia permitia que o espectador assistisse a toda a dor, sofrimento, ameaças e misérias do seu destino com verdadeiro prazer contemplativo. Por outras palavras, a sua dimensão plástica, irreal, ilusória, transfiguradora suscitava uma experiência profunda de beleza, ainda que representando o que de mais terrível, absurdo, angustiante e atroz existe na natureza e em cada existência individual. Era por esta conversão da dor em beleza, do absurdo em alegria, do mais horrível da vida em energia vital que o elemento apolíneo permitia ao homem libertar-se do sofrimento e afirmar uma vida pejada dele. Pela acção conjunta destes dois instintos na tragédia, o homem grego podia, pois, identificar-se com os personagens e o drama representado, assistindo ao sofrimento da sua própria vida e à miséria do seu próprio destino, só que de forma transfigurada, glorificada, divinizada, bela. A arte, e em particular a tragédia, surge assim como uma “feiticeira redentora com poderes curativos”, instrumento capaz de “transformar aquela ideia de repugnância sobre os aspectos horríveis ou absurdos da existência em representações com as quais se tornara possível viver” (NT 7; cf. NT 19). Note-se que, através desta acção transformadora e redentora, a arte não se limitava a transfigurar aquilo que era representado, mas transfigurava – ou podia transfigurar – o próprio espectador, a sua percepção da existência e relação com ela, facilitando assim a sua afirmação (cf. Schacht 2001). Na formulação de Nietzsche, a “consolação metafísica” produzida pela tragédia promovia nos indivíduos a sensação de que “a vida, no fundamento das coisas e apesar de toda a mutação dos fenómenos, é indestrutivelmente poderosa e plena de prazer” (NT 7).

Como Nietzsche explicita já na sua obra mais tardia, não se tratava aqui de nenhum tipo de catarse ou purificação, à maneira de Aristóteles, nem de alienação, distração ou fuga do mais terrível da vida, nem mesmo de suspensão da vontade como uma espécie de paliativo para o sofrimento da existência, como defendera

Schopenhauer, mas, pelo contrário, do confronto disso mesmo a partir de uma intensa afirmação da vida e um inesgotável prazer em existir:

O dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas; a vontade de viver, que se alegra com o *sacrifício* dos seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade – eis o que eu chamo dionisíaco, eis o que adivinhei como a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar do terror e da compaixão, não para se purificar de uma emoção perigosa mediante a sua descarga veemente (assim o entendera Aristóteles), mas para, além do terror e da compaixão, *ser ele mesmo* o eterno prazer do devir – prazer que encerra em si também a *alegria do aniquilamento...* (CI, *Antigos* 5 / EH, *Nascimento da tragédia* 3)

No *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche recupera o tema do trágico e da mundividência trágica dos gregos já não de uma perspectiva metafísica, mas a partir da abordagem fisiológica que caracteriza os seus últimos escritos, é Dioniso ou o fenómeno do dionisíaco que assume a dianteira como expressão máxima da afirmação da vida no contraste com os exemplos de degeneração e *décadence* que Nietzsche identifica no cristianismo, mas também em figuras como Sócrates e Platão, ou em alemães seus contemporâneos, como Schopenhauer e Wagner (cf. CI, *Antigos*).³⁹ Dioniso passa então a simbolizar não apenas o estado de embriaguez, mas o próprio “antigo instinto helénico”, que Nietzsche identifica com um “excesso de força” e coragem (CI, *Antigos* 4), um “sentimento transbordante de vida e de força” que se expressa no “sim triunfal à vida para além da morte e da mudança” ou no referido “eterno prazer do devir” (CI, *Antigos* 5) – prazer este que se afirma mesmo no confronto com os “mais estranhos e duros problemas” (*ibid.*), incluindo a destruição, o sacrifício, o aniquilamento, e sobretudo a dor, pois “todo o devir e crescer, tudo o que garante o futuro *tem por condição* a dor” (CI, *Antigos* 4). Já na primeira secção havíamos visto como na sua obra tardia Nietzsche opõe Dioniso a Cristo e as formas de sentido correspondentes com base nas suas respectivas relações com a dor (cf. NL 1888, 14[89]). No contexto da arte esta valorização da dor é particularmente relevante, porque a dor que Dioniso afirma e “sacraliza” é também a dor da criação: “para que exista o prazer de criar, para que se afirme eternamente a vontade de viver, *deve* também eternamente existir a ‘dor da parturiente’... Tudo isto significa a palavra Dioniso” (CI, *Antigos* 4). Numa outra secção da mesma obra, Nietzsche associa a embriaguez dionisíaca, cujo traço fundamental é “o sentimento de intensificação da força e da plenitude” à própria actividade do artista que, sob o efeito desta embriaguez, “entrega-se às coisas, força-as a apossarem-se de

