

## Índice

Introdução	1
I. Da história como tónico	3
II. Do esquecimento original e da formulação da linguagem	18
III. Do esquecimento e da arte como forças <i>anti-históricas</i>	28
IV. Da perda do sublime	35
V. Do apolíneo e do dionisíaco	42
Conclusão	49
Referências	52
Anexo 1	55

## Introdução

No estudo que se apresenta, partimos da *Segunda Consideração Inactual* de Nietzsche, para reflectir acerca da relação entre a História e a Arte tal como são aí expostas. Nietzsche desenvolve uma crítica à *doença histórica*, que diz degenerar a cultura moderna, paralisando-a e estagnando a sua capacidade de acção. Neste contexto, opõe-se o sentido histórico à vida, sendo esta não-histórica. O esquecimento surge como força a-histórica, condição para o florescimento de todo o ser vivo.

Neste contexto, tentaremos compreender que os conceitos de sentido histórico e historicismo ou historiografia, ocupam lugares distintos no texto de Nietzsche. A história surge como necessária, tendo um sentido útil, que se prende com a acção e com a vida, ligada a uma ideia de serenidade e felicidade de certo modo ligados à experiência do instante.

A história é própria do ser vivo, e este tem necessidade dela para agir. O que deteriora a relação do homem com a história é a visão científica, adoptada pelos modernos, a compulsão para a análise, dissecação de tudo em factos, herança da perda do *instinto místico* tal como este surge n' *O Nascimento da Tragédia* na imagem do *demónio de Sócrates*.

Por conseguinte, a partir da *Segunda Inactual*, procuramos compreender de que modo se estabelece no pensamento de Nietzsche a relação entre científico e artístico, neste contexto aparentemente opostos. No entanto, a história mantém-se como força vivificante da acção. Assim, começamos por entender de que modo a história é visada por Nietzsche na *Segunda Inactual*, de acordo com os conceitos de *fatum*, liberdade e necessidade que se estabelecem desde cedo no pensamento do autor, e que nos parecem fulcrais na compreensão do texto, apontando para o desenvolvimento da ideia de “eterno retorno”. Será também importante compreender de que modo a história é retomada como principal forma de compreender o homem presente, no sentido da formulação do conceito de genealogia, que tem por base a crítica ao idealismo a partir de uma visão histórica do homem.

Torna-se igualmente importante localizar no pensamento de Nietzsche o modo como o esquecimento é abordado; se na *Segunda Inactual*, este surge como necessário à vida, estando ligado à obscuridade própria de todo o ser vivo, no desenvolvimento

do seu pensamento estará também ligado à formação da linguagem, tomando um importante papel no desenvolvimento do científico, a saber: esquecimento da metáfora inicial, a partir da qual toda a ciência é possível.

Ao ser determinada como super-histórica, a arte, a par com a religião, surge na *Segunda Inactual* como modo privilegiado de visar o passado no presente; é a arte que serve de exemplo para uma relação vivificante com o passado.

Um outro sintoma relativo à *doença histórica*, referido por Nietzsche, que nos remete para a reflexão acerca do artístico, prende-se com a perda da capacidade de “aceder ao incompreensível que o sublime constitui” (palavras da *Segunda Inactual*), estando este acesso imbricado com a perda da intensidade da experiência do presente. Importa, neste contexto, regressar ao *Nascimento da Tragédia* e procurar estabelecer de que modo ecoa o pensamento acerca da tragédia, como pode o dionisíaco estar implícito nesta ideia, agora em mutação, daquilo que é incompreensível, que faz parte do tecido da vida, ao qual o homem científico não está apto a aceder.

É no sentido em que se determina na leitura da *Segunda Inactual* uma relação íntima entre a vida como força não-histórica, em que o esquecimento e a arte tomam lugares decisivos naquilo que se constitui como vivificante, afirmativo do sentido vital para a acção, que importa retomar ao par apolíneo e dionisíaco, para destrinçar algumas das linhas de força que se compõem ao longo do texto de Nietzsche. Será à luz da leitura destes conceitos que poderemos compreender como a *doença histórica*, enquanto sintoma da perda do sentido trágico, como este é desenvolvido n’*O Nascimento da Tragédia*, vem ao encontro da interpretação de Nietzsche das forças cósmicas de Apolo e Dioniso, tornando-os instintos fisiológicos, próprios não apenas do artista, mas transpondo-os para a vida. Partindo do texto de Giorgio Colli acerca do nascimento da filosofia, reflectiremos acerca do modo como, não apenas o culto a Dioniso, mas também a Apolo, estão ligados ao delírio. A embriaguez, como surge no *Crepúsculo dos Ídolos* de Nietzsche (1888) é referida como comum também ao instinto apolíneo; aliás Nietzsche irá reflectir acerca da embriaguez como condição fisiológica para a arte. Neste sentido, através de Colli e retomando na obra de Nietzsche o lugar da *mania*, podemos aproximar-nos da ideia de que a sabedoria e a arte terão uma matriz comum na Hélade: o delírio apolíneo e a embriaguez (*Rausch*) dionisíaca.

## I. Da história como tónico

“O meu olhar é nítido como um girassol.  
Tenho o costume de andar pelas estradas  
Olhando para a direita e para a esquerda,  
E de vez em quando olhando para trás...”<sup>1</sup>

A relação com o passado, tal como é colocada por Nietzsche em *Da Desvantagem e Utilidade da História para a Vida*, determina-se desde logo por uma ambivalência daquilo que se tem como história; esta surge em primeiro lugar como relação de todos os seres humanos com o passado e, em segundo, como ciência da história, historiografia e historicismo. No último caso, Nietzsche toma a progressiva cientificidade da história moderna como sintoma de uma cultura fortemente cínica para consigo mesma, inautêntica e incapaz de construir a sua própria história, ou seja, incapaz de agir intempestivamente.

“Na medida em que está ao serviço da vida, a história está ao serviço de uma força não histórica; em razão desta subordinação, não poderá nem deverá jamais ser ciência pura, como as matemáticas, por exemplo.”<sup>2</sup>

Que se inclua num conjunto de textos intitulados como *inactuais*<sup>3</sup>, uma dissertação acerca da *Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, torna aguda a problemática da relação com o tempo.

Podemos antever que o que Nietzsche determina não se aproxima de uma perspectiva ontológica do instante, própria da animalidade, como único motor da serenidade (como pode parecer ao início do texto, em que um rebanho que pasta surge como que embrenhado numa atmosfera de serenidade e felicidade por poder esquecer, nela permanecendo, numa cadência de instantes, esquecendo a cada novo instante o

---

<sup>1</sup> F. Pessoa, *O Guardador de Rebanhos* (1911-1912), II

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976), trad. Lemos de Azevedo, §I, p.115

<sup>3</sup> *Unzeitgemässe Betrachtungen*, traduzido como *Considérations inactuelles* na edição crítica das obras completas de F. Nietzsche de M. Montinari e G. Colli, Edições Gallimard (1977) e em português como *Considerações Intempestivas* trad. de Lemos de Azevedo, Lisboa: Presença (1977), *Extemporâneas*, Lisboa: Presença/ Martins Fontes (1980) ou *Inactuais* (ex. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997). Utilizaremos sobretudo o termo *Inactuais*, dado o seu uso alargado entre os estudiosos de Nietzsche.

anterior<sup>4</sup>), mas de uma relação com o tempo que implica o esquecimento e a memória para que se possa agir; determinando-se no campo da acção uma relação necessária com o instante e a sua reverberação nos instantes seguintes.

Desde logo se estabelecem dois modos de compreender o esquecimento; por um lado o do animal em rebanho, que aparece aos olhos do homem como mais feliz e sereno por esquecer sempre. Esta serenidade e felicidade parecem ligadas à capacidade de experimentar o momento, como vive o animal, condição primeira para a vida e para a acção. Apesar de invejar o animal que esquece, querendo esquecer<sup>5</sup>, o homem não o quer do mesmo modo que o animal. É que, para o animal que pasta, não existe outra relação com o tempo senão a do instante presente e isso distancia-o do homem, que se orgulha da sua humanidade<sup>6</sup>. No entanto, ao olhar o rebanho que pasta, esse orgulho parece estar intrincado à rememoração, ao vibrar de cada instante que passa em todos os que lhe sucedem, sendo ao mesmo tempo sinal dessa humanidade, e inibição para o sentimento de plenitude que vê no animal. A problemática da história é-nos apresentada partindo de uma relação com o instante da animalidade; parece estar em causa o ecoar de cada instante num instante ulterior, diferentemente daquilo que se passa com o animal.

O homem quer e deseja esquecer-se, daí que esta *Segunda Inactual* aponte para o esquecimento como força positiva que liberta e, por conseguinte, não podemos deixar de pressentir que a história, enquanto memória de instantes passados, tome uma conotação negativa, impeditiva de aceder a uma certa serenidade. Diz-nos Colli:

“É evidente o ponto acentuado por Nietzsche: o prejuízo da história é muitíssimo mais decisivo, mais essencial, do que a sua utilidade. E a justificação teórica está no facto de a vida se opor intimamente ao saber histórico: a primeira floresce no esquecimento, numa imersão total no presente, enquanto que o segundo se funda na memória, na persistência da recordação.”<sup>7</sup>

Com o início da sua *Consideração*, Nietzsche deixa bastante clara a imposição da vida em relação à história, fundada na necessidade de esquecimento e na sua imprescindibilidade. O esquecimento é aqui visto como capacidade não-histórica.

---

<sup>4</sup> “«Porque é que não me falas da tua felicidade? Porque é que te limitas a olhar-me?». O animal gostaria de responder: «É que eu esqueço exactamente aquilo que queria dizer». Até mesmo esta resposta é afogada no esquecimento, e cala-se. F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas*, §I, p.105

<sup>5</sup> Cf. Nietzsche; *Considerações Intempestivas*; 1874/1976, §I, p. 105

<sup>6</sup> Ibidem

<sup>7</sup> G. Colli, *Escritos sobre Nietzsche* (1980), p. 12

No entanto, o que está em causa não parece ser a prescindibilidade da história, pelo contrário, o desenvolvimento do texto de Nietzsche trata de encontrar formas como esta serve a vida. É aquilo a que Nietzsche chama de *doença histórica* que prejudica a vida e aquilo de que padecem os modernos.

Nietzsche não nos aponta para uma deposição da história, mas procura mostrar o ponto em que, tornada ciência, esta toma conta da vida como “febre histórica devoradora.”<sup>8</sup> É crucial que esta *Consideração* aponte não apenas para o prejuízo da *doença histórica*, parecendo estar em causa a utilidade do conhecimento num sentido alargado, para a cultura moderna e para a vida.

“De facto, não é apenas o saber histórico a ser implicado por esta condenação: toda a ciência, a filosofia, talvez até a arte, se se pode dizer que a arte seja conhecimento, fundam-se sobre a memória do passado, diferenciam-se da imediatez da vida.”<sup>9</sup>

A História, na medida em que se determina como relação com o passado, surge como necessidade. Apenas na medida em que se torna ciência é esta prejudicial à vida.

Segundo Nuno Nabais, o tema da necessidade é crucial no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, estando profundamente implicado na formulação do “eterno retorno”, tal como este surge sobretudo em *Assim Falava Zaratustra*. Na *Segunda Inactual*, parece-nos que o problema da necessidade surge em dois parâmetros diferentes, ambos basilares para a compreensão do texto; por um lado, a relação com o passado é aí colocada como necessária, admitindo e explorando os laços do homem com o passado como próprios da vida. Por outro, a própria ideia de história que se explora, articulada com a de não-histórico ou a-histórico, determinam, se seguirmos o percurso que Nuno Nabais traça acerca do tema da necessidade desde os primeiros escritos de Nietzsche, a problemática de relação com o tempo segundo uma oposição entre necessidade e liberdade ou história e vontade livre<sup>10</sup>. Nesta senda, Nuno Nabais retoma a dois ensaios de 1862<sup>11</sup> em que o tema da necessidade é articulado segundo a expressão do *fatum*.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), Prefácio, p. 103

<sup>9</sup> G. Colli, *Escritos sobre Nietzsche* (1980), p. 13

<sup>10</sup> Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.125

<sup>11</sup> Nuno Nabais refere-se aos textos *Fatum e História* (*Fatum und Geschichte*) e *Liberdade da Vontade e Fatum* (*Willensfreiheit und Fatum*)

<sup>12</sup> Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.125

“Na indeterminação deste termo [o de *fatum*] Nietzsche pode condensar uma variedade maior de significações sem ter de enfrentar os problemas teóricos que o conceito de necessário implica.”<sup>13</sup>

Já nestes textos a relação entre a história e a acção individual é tomada em mãos, estando aí implicada na relação entre *fatum* e liberdade. Parece-nos que estes primeiros passos na determinação dos termos necessidade e liberdade envolvem desde logo algo que é retomado na *Segunda Inactual*.

Segundo Nuno Nabais, o texto de 1874 volta a debater a “dualidade metafísica entre essência intemporal e existência no tempo, na forma de uma contraposição entre a vida e a história”<sup>14</sup>, numa nova abordagem dos conceitos à luz da influência de Schopenhauer<sup>15</sup>; parece-nos ainda que o sentido como Nietzsche visa a vida na *Segunda Inactual*, vai ao encontro de uma perspectiva que assume aquilo que o autor descobre na cultura ática: uma profunda esperança e força vitais, o permanente dizer sim à vida em todas as suas perspectivas: o dionisíaco. Será essa a entretela em que a *doença histórica* poderá encontrar a sua cura, mais, poderá ser visada da perspectiva da *grande saúde*, como veremos adiante.

O problema da necessidade para Nietzsche surge como símbolo adequado para a realidade, de modo a adoptar a máxima de Espinosa de *amor fati* (*amor do que há de necessário em tudo o que acontece*)<sup>16</sup>;

“A minha fórmula de grandeza do homem é “*amor fati*”: não pretender ter nada diverso do que se tem, nada antes, nada depois, nada por toda a eternidade. A Necessidade não existe apenas para suportar-se – todo o idealismo é mentira em face da Necessidade – mas para que a amemos...”<sup>17</sup>

O que Nietzsche procura nesta *Segunda Inactual* prende-se não apenas com pensar o problema da história e a sua relação individual com o agir, mas, numa escala alargada, com este percurso acerca da necessidade, ou seja, de que modo se pode visar a história e a memória como vivificantes, estabelecendo-se uma mudança de

---

<sup>13</sup> N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.125

<sup>14</sup> N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.193

<sup>15</sup> Segundo Nuno Nabais, a leitura de *O Mundo como Vontade de Representação* em 1865 irá responder em grande medida às questões dos ensaios dedicados ao *fatum* de 1862, redefinindo-se o modo como Nietzsche pensa a necessidade e a liberdade. Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.132

<sup>16</sup> Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p. 122

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo, Porque sou tão sagaz*, §10

perspectiva que envolve o instante como parte do necessário, do que tem que ser em cada acção, não podendo ser diferente daquilo que é.

Assim, o modo como a relação humana com o passado é determinada, desenvolve-se a partir de uma condição de utilidade para todos os seres vivos, que Nietzsche baliza e procura esclarecer. A utilidade e a desvantagem da história para a vida estão implicadas num sentido de avaliação; Nietzsche parece propor-se nesta *Segunda Consideração* a determinar o “valor e o não valor” do sentido histórico<sup>18</sup>.

“A história é própria do ser vivo por três razões: porque é activo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e venerar, e porque sofre e tem necessidade de libertação. A esta tripla relação corresponde a tripla forma de história, na medida em que é possível distingui-las: história *monumental*, história *tradicionalista*<sup>19</sup>, história *crítica*”<sup>20</sup>

Nesta passagem, Nietzsche estabelece três modos de relação com o passado, expressos em três formas de história, cada uma delas correspondentes às necessidades existentes, ligadas à “actividade e ambição”, à “conservação e veneração” e à “libertação”.

Ao homem activo e ambicioso, interessa a história monumental, aquela que corresponde à “crença na coesão e continuidade da grandeza através de todos os tempos”<sup>21</sup>, aquela que imbuí o que age de uma convicção na possibilidade de continuidade para lá do limite do seu horizonte temporal. A acção, na medida em que implica ambição, faz-se mais forte e plástica, no sentido em que se pode quebrar o curso do tempo, fazer-se maior e eficaz; “(...) há sempre quem desperte, quem se sinta fortalecido e feliz ao contemplar a grandeza passada, como se a vida humana fosse uma coisa magnífica (...)”<sup>22</sup>.

“Crer que os grandes momentos da luta entre os indivíduos formam uma cadeia que prolonga através dos milénios a trave-mestra da história, crer que para mim um desses momentos altos já passados continua vivo e luminoso, é o fundamento da crença na humanidade, tal como ela se exprime através da exigência de uma história monumental.”<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. C. Denat, “Nietzsche, pensador da história?” in *Cadernos Nietzsche*, trad. V. Gosselin, São Paulo: GEN, nº24, 2008

<sup>19</sup> É também utilizada a expressão *história antiquária*

<sup>20</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §2, p. 117

<sup>21</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas*, (1874/1976), § 2 p.120

<sup>22</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas*, (1874/1976), § 2, p.119

<sup>23</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §2, p.118

Segundo Nuno Nabais, a história monumental apresenta-se como uma cadeia intemporal de acontecimentos paradigmáticos, que, uma vez tornados realidade, transmitem ao homem activo a confirmação da possibilidade<sup>24</sup>.

A crença na acção individual transporta consigo, então, uma tradução da ambição humana para lá do aqui e agora, que torna possível e estimula o fazer, como um sentimento de pertença à humanidade.

No entanto, a “visão de luz” que emana desses momentos históricos corre sempre o risco, segundo Nietzsche, de se tornar uma forma de idolatria, considerando grandes acções como colecções de “efeitos em si”, dos quais não importa a causa ou o contexto, apenas a finalidade. Perdendo-se a capacidade desses momentos históricos poderem ter qualquer tipo de efeito no agir actual, corre-se o risco de se tornarem pequenas ilhas de glória, irrepetíveis e santificadas, “exemplares dignos de imitação”<sup>25</sup>

Tendo prazer em conservar e venerar, o homem encontra riqueza na história tradicionalista. Neste sentido histórico há uma procura pela manutenção do que é considerado bom e útil, num sentimento de fidelização, de cuidado para com o que se deve conservar, não só para o agora, mas num sentido supra-geracional.

“O sentimento de profundo bem-estar que a árvore sente subir das raízes, o prazer de saber que não se é um ser puramente arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado de que se é herdeiro, flor e fruto (...)”<sup>26</sup>

Este sentido de manutenção e preservação implica um sentimento de pertença, do que é comum e deve ser constituído como património. A história antiquária responde a uma necessidade de estabelecer raízes, “penetrando no sentimento de espessura do tempo e dele extraindo um pressentimento de futuro (...)”<sup>27</sup>.

Tendo necessidade de libertação, o ser humano não venera o que não precisa, não mantém o que lhe é prejudicial, “submetendo-o ao inquérito das suas vantagens para a vida”<sup>28</sup>. Há uma relação com o passado em que se quebra com o que é habitual e instituído. O sentido histórico é aqui necessário por forma a romper com o que deixa

---

<sup>24</sup> Cf. N., Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.143

<sup>25</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas*, (1874/1976), § 2 p.121

<sup>26</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §3, p.127

<sup>27</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §3, p.126

<sup>28</sup> N. Nabais, *A Metafísica do Trágico*, p.144

de ser útil, actuando em certa medida contra a necessidade de veneração, para se julgar, em prole de um presente produtivo, aquilo que se fez no passado;

“Vê-se claramente até que ponto o homem, ao lado do modo monumental ou tradicionalista de considerar o passado, tem frequentemente necessidade de um terceiro modo, o modo crítico, e isso no interesse da vida.”<sup>29</sup>

Não se trata de um julgamento consoante um padrão estável de justiça<sup>30</sup>, mas antes de um resultado indexado à própria relação, em que a única finalidade é a manutenção da vida<sup>31</sup>.

O problema da história é então exposto como próprio daquele que age, melhor, daquele que vive. A acção é como um lance atlético em que a gestão do esforço passa por controlar os batimentos cardíacos, na mestria de quem inspira e expira no tempo certo.

“Para não perder a coragem e não sucumbir ao tédio, entre ociosos débeis e incorrigíveis ou entre companheiros só aparentemente activos, porque na realidade a sua acção não passa de agitação, o homem de acção lança um olhar para trás e interrompe, por momentos, o seu caminho, quanto mais não seja para tomar novo fôlego.”<sup>32</sup>

O diagnóstico da *doença histórica* e o problema da relação com a história desenvolve-se em torno da acção no presente, de que modo está implicado na vida,

---

<sup>29</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §3, p.129

<sup>30</sup> Acerca da “origem da justiça”, (*Humano demasiado Humano*, II, §92) Nietzsche explicita que esta tem sempre como fundamento uma ideia de “equidade” entre duas partes em conflito. Neste texto, a justiça surge ligada à ideia de uma “sagaz conservação de si próprio”, que se relaciona com a “necessidade de libertação” da história crítica. “A justiça é, portanto, retribuição e permuta, com a condição prévia de um poderio aproximadamente igual(...)”. Em relação à história, cada momento presente exerce sobre os acontecimentos históricos um sentido de justiça que se desenvolve em torno da “sua necessidade”. É na medida em que cada actualidade se apresenta em “poderio aproximadamente igual”, ou seja, em grau de poder sobre o fazer equivalente a um acontecimento passado que se pode exercer sobre ele uma crítica acerca da sua utilidade para o presente. O julgamento é feito sempre com relação à vida, não depreendendo uma “justiça eterna”, mas direitos sempre variáveis consoante as circunstâncias actuais. Propomos a interpretação de Blaise Benoit, no texto “A justiça como problema” (2010): “Tratar-se-ia de uma “justiça trágica”, no sentido da *Genealogia da moral*, III, §27, ao falar na “lei da vida”: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um acto de auto-supressão [Selbstaufhebung]: assim quer a lei da vida [Gesetz des Lebens], a lei da necessária “auto-superação” [Selbstüberwindung] que há na essência da vida [im Wesen des Lebens]” (KSA 5.408, GM/GM, III, § 27). Tratar-se-ia de uma “justiça dionisíaca” no sentido de que o dionisíaco consiste na aquiescência ao sacrifício de tipos supremos de vida (KSA 6.160, GD/CI, “O que devo aos antigos”, § 5). Nietzsche reabilita, então, a teodiceia (literalmente: a justiça divina) redefinida como justificação da vida sem eliminação do sofrimento (ao parágrafo 3 do Nascimento da tragédia).” in *Cadernos Nietzsche*, trad. De Vinicius de Andrade, São Paulo: GEN, nº 26, 2010

<sup>31</sup> “Todo o passado merece condenação porque, como acontece com todas as coisas humanas, nele se misturaram a força e a fraqueza do homem. Não é a justiça a julgar aqui, nem o perdão a pronunciar o veredicto; é a vida que decide e só ela (...)” Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §3, p.130

<sup>32</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §2, p.118

força não-histórica, o conhecimento histórico e como este lhe pode ser favorável e vivificante.