39 Sobre a “fisiopsicologia” (PBM 23) do Nietzsche tardio, veja-se Wotling (1995: 87-96) e Bilheran (2005: 35-37). Sobre a “fisiologia da arte”, cf. Wotling (1995: 155-182) e Guervós (2014). Sobre o dionisíaco, veja-se Reginster (2006: 242-250), Figal (2008), Constâncio (2013: 353-369).

nós, violenta-as”, processo a que Nietzsche dá o nome de “*idealização*” (CI, *Incursões* 8). Ao fazê-lo, o artista transfigura, embeleza, enriquece, aperfeiçoa a realidade: “O que se vê, o que se quer, vê-se dilatado, lapidar, forte, carregado de força. O homem neste estado muda as coisas até que elas espelhem o seu poder – até serem reflexos da sua perfeição. Este *ter de* transformar em perfeição é – arte” (CI, *Incursões* 9).

Este processo de idealização, transfiguração ou aperfeiçoamento da realidade é um elemento fundamental da relação entre arte e afirmação da vida no Nietzsche maduro e tardio. Depois do *Nascimento da Tragédia* e do abandono do aparato conceptual da metafísica schopenhaueriana, a arte perde a função de justificação ou legitimação metafísica da existência, mas mantém a sua capacidade transfiguradora do real, tornando-se, enquanto tal, a única coisa capaz de tornar “a existência ainda *suportável* para nós” (GC 107). Como Nietzsche refere em vários fragmentos póstumos, a realidade é dura, cruel, feia, dolorosa, problemática e sem sentido, sendo a acção transfiguradora da arte aquilo que nos permite encarar, suportar e afirmar essa mesma realidade: “A verdade é feia: nós temos a arte para que não pereçamos da verdade” (NL 1888, 16[40]), ou, de forma mais desenvolvida, “(...) existe apenas um *mundo*, e este é falso, cruel, contraditório, sedutor, desprovido de sentido... Um tal *mundo* é o *mundo* verdadeiro... Nós *precisamos da mentira* para vencer esta realidade, esta ‘verdade’, ou seja, para *viver...*” (NL 1887, 11[415]).⁴⁰ Num certo sentido, também a metafísica, a religião e a ciência satisfazem esta necessidade primordial de ilusões, mas a arte tem a vantagem de estar para além da moral e, portanto, não implicar uma negação da vida e tender antes a promover a sua afirmação. Isto não significa que a arte iluda os indivíduos quanto ao carácter “falso, cruel, (...) desprovido de sentido” da vida, ou sequer os aliene ou abstraia dessa realidade. Pelo contrário, a arte “manifesta também muita fealdade, dureza, confusão da vida” (CI, *Incursões* 24) e, ao fazê-lo, promove o confronto com o lado mais trágico da existência, ainda que comunique também – ou deva comunicar – “o estado *sem* temor perante o temível e o enigmático que (...) mostra” (CI, *Incursões* 24).⁴¹ A arte torna-se, por isso, aquilo que nos permite encarar a “verdade” feia e cruel

40 Cf. também BM 4: “a renúncia a juízos falsos seria uma renúncia à vida, uma negação da vida. Aceitar a não-verdade como uma condição da vida significa, sem dúvida, opor-se de forma perigosa aos sentimentos habituais acerca dos valores; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo coloca-se, por isso mesmo, simplesmente, para além do Bem e do Mal” e GC 107: “Se não tivéssemos acolhido as artes e inventado esta espécie de culto do não verdadeiro, então não conseguiríamos suportar a compreensão da inverdade geral e da falsidade que agora nos é dada pela ciência – a noção de que o delírio e o erro são condições da existência cognoscente e sensível.” Cf. Nehamas (1985: 42-73).

41 Como nota Constâncio (2013: 296), “O que o artista trágico comunica acerca de si próprio é o mesmo que a filosofia de Nietzsche põe aqui em conceitos: a mais doce forma de crueldade, uma forma de crueldade consigo mesmo, a crueldade do ser humano heróico que é capaz de se forçar a olhar de frente para as coisas da vida que são mais feias, duras, problemáticas, temíveis, que percebe que é suficientemente forte para se confrontar com essas coisas e que experimenta o entusiasmo da embriaguez (...) ao confrontar-se com elas, pois vive este confronto como um guerreiro vive a vitória sobre um inimigo poderoso”. Cf. também Schacht (2001) e Soll (1998).