Nietzsche encontra no homem moderno, o *homem de cultura*, um desvio patológico na relação com a história. Esta deixa de estar ao serviço da vida, para a abafar e anular. Há uma espécie de vício de forma, em que a história, na sua aproximação à ciência e ao espírito objectivista que Nietzsche critica, se torna uma acumulação inútil de saber.

Não se trata de uma deposição do sentido histórico da vida, não; há que manter essa relação, sempre, sendo esta da maior importância para aquele que vive. É que o ser humano não surge desligado de toda a humanidade, não pode querer abarcá-la de uma só vez, mas também não pode existir sem os que agiram antes de si. Há uma dinâmica justa, segundo Nietzsche, que faz depender cada indivíduo de um balanço entre saber e esquecer, para agir.

“Qualquer homem e qualquer nação, segundo os seus fins, as suas forças e as suas necessidades, tem necessidade de um certo conhecimento do passado sob forma de uma história, que pode ser monumental, tradicionalista ou crítica. Todas as necessidades se orientam para a vida e estão submetidas ao domínio e à alta direcção da vida.”<sup>33</sup>

O que parece estar em causa passa-se no plano desta utilidade, que é motor na própria história, ou seja, cada forma de história aqui estabelecida por Nietzsche surge em resposta a uma necessidade humana. Não se trata de determinar uma melhor ou pior forma de história, mas sim de uma melhor resposta ao que a vida exige (agir com ambição, preservar e venerar, e libertar-se)<sup>34</sup>. O problema surge na substituição do valor da vida pelo do conhecimento, o que, no caso da *doença histórica*, implica a fundo a produtividade e a acção.

“O sentido histórico impõe, deste modo, aos seus servidores uma atitude passiva e retrospectiva, e é quase só quando há esquecimento momentâneo ou intermitência deste sentido histórico que o homem, presa da febre histórica, consegue agir; depois, passada a acção, procura dissecá-la, bloquear o seu efeito analisando-a, escalpelizando-a para dela fazer

---

<sup>33</sup> Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §4, p.133

<sup>34</sup> “Nenhuma das três formas de história é, portanto, recusada radicalmente por Nietzsche, do mesmo modo que nenhuma é absolutamente preferida às outras duas: pelo contrário, é necessário perceber que, ao denunciar os inconvenientes e, ao mesmo tempo, a possível utilidade da história – e de suas diversas formas – para a vida, Nietzsche apresenta, em certa medida, em negativo, a necessidade de um modo de questionamento histórico do qual seria possível dizer que, tendo utilizado as aquisições dos predecessores, não deixa de superá-los.” C., Denat, Nietzsche, pensador da história? in *Cadernos Nietzsche*, trad. V. Gosselin, São Paulo: GEN, nº24, 2008

história.”<sup>35</sup>

O homem histórico torna-se passivo, não que a ambição deixe de existir, mas a relação com a acção torna-se trôpega, ineficiente, já que imediatamente após agir se analisa, se disseca toda e qualquer acção, “esvaziando o acontecimento, tornando-o opaco e sem força”<sup>36</sup>.

De acordo com o que Nietzsche nos expõe, a acção do *homem histórico* só é possível numa momentânea suspensão do sentido histórico. No entanto, após agir, os idólatras do historicismo aplicam àquilo que será a própria acção o método científico da historiografia; o que, segundo Nietzsche leva ao bloqueio do seu efeito, numa compulsão por tornar passado aquilo que é actual. A vida, ela própria, torna-se objecto de estudo da historiografia, estabelecendo-se uma historicidade do agir.<sup>37</sup>

Esta atitude passiva e retrospectiva surge, na *Segunda Inactual*, não apenas como consequência do historicismo; este é sintoma de uma teologia camuflada, influência do “*memento mori*” medieval cristão<sup>38</sup>, na ciência e na cultura. A *doença histórica* não diz apenas respeito a uma afecção do historiador, a uma inversão de sentido no estudo da história. Na *Segunda Inactual*, esta doença indica um sentimento de perda de futuro, que atravessa a ciência, a cultura, a educação, trazendo um bafo de fim dos tempos, de que se alcançou o fim.

Como acumulação inútil, matéria inerte na sua função vital, o problema do conhecimento histórico estabelece-se nesse *dever* quase moral que o *homem-de-cultura* tem em conhecer. A *utilidade ou desvantagem da história para a vida* prende-se com a alteração da noção de utilidade; a história surge como algo que transcende a vida, alterando-se a sua condição de instrumento; o homem é “o animal que inventa o

---

<sup>35</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §8, p.174

<sup>36</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §5, p.144

<sup>37</sup> N., Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p.141

<sup>38</sup> “Neste sentido podemos dizer que vivemos ainda na Idade Média, que a história entre nós é uma teologia camuflada (...). O que outrora se dava à Igreja dá-se agora, mais parcimoniosamente à ciência (...). É possível que esta opinião desagrade, talvez não menos que a dedução que vê no *memento mori* medieval e no pessimismo que o cristianismo manifesta relativamente ao futuro da vida sobre a terra, a origem do abuso da história”. (F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §8, p.174)

conhecimento”<sup>39</sup>. O conhecimento do passado, na medida em que se tornou ciência, parte para a mesma devoção pela verdade, para um plano além da vida.

Para a acção, parece importar uma medida entre conhecimento e esquecimento, enquanto forças histórica e não-histórica. Há uma valoração de um estado primitivo, próximo do da criança ou do animal; aquele que pode esquecer, mesmo que por instantes, pode agir.

“Todo o acto requer esquecimento, da mesma forma que tudo o que é orgânico requer não só a luz, mas também a obscuridade.”<sup>40</sup>

Nietzsche refere o esquecimento como aquele estado em que a vida pode florescer, terreno fértil à produção e motor do próprio conhecimento. A doença histórica constitui-se como uma anulação dessa capacidade de esquecer, tornando impossível a experiência do presente, do actual. O esquecimento surge como uma conexão mais intensa entre o presente e o agir, ao passo que a consciência histórica arrasta o passado para o actual, constringendo o gesto e a acção.

Neste arrastamento do que é passado, numa manutenção cega do que é velho, não num sentido construtor, mas em que tudo se guarda e arquiva, a humanidade deixa de poder tomar conta do seu tempo presente, continuamente olhando para o passado como glória irrepitível e encaminhando-se para um fim.

O que Nietzsche diagnostica nesta *doença histórica* é a incapacidade de agir, sob tutela de uma força histórica em que já tudo se fez, em que a glória da humanidade já se concretizou e não se pode repetir. O facto histórico, como é visto pela historiografia, torna-se inválido para a acção, parece ser bloqueado o seu efeito sobre o homem do presente, anulando-se a sua resposta eficaz à vida actual. A época historiográfica, não podendo mais contribuir para a sua própria história (já que deixa de poder agir), “torna-se cínica em relação a si mesma, amadurecendo gradualmente uma prática de egoísmo prudente, que paralisa e destrói as forças vitais”<sup>41</sup>.

Aquilo que Nietzsche determina como “força vital” está fortemente ligado também ao sentido e poder do esquecimento; na tentativa de anular a capacidade de

---

<sup>39</sup> “Num certo canto remoto do universo cintilante vertido em incontáveis sistemas solares havia uma vez um astro onde animais inteligentes inventaram o conhecimento”. Nietzsche, F.; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), trad. de Helga Hoock; p. 213

<sup>40</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §1, p. 107

<sup>41</sup> F., Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §5, p.143.

esquecer, a época historiográfica arrasta-se para uma região demasiado iluminada, em que as zonas sombrias não podem existir, sempre regadas pelo conhecimento e objectividade. Ao fazê-lo, o homem histórico não age segundo as suas forças vitais, mas imitando, isto é, agindo sem o “instinto construtivo” próprio do “homem de acção”<sup>42</sup>.

A *doença histórica* resulta nessa incapacidade de agir senão por imitação: “o excesso da história atacou a faculdade plástica da vida, já não sabe ir ao passado buscar o seu alimento tonificante.”<sup>43</sup> Para aquele que age, o passado é então entendido como “tonificante”. Serve a vida num sentido salutar e vivificante. O homem histórico, porquanto perspectiva cientificamente sobre o passado, deixa de poder utilizar as suas propriedades tonificantes. A ciência histórica, enquanto inversão da relação de utilidade entre conhecimento e vida, vê apenas como objectivo o acúmulo de saber. Na ânsia por conhecer, a vida perde o valor que rege o próprio conhecimento.

“O saber histórico, quando reina sem freio e leva até ao fim as suas consequências, desenraíza o futuro, porque destrói as ilusões e priva as coisas presentes da atmosfera indispensável à vida.”<sup>44</sup>

É enquanto procura desenfreada pelo conhecimento que Nietzsche se refere aqui ao saber histórico num sentido destrutivo do presente. Nietzsche refere-se a um instinto histórico que deve estar dependente de um instinto construtivo<sup>45</sup>. De nada serve à vida um conhecimento histórico senão como força vivificante para a construção do presente. Ao desvendar todos os factos históricos perder-se-ia também um grau de ilusão, uma “piedosa ilusão indispensável a todos os seres vivos”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup>O homem de acção determina-se como aquele “pleno de força, necessariamente activo, para quem não existe separação entre felicidade e acção... Para eles, a actividade é parte necessária e integrante da felicidade.” F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral* (1887), trad. J. M. Justo, I, §10. Nietzsche adopta a ideia de Goethe acerca da acção, enquanto ligada necessariamente à felicidade, sendo esta fruto indiscernível daquele que age.

É também importante referir aquilo que Nietzsche explora em relação à “causa do agir”, sendo eliminada uma “determinação de objectivos”. Há uma distinção entre a causa do agir como potência acumulada, ou aquela que é direccionada para um objectivo. Segundo Nietzsche, aquilo que é impulso para acção não é o fim ou a vocação; estas são arbitrarias, o que torna uma acção importante, seja qual for o seu sentido, é esse acumular de potência para fazer. A acção na história não significa, assim, um fim em si mesma, mas “resultado de uma pressão de um prodigioso *quantum* de energia, para de qualquer modo ser usado”. F. Nietzsche; *A Gaia Ciência* (1882), V, §360

<sup>43</sup>Nietzsche, F.; *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §10, p.200

<sup>44</sup>Nietzsche; *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §7, p.163

<sup>45</sup> Cf. Ibidem

<sup>46</sup> Cf. Ibidem

Enquanto perda de uma perspectiva vital do passado, a devoção histórica encontra no estudo dos acontecimentos apenas factos a analisar. Perde-se da história a sua capacidade de afectar o presente, pondo em causa o futuro. O problema não está na relação do passado com o presente, mas na adopção de uma metodologia de dissecação, à qual o ser vivo não pode sobreviver, senão segundo uma existência dolorosa.<sup>47</sup>

É no sentido em que o actual se relaciona com o tempo passado e o futuro, que a história importa, repercutindo-se no presente. Segundo Nietzsche, o problema não está apenas na subversão do sentido de utilidade, mas, ao tornar-se ciência, na incompreensão do acontecimento histórico como força não-histórica. É que aquele que serve a vida não age em conformidade com o seu tempo; o herói da *Segunda Inactual* é “aquele que luta com o seu tempo; “(...) felizmente, a história guarda também a lembrança daqueles que foram grandes lutadores contra a história, isto é, contra a força cega do real (...)”<sup>48</sup>. É neste contexto de fractura na relação com o tempo que nos interessa colocar o problema da criação artística. Só ao libertar-se da constante “roldana do tempo”, que nos faz lembrar, num sentido paralisante, pode o artista agir.

Parece-nos fulcral pensar o acto artístico como aquele em que a relação com o tempo, como é pensada por Nietzsche na *Segunda Inactual*, concentra a problemática da utilidade da história para a vida. A vida, aqui, não é de certo aquela do animal que pasta no início do texto de Nietzsche; o homem age, não ruminava. Não se trata de ruminação quando falamos de história. Na relação com a vida, o artista, que “do seu sangue constrói a obra”, opera fora da história, porquanto, como vimos ao início, a vida é necessariamente não-histórica.

“De certo que temos necessidade da história, mas temos necessidade dela de uma maneira diferente da do ocioso requintado nos jardins do saber, mesmo que ele olhe altivamente para as nossas rudes e antipáticas necessidades.”<sup>49</sup>

Ao contrário do saber acessório, acumulado sem função, aquele que saiba assimilar o passado e torná-lo útil à vida deterá maior *força plástica*<sup>50</sup>, que se traduz

---

<sup>47</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas*; (1874/1976), §7, p.165

<sup>48</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas*; (1874/1976), §8, p.180

<sup>49</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976), Prefácio, p.101

<sup>50</sup> Segundo Deleuze, a força plástica surge por assimilação de Lamarck, como força verdadeiramente activa, inicialmente relacionada com a capacidade de adaptação dos seres vivos; uma força de

na acção, na transformação e reconstrução (num sentido interpretativo) do passado para o seu presente. O homem activo age segundo um propósito criador, a força plástica, que tem “efeitos regeneradores e curativos”, é nele super-abundante; através desta regeneração (podemos antever aqui uma ideia de saúde que se vai insinuando), o homem de acção pode também esquecer.

Não só a relação com a arte surge como uma moção do historiador a “tornar-se mais artista”, como um modo sempre plástico de ver a história, mas a própria “civilização” (*Kultur*), “cultura” (*Bildung*) e “estilo” (*Stil*)<sup>51</sup> são afectados profundamente por uma perda de sentido plástico<sup>52</sup>.

Não há, neste contexto, uma motivação maior para o prazer em detrimento do sofrimento; aliás, Nietzsche explora o sentido do histórico num desfazer de julgamentos presos à boa e à má acção. Este julgamento tem apenas valor quando serve a vida, portanto, deixa de ser bom ou mau para ser útil ou inútil. A “cultura cínica” resultante desta devoção histórica age em imitação, não pode fazer surgir nada de novo, perdendo o seu sentido criativo e plástico. O conhecimento abafa e faz ruir os corpos que sustentam os cérebros. O homem de cultura esqueceu o que é o seu corpo, numa atitude também “ascética” e “cínica” de não querer o presente em que se encontra. O conhecimento, a vontade de verdade, expressa na imposição de tornar tudo ciência, afasta-se das coisas da terra num sentido em que não importa mais o corpo, apenas o saber<sup>53</sup>. O apelo de Nietzsche é o de uma aproximação à Terra, único modo de valorizar a vida; “Pensando na juventude, grito: Terra, terra!”

---

metamorfose – a energia capaz de se transformar. “La puissance de transformation, le pouvoir dionysiaque, est la première définition de l’activité”. (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), p.48). Deleuze determina esta *força plástica* como fundamento para a distinção entre força activa e força reactiva, que Nietzsche caracteriza. Na *Segunda Inactual* a força plástica determina “a faculdade de um homem, de uma nação, de uma civilização de transformar e de assimilar o passado e o heterogéneo, de cicatrizar as suas feridas, de reparar as suas perdas, de reconstruir as formas destruídas”. (F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas*, (1874/1976) §1, p. 108)

<sup>51</sup> Segundo C. Gentile, no seu texto “Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos”. Os conceitos de estilo e de cultura na *Segunda Consideração Extemporânea* de F. Nietzsche, os termos são determinados por Nietzsche como intimamente relacionados, ocorrendo essa ligação no homem individual como no povo. in *Cadernos Nietzsche*, trad. De Vilmar Debona, São Paulo: GEN, n° 27, 2010

<sup>52</sup> Nietzsche critica fortemente sobretudo a cultura alemã sua contemporânea

<sup>53</sup> “Europeu loucamente orgulhoso do século XIX, tu deliras. Longe de completar a natureza, o teu saber mata a tua própria natureza. Compara a altura do teu saber com a humildade do teu poder. Sem dúvida, ao subires pelos raios de sol do teu conhecimento, elevas-te até ao céu, mas também desces para o caos. (...) A terra firme afunda-se debaixo de ti, no incerto. Já não tens escoras para a vida, além de algumas teias de aranha que qualquer novo progresso destrói.”(F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976),§ 9, p. 182)

Observamos uma modificação profunda da relação de Nietzsche com a História, ou sentido histórico, a partir de *Humano Demasiado Humano* (1878). Há uma tradição interpretativa que indica que Nietzsche aí inaugura uma nova fase da sua trajetória<sup>54</sup>. O próprio Nietzsche explicita esta mudança em *Ecce Homo* onde escreve: “*Humano, demasiado Humano* é o monumento de uma crise”<sup>55</sup>. Nesta obra, segundo Colli, “a antítese mais evidente entre o horizonte de *Humano* e o precedente diz respeito à ciência e à arte”<sup>56</sup>. No entanto, Colli faz-nos ver que a modificação não se faz de uma retractação, mas antes de uma ultrapassagem daquilo que n’*O Nascimento da Tragédia* e nas *Considerações Inactuais* se determinava em relação a estes termos.

A desconfiança metódica assume a direcção e a metafísica, a religião e arte são vistos de um modo diferente; não se consideram como expressões fundamentais da verdade e surgem como uma ilusão que se terá que destruir<sup>57</sup>. Esta mudança, diz-nos Fink, indicia sobretudo uma negação à determinação idealista do mundo, contra a “mania do transcendente”, prefigurando-se a apologia do homem e o tema da morte de Deus. No entanto, é consensual que o que Nietzsche admite como ciência aproxima-se mais de uma crítica, de um investigador crítico que procura desmascarar, através de um processo histórico, o carácter genealógico dos grandes ideais humanos. Não se trata, assim de assumir por completo uma ciência, no sentido como Nietzsche o critica na *Segunda Inactual*, mas de interpretar genealógicamente<sup>58</sup>. Esta mudança representa uma nova abordagem do sentido histórico que Nietzsche irá valorizar sobretudo no que diz respeito ao papel do filósofo: para pensar o homem actual, este tem que ser visto como fruto de um processo histórico<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Eugen Fink define *Humano, demasiado Humano* como o começo de uma segunda fase da obra de Nietzsche, juntamente com *Aurora* e *A Gaia Ciência*. (Cf. E. Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p.50)

<sup>55</sup> F., Nietzsche, *Ecce Homo. Como se chega a ser o que se é*, (1888), trad. J. Marinho, “*Humano, demasiado Humano*”, §1, p.85

<sup>56</sup> G. Colli, *Escritos Sobre Nietzsche* (1980) trad. M.F. Molder, p. 54

<sup>57</sup> Cf. E., Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p.52-53 – Fink admite este Segundo período como uma inversão do primeiro, referente à distinção entre fundo primordial e reino dos fenómenos, em que a Grécia, Schopenhauer e Wagner representam a trindade da compreensão essencial, assumindo-se a religião (no sentido grego), a metafísica e a arte como modos de aceder ao coração do mundo.

<sup>58</sup> O termo “genealogia” é aplicado por Nietzsche a partir de 1887 e, Segundo C. Denat, determina uma investigação que encara o presente como indissociável do passado, considerando o passado como nossa própria “herança” ou “hereditariedade”. Cf. “Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica” trad. V. Gosselin in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, n° 24, 2008

<sup>59</sup> Cf. E., Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p. 54

“Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem actual e, através de uma análise do mesmo, imaginam «o Homem» como uma *aeterna veritas*, como uma constante no meio de todos os turbilhões, como uma medida segura das coisas. (...) A falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...) Não querem aprender que o homem evoluiu (...)”<sup>60</sup>

Ainda que se modifique a perspectiva de Nietzsche sobre o problema da ciência, a relação entre o artístico e o científico, permanece paradigmática; segundo Colli, é declarada de forma enigmática<sup>61</sup>, Nietzsche não admite uma separação entre arte e ciência, mas analisa-as genealogicamente – “O homem científico é o ulterior desenvolvimento do homem artístico.”<sup>62</sup> Também paradigmática será a determinação do “sentido histórico”<sup>63</sup>; na *Segunda Inactual*, a crítica dirigida à “cultura histórica” faz-se sobretudo à cientificação da história, questionando a sobrevalorização da ciência e o seu alastramento a todos os campos da vida. É no modo como a ciência torna objectivo o estudo da história, eliminando a perspectiva de tudo o que é mutável, que se esta se torna prejudicial à vida.

No entanto, o sentido histórico, como perspectiva que admite a mudança e a transformação do homem e dos valores ao longo do tempo, torna-se necessário ao filósofo<sup>64</sup> e permanece como uma “singular virtude e doença”;

“Quando com os olhos de uma longínqua idade avisto esta, não consigo encontrar no homem do presente nada mais digno de nota do que a sua singular virtude e doença, a que chamam «o sentido histórico» (...) quem sabe sentir no todo a história da humanidade como a sua própria história, sente uma monstruosa generalização, todo aquele tormento do doente que pensa na saúde, do velho que pensa no sonho da juventude, do amante a quem privaram a amada, do mártir a quem o ideal desfalece (...); mas carregar esta monstruosa soma de tormentos de toda a espécie, ser capaz de carregá-la (...) tomar tudo isto sobre a sua alma, o mais antigo, o mais novo (...): isto devia produzir uma felicidade tal como o homem não conheceu até agora (...)”<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> F., Nietzsche, *Humano, demasiado Humano* (1878), trad. P.O. Castro, I, §2

<sup>61</sup> Cf. G. Colli, *Escritos Sobre Nietzsche* (1980), p. 54

<sup>62</sup> F., Nietzsche, *Humano, demasiado Humano* (1878), §222, p.204 – *apud* Giorgio Colli, na obra supracitada.