da falta de sentido na existência, constituindo assim uma forma de idealização da existência que não pressupõe nenhum sentido transcendente que, no limite, acabaria por negar a própria vida. É neste sentido que, para o Nietzsche mais tardio, a arte se torna a verdadeira opositora do niilismo e, em particular, do ideal ascético. Como Nietzsche escreve numa das secções finais da *Genealogia da Moral*,

a arte, na qual a *mentira* se santifica e a *vontade de enganar* tem a boa consciência do seu lado, encontra-se face ao ideal ascético numa oposição muito mais radical do que a ciência: assim o percebeu o instinto de Platão, o maior inimigo da arte que a Europa até hoje produziu. Platão contra Homero..., é este o verdadeiro antagonismo, o antagonismo completo: de um lado o grande caluniador da vida, sempre voluntariosamente “para-além”, do outro a natureza áurea, o adorador incondicional da vida. (GM III 25)

Como vimos no quarto capítulo deste volume, a ciência não constitui, como se poderia esperar, uma verdadeira oposição ao ideal ascético, na medida em que os cientistas ou “homens do conhecimento” “ainda acreditam na verdade” e, portanto, mantêm a “fé num valor metafísico, num valor *em si da verdade*” (GM II 24). Esta “fé” não deixa incólume o mundo e a vida: à semelhança do que acontece com todas as outras expressões do ideal ascético, também “o homem da verdade, naquele sentido último e audacioso que é pressuposto pela fé na ciência *afirma* com essa sua fé *um outro mundo* para lá do mundo e da vida” e, ao fazê-lo, nega em simultâneo o seu contrário, “este mundo, o *nosso mundo*” (GM III 24). Uma verdadeira oposição ou contra-movimento ao ideal ascético teria que colocar o valor da própria verdade em questão e compreender o valor da não-verdade, i.e., da ilusão, da mentira, da aparência para a vida, papel que Nietzsche atribui, justamente, à arte. Em contraste directo com a valorização do ser e da verdade que caracteriza o ideal ascético, a arte, na qual “a *mentira* se santifica e a *vontade de enganar* tem a boa consciência do seu lado”, distingue-se pela sua “boa vontade para com a aparência” (GC 107) e, portanto, pela sua capacidade de fantasiar, falsificar, mascarar, alterar, transfigurar o real, brincando alegre e inocentemente com a realidade e encontrando nela outras capas, outras peles, outras superfícies, invisíveis para qualquer homem do conhecimento (cf. GC 299). À prisão à verdade que caracteriza os seguidores do ideal ascético e à “vontade de verdade” que constitui o resíduo último do niilismo da cultura ocidental, corresponderá, entre os artistas, não só a procura pela beleza, mas também uma absoluta adoração do irreal, a glorificação da aparência ou a divinização da ilusão, que, como vimos, Nietzsche reconduz a uma profunda necessidade vital: é justamente da sua “santificação” da mentira e da ilusão, e da sua capacidade de criar e transfigurar o real em representações belas que decorre o seu poder de glorificar a vida e, na formulação de Nietzsche, tornar “a existência ainda *suportável* para nós” (GC 107).

Ao rejeitar a “verdade” e aceitar a mentira como suprema ilusão, a arte apresenta-se, assim, como um importante instrumento ao serviço da existência, representando o triunfo da vida e do amor por ela: pela sua acção transfiguradora daquilo que a vida tem de mais sórdido, terrível e atroz, a arte torna a vida atraente, apetecível, desejável e, portanto, passível de ser amada e afirmada na sua totalidade. Como Nietzsche escreve num fragmento póstumo, “A arte e nada mais que a arte. Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida...” (NL 1887, 11[415]). Há, assim, um último sentido em que a arte se torna relevante para Nietzsche no contexto da afirmação da vida. Se no *Nascimento da Tragédia* Nietzsche se propusera a encarar a arte sob a óptica da vida (NT, Prefácio 2), na sua obra mais tardia podemos dizer que Nietzsche encara também a vida sob a óptica da arte. Quer isto dizer que a arte se torna relevante, não apenas enquanto parte ou momento da vida, mas enquanto *modelo* a partir do qual encarar, compreender, perceber, e configurar a própria vida, no contexto daquilo a que poderíamos chamar um “ideal estético” (cf. Ridley 2013). Na *Gaia Ciência*, Nietzsche sugere que devemos aprender com os artistas “que meios temos nós para fazer as coisas belas, atraentes, apetecíveis, quando o não são”, para dessa forma nos tornarmos “poetas da nossa vida” (GC 299). Trata-se, pois, de uma forma de *actividade* que se opõe à mera contemplação e que pressupõe uma aprendizagem, através da qual os indivíduos se tornam capazes de *fazer* ou *tornar* as coisas belas e, assim, descobrir – ou criar artisticamente – a beleza das suas próprias vidas e destinos individuais.⁴² Em contraste com o ideal ascético, um tal ideal permitiria, assim, encarar a própria vida como “fenómeno estético” (GC 107), do qual se seria simultaneamente criador e espectador, e no qual, a partir de um estado de embriaguez dionisíaca, toda a dor e sofrimento, ainda que não fossem negados, seriam vistos como parte integrante de um todo *belo* e, portanto, integralmente amados e afirmados. Na formulação de Hadot, um tal ideal permitir-nos-ia “participar, ainda que no sofrimento, na grande obra de arte do mundo” (Hadot 2019: 173). É justamente esta compreensão estética do mundo como obra de arte da qual fazemos parte e da qual somos simultaneamente criadores e espectadores que permite atribuir à vida e ao sofrimento um sentido imanente e, portanto, é esta transfiguração do olhar que se encontra no cerne da afirmação da vida nietzschiana. Nietzsche expressa-a de forma particularmente clara numa nota pessoal, que apresenta como resolução de novo ano. Sendo esta uma resolução com que Nietzsche esperaria vincular, não apenas a sua vontade, mas a de todos os seus leitores, é com ela que concluímos este capítulo:

42 Como qualquer forma de amor, o amor à vida é algo que requer treino, persistência e aprendizagem, até que somos “recompensados pela nossa boa vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa estranheza lentamente despe o seu véu e se revela com uma nova e indizível beleza: é a sua *gratidão* pela nossa hospitalidade” (GC 334). Sobre a afirmação da vida como treino e aprendizagem, no contexto daquilo a que os autores chamam uma “educação estética”, cf. o capítulo dedicado a Nietzsche em Ure / Sharpe (2021).

Eu quero aprender cada vez mais a ver como belo o que é inevitável nas coisas: assim serei um daqueles que tornam as coisas belas. *Amor fati*: que seja este de ora em diante o meu amor! Não quero fazer guerra contra o que é feio. Não quero acusar, nem sequer acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar os olhos! E, para tudo dizer numa só fórmula: eu não quero um dia ser outra coisa senão um daqueles seres que dizem sim à vida. (GC 276)

Referências bibliográficas

- Ahern, Daniel R. (1995): *Nietzsche as Cultural Physician*, The Pennsylvania University Press: University Park, Pennsylvania.
- Babich, B. (2012): “Nietzsche’s Zarathustra and Parodic Style: On Lucian’s *Hyperanthropos* and Nietzsche’s *Übermensch*”, *Diogenes* 58(4), pp. 58-74.
- Béland, Martine (2012): *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal.
- Bilheran, Ariane (2005): *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d’une Psychanalyse des Affects*, Paris: L’Harmattan.
- Chaves, Ernani (2007): “Nietzsche e os Destinos da ‘Arte de Curar’”, em D. O. Perez (ed.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*, São Paulo: Escuta, pp. 111-124.
- Cherlonneix, Laurent (2002a): *Nietzsche: Santé et Maladie, l’Art*, Paris: L’Harmattan.
- Cherlonneix, Laurent (2002b): *Philosophie Médicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature*, Paris: L’Harmattan.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa: Tinta-da-China.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Danto, Arthur (2005): *Nietzsche as Philosopher (Expanded Edition)*, New York: Columbia University Press.
- Danto, Arthur (1973): “The Eternal Recurrence” em R. Solomon, (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, pp. 316-321.
- D’Iorio, Paolo (2006): “O eterno retorno. Gênese e interpretação”, *Cadernos Nietzsche* 20, pp. 69-114.
- Elveton, R. O. (2004): “Nietzsche’s Stoicism: The Depths Are Inside”, em P. Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester: Camden House, pp. 192-203.
- Epicteto (2014): *Encheiridion de Epicteto*, trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Faustino, Marta (2014a): “Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur”, em C. Piazzesi et al. (eds.), *Lecture del Crepuscolo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*, ed. Pisa: ETS, pp. 83-98.
- Faustino, Marta (2014b): “Nietzsche e a Terapia da Cultura: A Cultura como Paciente”, *Sofia*, vol. III, n° 2, Dossiê Nietzsche, pp. 142-162.
- Faustino, Marta (2014c): “Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde”, *Estudos Nietzsche*, v. 5., n. 2, pp. 257-286.