<sup>63</sup> Céline Denat, no texto “Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica”, distingue entre o “conhecimento” ou “ciência” da história como surge na *Segunda Inactual*, de “sentido” ou “sensibilidade histórica” (*Empfinden*) como devendo ser entendidos como “termos que pertencem, ao mesmo tempo, ao vocabulário psicológico e fisiológico, além de designarem não um saber específico, mas antes um modo de pensamento (...)”. trad. V. Gosselin, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº 24, 2008

<sup>64</sup> “Mas tudo evoluiu; não há realidades eternas: tal como não há verdades absolutas. Por conseguinte, o filosofar histórico é necessário, a partir de agora, e, com ele, a virtude da modéstia.” F., Nietzsche, *Humano, demasiado Humano*, I, §2

<sup>65</sup> F., Nietzsche; *A Gaia Ciência* (1882), trad. M. Carvalho, M. Almeida e M. Casquinho, IV §337

## II - Do esquecimento original e da formulação da linguagem

No *Segundo Ensaio de Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche propõe o esquecimento novamente como força produtiva, desta vez em oposição à memória.

“O animal que pode fazer promessas” surge para Nietzsche como o maior problema do homem. O modo como se relacionam a memória e o esquecimento neste texto implica desde logo uma transição da esfera da história enquanto ciência, afastando-nos um pouco da *Segunda Inactual*, mas aproximando-nos da esfera da acção e do impulso criativo que aí já está presente na relação com o esquecimento.

Importa compreender que Nietzsche se refere, em *Para a Genealogia da Moral*, à memória, à capacidade de prometer, de prolongar no tempo deliberadamente uma “impressão passada”. A promessa fica como “memória da vontade”. A memória e o esquecimento surgem como forças activas opostas. O esquecimento é determinado como força inibidora, agindo em sentido inverso à memória, que estabelece uma permanência da vontade (“trata-se de algo activo, de um não-querer-ver-se-livre, é um querer e continuar a querer aquilo que em dado momento se quis, é uma autêntica *memória da vontade*”<sup>66</sup>).

Nietzsche determina o esquecimento como força activa e positiva, que desempenha um papel fulcral no organismo humano; “(...) uma espécie de guardião ou de conservadora da ordem psíquica, da tranquilidade e das boas maneiras.”<sup>67</sup>

Esta necessidade orgânica de uma espécie de repouso (“conseguir um pouco de silêncio”<sup>68</sup>) é aqui um modo de operar que “possibilita o lugar para o novo”. Esta possibilidade fecunda do esquecimento reforça a ideia de que o historicismo, enquanto ciência, e como tal, repudia o esquecimento, não pode ser terreno fértil para a acção, pelo menos no sentido da sua autenticidade, virando-se para uma natureza de imitação, sem força construtora.

---

<sup>66</sup> F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §1

<sup>67</sup> Ibidem

<sup>68</sup> O silêncio de que Nietzsche fala remete-nos para uma permanente luta interior em que os vários impulsos do organismo estão em constante luta. O esquecimento terá como função permitir aos órgãos superiores, “um pouco de silêncio”. O organismo surge como sistema oligárquico, estando o esquecimento ligado à hierarquia entre os órgãos superiores e inferiores.

A capacidade activa inerente ao esquecimento prende-se com um sentido de assimilação<sup>69</sup>. É nesta propriedade do esquecimento, enquanto actividade do organismo que se expressa como aparente inactividade, que podemos focar o cerne da sua importância para a prática criativa. É que aí, no campo da produção artística, há um processo invisível levado a cabo por quem produz a obra. É esse sentido de assimilação, que é também transformação, que importa relevar na relação com o tempo. A inibição de um processo de esquecimento, enquanto período de assimilação, torna-se eminentemente prejudicial à prática (não só artística).

É então no esquecimento, enquanto força que possibilita o novo (tendo em conta que o lugar do novo se traduz no universo nietzschiano como inerente ao processo orgânico) que se coloca o problema da criação artística.

Regressando ao tema da história no contexto da *Segunda Inactual*, podemos aprofundar o sentido atribuído por Nietzsche à memória, modo como inaugura o tema da utilidade e desvantagem da história para vida, tendendo para uma caracterização do esquecimento e do obscuro como fontes de vida, parte integrante do mecanismo humano. É no sentido em que Nietzsche determina estas duas forças como activas (a memória e o esquecimento) que nos importa pensar a relação com o passado e daí a circunscrição da história. Como anteriormente referido, não importa aqui definir qual o melhor ou pior comportamento histórico a adoptar, nem sequer a defesa de uma vida sem história, mas sim compreender de que modo Nietzsche determina o esquecimento e a memória, enquanto relação com o passado, colocando essa questão na esfera da criação artística e da relação com a obra de arte.

---

<sup>69</sup> “Tudo o que experimentamos, vivemos e absorvemos encontra-se durante a respectiva «digestão» (...), a que se chama de facto «assimilação»”. (Nietzsche, F.; *Para a Genealogia da Moral*, II, §1). É importante referir que este termo, entre outros adoptados por Nietzsche na estruturação do organismo, é ele próprio uma apropriação dos estudos naturais, neste caso explicitamente referente ao sistema digestivo colocado na esfera do conhecimento, tomando o organismo humano e o seu funcionamento enquanto hierarquia de órgãos organizados segundo as suas forças e em permanente mutação. O termo “assimilação” surge em destaque em Wilhelm Roux, fisiólogo e anatomista alemão. As referências à sua obra estão presentes em escritos póstumos de 1881 e 1883. Este autor terá tido grande influência na formulação filosófica da vontade de potência, sobretudo pela sua teoria acerca da evolução do mundo orgânico que se funda numa auto-regulação e auto-diferenciação interna guiada pelo processo de adaptação funcional. (Cf. C. Piazzesi, *Nietzsche: Fisiologia dell’Arte e Décadence* (2003), p.153)  
M. C. Ferraz, no texto “Nietzsche, esquecimento como actividade”(1998) refere o processo através do qual Nietzsche aproxima o termo assimilação física da assimilação psíquica – por sugestão da autora *Einverleibung* para *Einverseelung*. Podemos também referir uma tendência adualista da concepção do estado de consciente e inconsciente, como pontos de um mesmo processo. (in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº7, 1999)

É neste contexto que o Segundo Ensaio de *Para a Genealogia da Moral* nos parece pertinente, já que, neste contexto, a memória e o esquecimento se caracterizam junto da vontade, de um querer *querer*, que, para Nietzsche, acusa uma dificuldade de relação com o instante presente. No caso da promessa, a acção é protelada, imbricando no processo da acção uma nova complexidade de factos, que seriam aqueles que estão ainda por vir, que não se podem prever, já que a acção é apontada para o futuro. O animal que promete “precisa de ter aprendido a separar os acontecimentos necessários dos acontecimentos casuais, a pensar em termos de causalidade, a antecipar e a tornar presente aquilo que é distante (...)”<sup>70</sup>

A promessa, como adiamento da acção, mas permanência da *vontade de vontade*, implica um processo de relação com o tempo que se torna simultaneamente passado e futuro; ou seja, na formulação da promessa o homem toma como possibilidade a concretização no futuro (que não conhece, apenas prevê), tomando o presente já como uma forma de tempo passado, dando-se uma confluência no presente de uma noção de tempo que se torna devir. O homem torna-se “representação de si mesmo”, para poder “responder por si e pelos seus actos enquanto futuro”<sup>71</sup>. No desenvolvimento desta concepção da promessa, Nietzsche encontra o sentido da responsabilidade, como modo de comprometimento do homem, tornando-se regular e previsível.<sup>72</sup>

O esquecimento, como Nietzsche o determina no contexto do Segundo Ensaio de *Para a Genealogia da Moral*, é bem próximo daquele expresso na *Segunda Inactual*, no sentido em que é “forma de saúde e vigor”.

Ainda em ligação com a *Segunda Inactual*, o esquecimento surge como âncora do tempo presente. O problema que é posto à historiografia, que mostra uma incapacidade de experimentar o presente, intensificando o passado por bloqueio ao

---

<sup>70</sup> F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §1

<sup>71</sup> Ibidem

<sup>72</sup> A responsabilidade surge, no Segundo Ensaio de *Para a Genealogia da Moral*, como grande justificação e sentido da “moralidade da moral”, reportando-nos o próprio Nietzsche para *Aurora* (“O enorme trabalho daquilo a que chamei a «moralidade da moral» (cf. *Aurora*, págs. 7, 13 e 16), ou seja, o trabalho do homem sobre si próprio durante o mais extenso período da vida do género humano (...)”) onde desenvolve este termo. Trata-se de, de acordo com o que é explicitado pela capacidade de prometer, de tornar previsível o homem, através da responsabilidade.

A relação entre responsabilidade e memória é desenvolvida por Nietzsche como um processo dos mais brutais da humanidade que determina como *mnemoténica* – o modo de tornar permanente a memória – “Para que uma coisa permaneça, aplica-se com ferro em brasa! Só fica na memória o que não pára de doer.” (F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §3)

actual, surge de novo como negação do esquecimento enquanto cláusula essencial à “felicidade, à serenidade, esperança e orgulho”. A reverência pelo passado impossibilita tanto a experiência do presente, como torna o organismo atrofiado, incapaz.

O problema do esquecimento e da memória, torna-se afim da problemática da história, como surge na *Segunda Inactual*, na medida em que a vida, em *Para a Genealogia da Moral*, é primeiramente virada para o instante, ligada ao esquecimento<sup>73</sup>, sendo a memória uma impressão que determina uma relação entre o passado, o presente e o futuro, estando aliada à *impressão da dor*; “É aliás bem possível que não tenha havido na pré-história do homem nada de tão terrível, de tão assustador, como foi o desenvolvimento da sua *mnemotécnica*”<sup>74</sup>. A capacidade de memorizar, parece contrapor-se a um estado natural do homem, virado para o instante (o que nos remete de certo modo para o começo da *Segunda Inactual*, para o olhar de inveja de que o homem dirige ao rebanho que pasta e que não pode experimentar o tempo senão como instante), sendo a capacidade de memorizar associada à dor e à impressão de terror<sup>75</sup>.

É no sentido da acção, como intrinsecamente ligada à felicidade, que se coloca a prática artística como lugar de encontro de um fazer que não se pode impedir – a obra de arte como ponto de abertura à actividade. A capacidade criativa é aqui colocada como própria do “homem de acção, pleno de força (...) Para eles [homens de acção], a actividade é parte necessária e integrante da felicidade”<sup>76</sup>.

Esta função do esquecimento para a constituição e funcionamento do organismo (entenda-se aqui organismo como multiplicidade de pulsões e órgãos<sup>77</sup>)

---

<sup>73</sup> “Como é que, num entendimento embotado e obtuso, virado para o instante, num ser que é todo ele corpo e esquecimento, se consegue imprimir qualquer coisa que possa permanecer presente?” F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §3

<sup>74</sup> F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §3

<sup>75</sup> Este “peso” do passado está ligado ao estudo genealógico da moral. “Em certo sentido, todo o tipo de ascetismo radica aqui: escolhem-se duas ou três ideias para serem inculcadas de modo indissolúvel, omnipresente, inesquecível, como coisa “fixa” (...)” F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, II, §3

<sup>76</sup> F., Nietzsche; *Para a Genealogia da Moral*, I, §10

<sup>77</sup> Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche debate-se com a distinção entre corpo e alma, referindo-se a esta última como sendo “apenas uma palavra para algo no corpo”. “O homem é todo corpo e nada além disso”, seguimos neste sentido o texto de Scarlett Marton, “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”, em que se explicita através da leitura de “Dos desprezadores do corpo”, a procura de Nietzsche em determinar a impossibilidade de distinção entre corpo e alma, mas que o “corpo é múltiplo”; “um aglomerado de órgãos, tecidos e células (...) Numa palavra, é um complexo de impulsos em luta permanente.” Cf. S. Marton, “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca” (2007), in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº 25, 2009

está próxima da ideia das “metáforas esquecidas” à qual Nietzsche se refere no processo de formação da linguagem<sup>78</sup>. Aqui a força do esquecimento, que age como tampão aos órgãos regentes do organismo, permite a estabilização do processo metafórico, que é base da formulação de conceitos.

O fundamental, para a nossa compreensão do modo como Nietzsche determina o sentido de verdade, é que a formação da linguagem parte de um primeiro impulso criativo, que não tem necessariamente que ver com o impulso para a verdade<sup>79</sup>. Esta torna-se resultado da estabilização dos conceitos, que tem em vista a conservação do indivíduo na relação com os outros.

Neste contexto, regressando ao problema da história, acercamo-nos de novo da ideia de que a relação com o passado, no sentido historiográfico, porquanto depende e obriga à estabilização e manutenção do momento histórico, inibe a compreensão de uma força criativa que parece coincidir com a mesma força que serve de base para formação da linguagem e da acção. Se nos colocarmos na esfera da arte, podemos antever, nessa visão petrificada do passado, um empobrecimento na relação com a obra, num sentido de a tornar plana, como um documento, objecto inerte, em última instância, mero facto informativo.

É como “estabilização da mentira” que a linguagem é neste contexto fundamentada. Há um grau de esquecimento, ao qual Nietzsche se refere, que permite a exclusão de elementos diferenciadores em cada objecto para que se possam criar conceitos. Assim, a constituição da linguagem parte de um “deixar cair as diferenças” para que se crie um sistema coerente que permita a comunicação. Isto implica uma impossibilidade de se poder registar e produzir a “experiência originária única e totalmente individualizada”. No próprio cerne da linguagem admite-se um grau de erro, “esquecendo as metáforas intuitivas originais enquanto metáforas e tomando-as pelas próprias coisas”<sup>80</sup>.

No modo como Nietzsche o apresenta em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, o intelecto expressa-se como força presente na dissimulação, isto

---

<sup>78</sup> Referimo-nos ao texto de 1873, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*

<sup>79</sup> “Acontece que agora é fixado aquilo que doravante deve ser a “verdade”, ou seja, é inventada uma designação das coisas tão válida como vinculativa e a legislação da linguagem produz também as primeiras leis da verdade (...)” (Nietzsche, F., .; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.217)

<sup>80</sup> F., Nietzsche; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.224

é, aqui o intelecto, enquanto motivação que procura a verdade, num esforço contínuo por explicar e dar ordem às coisas, não se afasta de uma forma de auto-ilusão; parte de um instinto natural do homem em afastar-se das suas “dobras intestinais”. Aqui estabelece-se o intelecto, promotor do prazer e apreciador do conhecimento, como ferramenta que afasta o olhar do homem do valor da existência. A ilusão e a dissimulação são colocados como ponto de partida para a constituição da busca pelo conhecimento. A “vontade de verdade”<sup>81</sup> que caracteriza a actividade científica, e aquilo de que padecem os modernos, não passa de um edifício construído sobre a ilusão, sobre esse impulso para o mesmo “esquecimento originário”, sendo essa a sua maior fragilidade, como diz Sarah Kofman:

”Que a ciência deva dissimular a sua natureza metafórica é sintomático da sua fragilidade, que não se pode reconhecer a sua perspectiva enquanto perspectiva, sob pena de perecer.”<sup>82</sup>

Deparamo-nos com a ideia de aproximação entre arte e ciência, em que os impulsos que lhes dão mote são os mesmos: a dissimulação, a ilusão, a possibilidade de enfrentar os dias. Tanto a arte como o conhecimento científico partem de um grau de afastamento, de um modo de esquecimento. No entanto, a ciência, na medida em que se tenta defender de tudo o que vive da “mentira, do mito, da arte, de tudo o que proclama abertamente o seu culto da aparência, da superfície e da ficção”, foge da perspectiva que se assume como tal, e que considera que a realidade, que lhe surge de acordo com verdades científicas, não passam elas mesmas de interpretações, também elas, enquanto assentes no impulso para a metáfora, são somente ficções.<sup>83</sup>

A verdade surge, então, como “exército móvel de metáforas, metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas”.<sup>84</sup> Por conseguinte, o processo que estabelece a verdade para o homem toma como ponto de partida um acto imaginativo, o exercício metafórico. O esquecimento, neste contexto, possibilita o funcionamento da

---

<sup>81</sup> Em *Para Além do Bem e do Mal* (1885), Nietzsche explicita que a vontade de verdade não passa de um refinamento da vontade de ilusão; Nietzsche coloca a questão fundamental, não só em relação à vontade de verdade, mas como desenvolvimento do seu pensamento: “Como poderá uma coisa resultar do seu contrario? Por exemplo, a verdade resultar do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de enganar? (...) Em primeiro lugar deve pôr-se em dúvida se há, em geral, oposições (...)” (F., Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma filosofia do futuro)* (1885), trad. C. Morujão, I, §2)

<sup>82</sup> S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – revue de théorie et d’analyse littéraires*, n° 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 83

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>84</sup> F., Nietzsche; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.221

linguagem como ferramenta “estável, reguladora e imperativa”, assinalando o princípio que mantém fixo o conceito de verdade científica. O conhecimento científico, ergue um edifício de metáforas sobre “metáforas esquecidas”, tomando-as como realidade<sup>85</sup>.

“(…) é a linguagem que trabalha originariamente na construção dos conceitos, só mais tarde a ciência. Tal como a abelha trabalha simultaneamente na construção dos favos e os enche de mel, assim a ciência trabalha incessantemente nesse grande columbário dos conceitos, na necrópole das intuições, constrói cada vez novos e mais elevados andares (...) esforça-se acima de tudo por encher esta armação elevada até ao infinito e por arrumar dentro dela a totalidade do mundo empírico, isto é, o mundo antropomórfico.”<sup>86</sup>

É importante nesta leitura realçar que a ciência se distancia das intuições – os conceitos estão desligados das intuições (tratando-se de uma necrópole de intuições) – os andares por ela construídos, distanciam-se verticalmente do impulso metafórico inicial, ele mesmo, enquanto instinto, intuitivo.

Nietzsche, através da referência ao trabalho da abelha, como parte de um processo natural de adaptação e construção, sublinha a ligação entre o instinto natural (animal) e o científico<sup>87</sup>, desmantelando uma oposição originária entre o especulativo e o prático, e o instinto<sup>88</sup>. Desta leitura, Sarah Kofman em *Nietzsche et la Métaphore* (1971), realça que “a ciência constrói uma arquitectura formal, vazia e nela introduz a totalidade do mundo”<sup>89</sup>, reduzindo-o à sua dimensão. Neste sentido, tal como a colmeia é construção que visa a sobrevivência, a ciência é ela mesma “mitologia (enquanto mundo de ficções)”<sup>90</sup>, que tem por base o mesmo instinto criativo, construtor e ilusório.

Da ideia de que a linguagem se faz de um processo de afastamento da realidade, num sentido em que se cria uma metáfora como grau de simplificação –

---

<sup>85</sup> “A ciência não pode jamais explicar o mundo, pode apenas descrever a partir de esquemas metafóricos, humanos, demasiado humanos.” S. Ksofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, nº 5 “Rhétorique et philosophie”, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 80

<sup>86</sup> F., Nietzsche; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p. 228

<sup>87</sup> Kofman salienta o uso recorrente que Nietzsche faz de metáforas relacionadas com a arquitectura; podendo esta ser interpretada à luz da genealogia. Neste sentido, a arquitectura pode traduzir a hierarquia de forças e instintos que estão na base da sua construção. (Cf. S.Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, nº 5 “Rhétorique et philosophie”, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 81)

<sup>88</sup> Cf. S.Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, nº 5 “Rhétorique et philosophie”, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 82

<sup>89</sup> Ibidem

<sup>90</sup> Ibidem

tradução da imagem em conceito, implica-se uma relação de não causalidade entre nomeador e nomeado, abolindo-se a relação entre sujeito e objecto como adequada expressão do segundo no primeiro. A relação intrínseca ao processo da linguagem faz-se de uma tradução, tentativa de assimilação, transportada para um código intermediário; aproximamo-nos de um impulso de cariz estético;

“Em geral, porém, parece-me que a percepção correcta significaria: a expressão adequada de um objecto no sujeito – um absurdo cheio de contradições; porquanto entre duas esferas absolutamente distintas, como entre sujeito e objecto, não existe nenhuma causalidade, nenhuma correcção, nenhuma expressão, mas quando muito uma relação estética, ou seja, uma transposição aproximada, uma tradução que segue o original de forma balbuciante para uma língua totalmente desconhecida (...)”<sup>91</sup>

Toda a relação do homem com a realidade traduz-se, nesta passagem, numa relação estética. O processo de conhecimento humano não pode, a partir daqui, ser determinado como desligado de uma tradução, de uma transposição para algo humano, apenas humano. A ciência é tradução, metonímia, e trata apenas de tudo o que é antropomórfico, “tal como para a planta, todo o universo é planta”<sup>92</sup>. Neste âmbito, a ciência mesma pode ser entendida como relação estética com o real, colocando-se a questão latente de que o conhecimento científico e a arte, enquanto nados de um mesmo instinto e de uma mesma nascente, não se podem determinar simplesmente como pólos antitéticos da actividade humana.

“O conceito, produto da actividade metafórica, desempenha um papel fundamental no seu esquecimento, no sentido em que oculta o carácter metafórico do processo de generalização essencial: o conceito torna-se a garantia da “mentira” metafórica, assegurando a sua estabilidade, ao mesmo tempo que mantém esquecida a génese processual (...)”<sup>93</sup>

Segundo Kofman, o problema da metáfora como é abordado por Nietzsche n’*O Nascimento da Tragédia*, inverte a relação de subordinação entre conceito e metáfora<sup>94</sup>, estando o conceito reportado à metáfora<sup>95</sup>. Neste contexto, o esquecimento da metáfora surge como base da actividade metafórica enquanto “força

---

<sup>91</sup> F., Nietzsche, *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p. 225

<sup>92</sup> F., Nietzsche, *Livre du Philosophe*, §102 apud S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, n° 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 83

<sup>93</sup> S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – revue de théorie et d’analyse littéraires*, n° 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 80

<sup>94</sup> De acordo com a autora, esta ruptura faz-se com a metafísica herdada de Aristóteles, em que o conceito é pensado como não-metafórico. Cf. S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique – Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, n° 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 77

<sup>95</sup> Ibidem

artística que cria ficções, actividade instintiva”. O conceito actua juntamente com o esquecimento originário (*l’oubli originaire*) como força na qual radica a metáfora, tornando-a invisível, ou “esquecida”.