- Faustino, Marta (2016a): “Nietzsche e as Terapias Helenistas: Estóicos e Epicuristas como Precusores do Cristianismo”, *Philosophos*, 21/2, Dossiê Nietzsche, pp. 161-196.
- Faustino, Marta (2016b): “Grande Saúde e Filosofia do Futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*”, *Estudos Nietzsche*, v. 7, n. 1, pp. 8-30.
- Faustino, Marta (2017): “Nietzsche’s Therapy of Therapy”, *Nietzsche-Studien*, 46, pp. 82-104.
- Figal, Günter, “Nietzsches Dionysos”, *Nietzsche-Studien*, 37, pp. 51-61.
- Freud, Sigmund (2012): *O Mal-Estar na Civilização*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Gaasterland, H. L. J. (2017): *Nietzsche’s rejection of stoicism. A reinterpretation of Amor fati*, Master thesis, University of Leiden.
- Gori, Pietro (2020): “Vontade do nada e vontade da verdade”, *Estudos Nietzsche*, 11/1, pp. 8-23.
- Guervós, Luis Enrique de Santiago (2014), “La fisiologia del arte como estrategia antimetafísica”, em C. Piazzesi *et al.* (ed.), *Lecture del Crepusculo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*, Pisa: ETS, pp. 145-158.
- Haase, M.-L. (1984): “Der Übermensch in *Also Sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlass 1882-1885*”, *Nietzsche-Studien* 13, pp. 228-244.
- Hadot, Pierre (2019): *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*, trad. Maria Etelvina Santos, Lisboa: Relógio D’Água.
- Hatab, Lawrence (2005): *Nietzsche’s Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York: Routledge.
- Huddleston, Andrew (2019): *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Hutter, Horst / Friedland, Eli (2013), eds.: *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*, London: Bloomsbury.
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche’s “Genealogy”*, Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher (2017): “On the Very Idea of ‘Justifying Suffering’”, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, No. 2, pp. 152-170.
- Kaufmann, Walter (1968): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York: Vintage.
- Klossowski, Pierre (1997): *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Letteri, Mark (1990): “The Theme of Health in Nietzsche’s Thought”, *Man and World*, 23, pp. 405-417.
- Long, Thomas (1990): “Nietzsche’s Philosophy of Medicine”, *Nietzsche-Studien*, 19, pp. 112-128.
- Löwith, Karl (1991): *Nietzsche: Philosophie de l’Éternel Retour du Même*, Hachette: Paris.

- Mollison, James A. (2018): “Nietzsche contra stoicism: naturalism and value, suffering and amor fati”, *Inquiry* 62(1), pp. 1-23.
- Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nehamas, Alexander (2001): “The Eternal Recurrence”, em J. Richardson/ B. Leiter (eds.), *Nietzsche*, New York: Oxford University Press, pp.118-138.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge Mass./London: Harvard University Press.
- Richardson, John (2011): “Nietzsche’s Psychology”, em H. Heit *et al.* (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin: De Gruyter, pp. 311-328.
- Richardson, John (2015): “Nietzsche’s Value Monism. Saying Yes to Everything”, em M. Dries/P. Kail (eds.), *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford: Oxford University Press, pp. 89-118.
- Ridley, Aaron (2013): “Nietzsche and the Arts of Life”, em J. Richardson/K. Gemes (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, pp. 415-431.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Schacht, Richard (2001): “Making Life Worth Living: Nietzsche on Art in *The Birth of Tragedy*”, em J. Richardson/ B. Leiter (eds.), *Nietzsche*, New York: Oxford University Press, pp. 186-209.
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1, Sämtliche Werke, vol. 2, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV I)
- Schopenhauer, Arthur (1972): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2, Sämtliche Werke, vol. 3, Wiesbaden: Brockhaus. (=WWV II)
- Schubert, Axel (2004): “Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise”, *Nietzscheforschung*, 11, pp. 255-277.
- Soll, Ivan (1998): “Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life Through Art”, em C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*, Oxford: Clarendon Press.
- Ure, Michael (2008): *Nietzsche’s Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*, New York: Lexington Books.
- Ure, Michael (2009): “Nietzsche’s free spirit trilogy and Stoic therapy”, *Journal of Nietzsche Studies*, 38, pp. 60-84.
- Ure, Michael (2018): “Nietzsche’s Ethics of Self-Cultivation and Eternity”, em M. Dennis/S. Werkhoven (eds.), *Ethics and Self-Cultivation. Historical and Contemporary Perspectives*, New York / London: Routledge, pp. 84-103.
- Ure, Michael / Sharpe, Matthew (2021): *Philosophy as a Way of Life. From Antiquity to Modernity*, London: Bloomsbury.
- Wotling, Patrick (1995): *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris: PUF.