A ciência nasce desta mesma matriz, apoiando-se nos “conceitos trabalhados pela linguagem”, numa procura exaustiva por lhe dar ordem, por construir uma “fortaleza de conceitos” que tem como base o impulso para a formação de metáforas.

O mito e a arte surgem como afirmativos da possibilidade de renovação ( o sonho como *aliciante e sempre novo*), de reinvenção, assumindo o “impulso básico do homem para a formulação de metáforas de que não se pode esquecer nunca porque com isso se abstrairia do próprio homem”.<sup>96</sup> Ou seja, o esquecimento surge ligado ao instinto metafórico, entendido como força criadora, um instinto natural do homem. No entanto, é também no esquecimento que reside o problema da ciência, já que, ao esquecer-se que a linguagem assenta apenas num instinto para a criação, que toda a relação do homem com o mundo é feita a partir desse instinto, os conceitos tornam-se afastados da ideia de metáfora, para se tornarem estáveis e fixos. É neste sentido que a arte pode surgir como exercício crítico à própria estrutura metafórica em que assenta a linguagem, em que os sistemas de funcionamento estabelecidos podem ser desconstruídos promovendo a permanente reconstrução de metáforas e metonímias. De certo modo, através da experiência da arte o homem pode sempre lembrar-se que aquilo que são “conceitos fixos” podem ser desconstruídos.

Porquanto é abafado pela ciência, o instinto metafórico encontra sempre um lugar de manifestação na actividade humana: no sonho, no disfarce, no mito, na arte. Aí não há outra coisa senão perspectiva, jogo e mudança, reconhece-se a “máscara como máscara”<sup>97</sup>.

“Ele [o homem vígil ] procura uma outra área do seu agir, outro leito do rio, e encontra-o no mito e principalmente na arte. Não pára de confundir as classes e células dos conceitos ao propor novas transposições, metáforas e metonímias, ao mostrar constantemente o desejo de configurar o mundo já existente do homem desperto de modo tão colorido, desconexo e inconsequente, aliciante e sempre novo, tal como é o mundo dos sonhos.”<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Cf. F., Nietzsche, *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.228

<sup>97</sup> S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique –Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, nº 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 89

<sup>98</sup> Cf. F., Nietzsche, *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.228-229

Em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche distingue dois tipos de homem, que se relacionam com o instinto metafórico de modos diferentes; um *homem racional*, aquele que teme a intuição, aquele da regularidade, da prudência, que examina e confere cada passo, e um *homem intuitivo*, “herói felicíssimo”, que “não vê as necessidades e apenas considera como real a vida dissimulada sob aparência da beleza”<sup>99</sup>. Nietzsche distingui-os não só através da relação com a ilusão e o mito (fala-nos da Antiga Grécia em que tudo é envolto no esplendor das intuições metafóricas como exemplo do *homem intuitivo*), mas na relação com o sofrimento. O *homem intuitivo*, sofre mais intensamente, como também é feliz mais intensamente. O *homem racional* defende-se da infelicidade, afasta-se dela, dissimula, faz um certo uso da máscara, finge que não existe o sofrimento.

Segundo Sarah Kofman<sup>100</sup> a compreensão da distinção entre estes dois tipos só pode ser feita através da hipótese da vontade de potência, sendo o homem racional genealogicamente interpretado como niilista e o homem intuitivo como vontade afirmativa da vida.<sup>101</sup> Neste contexto, Kofman admite a actividade metafórica como sendo ela mesma vontade de potência, sendo esta a sua significação última<sup>102</sup>.

A ciência, porquanto se esquece de que a linguagem, não passa de um exercício criativo e imaginativo, torna-se distante da terra, para valorizar a verdade, o conhecimento, o conceito estanque, tal como a historiografia da *Segunda Inactual*, humana, demasiado humana.

---

<sup>99</sup>F., Nietzsche; *Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.231

<sup>100</sup> É importante referir que, no texto *Nietzsche et la Métaphore*, Sarah Kofman interpreta os mesmos conceitos segundo a leitura do *Livro do Filósofo*, que retoma exactamente os mesmos termos. O texto é coincidente a *Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, divergindo na tradução de *homem intuitivo* para *homem irracional*.

<sup>101</sup> Cf. S. Kofman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique –Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, n° 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 91

<sup>102</sup> Cf. Ibidem

### III - Do esquecimento e da arte como forças *anti-históricas*

A *doença histórica* da *Segunda Inactual* não é apenas diagnosticada por Nietzsche; são propostas curas ao homem moderno, para que retome a sua faculdade plástica na relação com o passado. Como foi já dito, Nietzsche não se distancia nunca do sentido útil da história. O que está em causa nesta *Consideração* é o modo como a devoção histórica dos modernos estancou o fluxo que o passado emanava no presente como força e energia, para se tornar acúmulo de conhecimentos e factos sem utilidade, tornando-se mais objecto de imitação do que elemento vivificante. O homem histórico perdeu a faculdade de olhar o passado como impulso ao fazer actual, tornando-se inactivo.

É no sentido de retomar a capacidade de experimentar a intensidade do presente que Nietzsche, na *Segunda Inactual*, propõe como “contra-venenos do historicismo” o “não” e o “super-historicismo”<sup>103</sup>.

“Designo com o nome de não-historicismo a arte e o poder de esquecer e de encerrar-se num horizonte limitado.”<sup>104</sup>

Nietzsche refere-se ao esquecimento como no início da sua *Consideração*, ligado a uma serenidade natural, aquela do animal que pasta e que não pode senão experimentar o tempo como instantes isolados, sem relação entre si, e por isso de modo mais intenso do que o homem. Mas poder esquecer, ou a arte de esquecer, diverge do esquecimento do animal; aponta para uma capacidade, não um estado natural o qual não se pode contrariar. O esquecimento, no sentido em que actua como bálsamo contra a *doença histórica*, determina uma vontade de libertação do conhecimento, “sentando-se no limiar do instante”, sentindo-se momentaneamente “fora da história”<sup>105</sup>.

“E é lei geral que o ser vivo não pode tornar-se são, forte e fecundo senão dentro de um certo horizonte; se não for capaz de delimitar o círculo do seu horizonte (...) morrerá por moleza ou pressa excessiva”<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> “Os contra venenos do historicismo são o não historicismo e o super historicismo. Tais nomes fazem-nos voltar ao começo das nossas reflexões e à sua atmosfera de serenidade.” (F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 201)

<sup>104</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 201

<sup>105</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §10, p. 107

<sup>106</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§1, p.109

A capacidade de esquecer da *Segunda Inactual*, é condição para a felicidade; “ao pôr-se de pé, sem vertigem e sem medo por um instante”, o horizonte torna-se fechado e completo, reduz-se quase a um ponto.

O *super-historicismo* faz-se de uma relação com o passado em que, ao olhar para a história, esta não pode senão convergir no presente, aí agindo – por contraste com o devir do historicismo que não anuncia nada de novo, apenas aponta para um fim.

“Chamo super-históricas as forças que afastam o olhar do devir e o orientam para aquilo que confere ao devir um carácter de eternidade e de significação igual ao da *arte* e da *religião*.”<sup>107</sup>

A arte e a religião<sup>108</sup> surgem como formas exemplares da relação do passado com o presente, conferindo ao devir um carácter de eternidade. Neste contexto o sentido imortalizante da arte e da religião assumem-se como horizontes vivificantes, já que, em oposição à ciência da história, são fundamentadas na “confiança em algo eterno e durável”<sup>109</sup>. Ao referir-se às forças imortalizantes da arte e da religião, Nietzsche não se opõe à história como olhar do presente para o passado, mas o modo como a ciência, ao reduzir a vida a factos, se traduz num mar infinito e ilimitado, afastando-se da vida, do corpo.<sup>110</sup>

No início da sua *Consideração*, Nietzsche refere-se ao homem *supra-histórico*, que se relaciona com o passado de acordo com esta ideia de *super-*

---

<sup>107</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 201

<sup>108</sup> Devemos aqui distinguir entre a religião que aqui surge como no sentido grego, distinto da crítica que Nietzsche desenvolve acerca do cristianismo enquanto manifestação do ideal ascético. Neste parágrafo da *Segunda Inactual*, a religião é tida no sentido grego, ainda no encalço d’*O Nascimento da Tragédia*, distinguindo-se do cristianismo. Parece-nos que a religião surge neste contexto de acordo com uma forma vivificante; voltemos ao texto Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral em que Nietzsche exalta o modo como o bom ateniense é excitado pelo mito: “A vigília diurna de um povo excitado pelo mito, por exemplo, o dos Gregos antigos devido ao milagre continuamente em acto tal como o mito o assume, é de facto mais parecida com o sonho do que com o dia do pensador científico a quem a ciência faz perder as ilusões. (...) quando a própria deusa Atena é vista de repente como passa pelos mercados de Atenas num belo carro de cavalos, acompanhada por Pisístrato – e nisso acreditavam os bons atenienses –, então em cada instante tudo é possível como no sonho, e a natureza inteira enleia o homem, tal como se ela fosse um jogo de máscaras dos deuses que, por brincadeira, gozam o homem sob todas as formas.” (F. Nietzsche, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral* (1873), p.299)

<sup>109</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 201

<sup>110</sup> É muito clara neste texto, sobretudo nas considerações acerca dos contra-venenos da doença histórica, uma oposição entre o científico e o artístico, em continuidade com *O Nascimento da Tragédia*. Segundo E. Fink, nas *Considerações Inactuais*, Nietzsche continua a linha traçada na obra de 1871, na qual a cultura está eminentemente ligada à concepção do génio, estando este como centro essencial da cultura, como aquele que age intempestivamente. (Cf. E. Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p.39)

*historicismo*, para quem “o passado e o presente são uma única e mesma coisa, conservando a unidade profunda de um mesmo tipo e realizando a omnipresença de tipos indestrutíveis (...)”<sup>111</sup>. Este sentido *super-histórico* de relação com o passado não deixa de surgir como um perigo; Nietzsche prefere, no entanto os perigos do *não* e do *super historicismo* enquanto fórmulas curativas para a *doença histórica*, e parece tomar os riscos destes dois venenos como possíveis efeitos secundários do processo de cura<sup>112</sup>.

Segundo Nuno Nabais, esta ideia de *homem super-histórico* exprime o modo como Nietzsche faz convergir a ideia do êxtase dionísio d’*O Nascimento da Tragédia* como um tipo de experiência do intemporal, aquela que experimentam os membros do coro trágico, “no momento em que se elevam para além da temporalidade rompendo o véu da representação”<sup>113</sup>. Na ideia de *supra-historicismo* permanece um sentido em que o imutável e o actual podem convergir, tomando esta ideia expressão mais completa após a ruptura com Schopenhauer, no desenvolvimento do “eterno retorno do mesmo”<sup>114</sup>.

Nuno Nabais procura determinar o lugar da ideia de “eterno retorno”<sup>115</sup> no desenvolvimento da “transmutação de todos os valores” na obra de Nietzsche. Para isso, o “eterno retorno” surge ligado ao desenvolvimento do pensamento nietzschiano enquanto investigação genealógica da moral, implicando nesta ideia a relação com o tempo. O que importa para o nosso estudo é que o “eterno retorno” se desenvolve em ligação com a relação com o instante, que de certo modo está já presente na *Segunda Inactual*, numa distinção entre a qualidade das vontades que visam o passado.

“Perguntem a quem conhecerem se gostariam de reviver os últimos dez ou vinte anos e saberão quais são os que estão predestinados a adoptar este ponto de vista supra-histórico. Decerto que dirão todos unanimemente que não, mas este não terá motivos bem diversos.”<sup>116</sup>

O que gostaríamos de salientar nesta leitura é sobretudo o carácter tipológico desta pergunta de Nietzsche, isto é; ao colocar esta questão, Nietzsche não está a

---

<sup>111</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§1, p. 113

<sup>112</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 202

<sup>113</sup> N., Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p.146-147

<sup>114</sup> Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 147

<sup>115</sup> Segundo N. Nabais, surge pela primeira vez no verão de 1881, a ideia de um ciclo eterno de todos os acontecimentos (Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p.183)

<sup>116</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §1, p. 112

pensar no “eterno retorno”, mas a partir da pergunta acerca da repetição de um mesmo período de tempo, Nietzsche distingue os tipos de indivíduos que se relacionam com o passado e isso diz-nos algo sobre como se relacionam com o actual. Anteriormente vimos que o que distingue o modo como um indivíduo, uma nação ou uma civilização se relaciona com a História, na *Segunda Inactual*, depende directamente da sua *força plástica*<sup>117</sup>, estando em causa a sua capacidade de tornar o passado útil ao presente, de o dominar; absorvendo-o e transformando-o em sangue próprio<sup>118</sup>.

O que distingue, na *Segunda Inactual* o homem *supra-histórico* dos restantes, é que o motivo que o leva a dizer “não” a reviver os últimos dez ou vinte anos, parece ser a visão de que o mundo está já completo a cada instante.

No seu estudo do percurso do pensamento de Nietzsche acerca do “eterno retorno”<sup>119</sup>, Nuno Nabais fala de uma distinção na experiência do tempo entre a *nostalgia* e o *remorso*<sup>120</sup>, que podemos de certo modo destrinçar de acordo com o tipo de vontade que caracteriza os indivíduos. A nostalgia e o remorso prendem-se sobretudo com a experiência da irrevogabilidade do acto, porquanto a irrevogabilidade traduz o não poder desfazer o feito, podendo essa experiência ser tomada como *remorso* (ligado à culpa do acto cometido, levando a uma condenação moral da existência em geral<sup>121</sup>) ou como *nostalgia*, em que a vontade projecta sobre a irrevogabilidade (obstáculo da distância temporal, segundo Nabais), o desejo de reviver o passado, porque reconhece uma “intensidade perfeita que se quer repetir”.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §1, p. 108

<sup>118</sup> Ibidem

<sup>119</sup> Nuno Nabais procura compreender de que modo a ideia de Eterno Retorno se relaciona com a doutrina da *vontade de poder* e do *nilismo*, sendo estas entendidas como soluções aos problemas inscritos na ideia de regresso de todos os acontecimentos. Esta leitura faz-se de uma inscrição do desenvolvimento da antropologia da culpa como génese do pensamento acerca do eterno retorno e do projecto de transmutação de todos os valores. É no sentido em que a culpa e o remorso se relacionam com o tempo e a vontade que nos interessa este estudo. (Cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 186 -187)

<sup>120</sup> De acordo com Nuno Nabais, Nietzsche desenvolve a sua ideia acerca do remorso a partir da leitura e ruptura com Schopenhauer, levando-a um lugar mais originário do que este autor, que tem que ver também com o desenvolvimento acerca da liberdade da vontade/ necessidade (Cf. N. Nabais *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 192) que não desenvolveremos nesta consideração.

<sup>121</sup> Nuno Nabais refere-se à experiência do tempo como *irrevogabilidade* e de revolta contra o tempo como estando na origem do “espírito de vingança”. Esta ideia, de convergência entre estes dois fenómenos de relação com o tempo, em *Assim Falava Zaratustra*, indicam, segundo Nabais, o fundamento último da moral como estando inscrita na experiência do tempo - *pathos* da revolta contra a vida. (cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 195)

<sup>122</sup> N., Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 196

Em *A Gaia Ciência*, a ideia do retorno do mesmo surge de modo eminentemente diferente da questão que se coloca na *Segunda Inactual*; neste contexto a pergunta é dirigida ao indivíduo, a cada um, tornando aguda a ligação entre a acção e o tempo e a vontade de repetir “cada dor e cada prazer, e cada pensamento e suspiro, e tudo o que é indizivelmente pequeno e grande na tua vida”<sup>123</sup>. É no sentido em que Nietzsche parte da experiência do instante na sua consideração acerca da história, que podemos trazer como afim a esse texto o problema do “eterno retorno”, no sentido em que só quem experimentou um “portentoso instante”<sup>124</sup> veria como divina a repetição eterna dos seus actos<sup>125</sup>.

Parece-nos que, a nostalgia, enquanto modo de visar o passado no presente, é própria daqueles que agem intempestivamente. Nuno Nabais, no desenvolvimento do seu estudo, indica-nos que o “eterno retorno” surge como critério: perante a questão do regresso de tudo aquilo que se fez, os tipos de vontade revelar-se-ão<sup>126</sup> nas suas diferentes qualidades<sup>127</sup>. Apenas aquelas vontades afirmativas, nas quais as forças que compõem o organismo são ditas activas, poderiam responder afirmativamente à repetição dos seus actos. É que a pergunta encerrada pelo retorno no mesmo, para ser vista de modo afirmativo implica que todos e cada um dos momentos sejam expressão da vontade, de uma vontade que, a cada instante, vai até ao fim das suas consequências<sup>128</sup>, mudando a perspectiva daquilo que “foi”, para aquilo que se “quis”. O modo como se encara o actual, o presente, determina também como se visa o passado e é nesse sentido que nos parece apontar a procura de Nietzsche na sua *Segunda Inactual*. O homem *super-histórico* será aquele para quem o instante encerra

---

<sup>123</sup> F., Nietzsche, *A Gaia Ciência* (1882), §341

<sup>124</sup> Ibidem

<sup>125</sup> Ibidem

<sup>126</sup> Nuno Nabais distingue este papel de critério segundo as diferentes obras, que separa em fases do pensamento de Nietzsche: em *A Gaia Ciência* sublinha-se a dimensão selectiva do Eterno Retorno, como revelação apocalíptica, exterminadora das consciências culpadas (compreensão tipológica da temporalidade), em *Assim Falava Zaratustra* há um alcance salvífico, que conduz ao sobre-humano (perspectiva antropológica da temporalidade). (cf. N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 201)

<sup>127</sup> Gilles Deleuze determina que todas as forças presentes que constituem o corpo são de duas qualidades originárias: forças activas – superiores e dominantes; forças reactivas – inferiores e dominadas. A qualidade das forças é apenas expressa na relação com outras forças. É no constante conflito e embate entre forças que se determina a hierarquia das forças dominantes e dominadas, sendo o corpo, em todos os sentidos, permanente resultado dessa dinâmica. Segundo as suas diferenças em quantidade, as forças são ditas dominantes ou dominadas, qualitativamente são activas ou reactivas. A vontade de poder determina-se, segundo Deleuze, como elemento genealógico da força, podendo esta ser afirmativa ou negativa. (cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), p. 45)

<sup>128</sup> F., Nietzsche *apud* N. Nabais, *A Metafísica do Trágico* (1997), p. 218

essa visão; de que cada instante, ao ser vivido activamente, representará também ele um passado activo.

Ao sugerir como contra-venenos da *doença histórica* a força *não-histórica* do esquecimento e as *super-históricas* da arte e da religião, Nietzsche visa um restabelecimento da saúde do homem moderno. O diagnóstico é bastante claro: a vida degenera face ao abuso da ciência histórica. A doença, no entanto, é ultrapassável e Nietzsche sugere que o restabelecimento se faça de acordo com o preceito délfico: “conhece-te a ti mesmo”<sup>129</sup>. Neste texto, a máxima apolínea serve sobretudo para que se reflita acerca das necessidade de cada um, impelindo a um exercício de eliminação de tudo o que é supérfluo e ornamento na vida. De acordo com esta receita, Nietzsche toma como fundamento a cultura helénica, em que individualmente e colectivamente, se exercita um permanente questionar acerca da vida, tendo em vista a sua preservação<sup>130</sup>.

“A ciência tem, pois, necessidade de ser vigiada e controlada de cima. Deveria haver lugar, ao lado da ciência, para uma *higiene da vida*, e um princípio dessa higiene seria que o não-historicismo e o super-historicismo são os tópicos naturais contra a invasão da vida pela vegetação parasita da história, contra a doença da história.”<sup>131</sup>

Nietzsche refere-se, nesta fase final da sua *Consideração*, a uma vigilância da ciência na sua relação com a vida; ao tratar-se de uma *higiene da vida*, Nietzsche refere-se ao problema do conhecimento científico como fisiologia. A ideia de higiene visa a ciência como sintoma da *doença histórica*, como problema do corpo, em que o esquecimento, a arte e a religião aparecem como antídotos. De novo podemos salientar a perspectiva fisiológica acerca do esquecimento, como força vital de inibição. Neste sentido, a ciência pode ser também visada numa aproximação à fisiologia, ao sistema oligárquico de forças que compõem o organismo, estando o conhecimento científico ligado à *decadência*, ao enfraquecimento das forças vitais. Se pensarmos na *força plástica* que Nietzsche determina como factor decisivo na utilidade da história para a vida, a *higiene da vida*, através do preceito délfico ganha maior expressão. O esquecimento, a arte e a religião podem servir como fomentadores das forças criativas, de apropriação, construção e expansão. Como um tumor, com o

---

<sup>129</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 204

<sup>130</sup> C. Gentile refere o modo como o princípio délfico define uma cultura, mas antes disso se dirige a cada indivíduo. (Cf. C.Gentile, Os Gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos. in *Cadernos Nietzsche*, nº 27 2010)

<sup>131</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 202

qual é preciso tomar cuidados especiais, manter sob vigilância o seu crescimento e alastramento no organismo; a ciência deve ser colocada sob olhar atento, clínico. Para Nietzsche, esse olhar atento é, primeiramente, o de cada um sobre si próprio, segundo o conhecimento de si mesmo, perscrutando o seu organismo e as suas necessidades essenciais. Tudo o que está em demasia deve ser evitado: como demasiado açúcar provoca cáries, mas cada um terá uma maior ou menor predisposição para desenvolver cáries, é individualmente que cada um de nós, diz Nietzsche, deve “organizar o seu caos interior, reflectindo nas suas verdadeiras necessidades. A sua probidade, a sua natureza séria e sincera hão-de revoltar-se contra o hábito inveterado de repetir, aprender e imitar (...)”<sup>132</sup>

O preceito délfico, que surge na *Segunda Inactual* como forma de identificação das necessidades individuais para que se possa ultrapassar a doença, parece-nos dar o mote para a ideia de grande saúde. Não se trata de uma saúde universal, igual para todos, mas do poder dizer sempre sim à vida, mesmo que na enfermidade, de um desejo de vida. Será esse o preceito que em *Zarathustra* determina o lugar do filósofo como médico;

“Médico, cura-te a ti mesmo; curarás o teu doente por acréscimo. A tua melhor cura será mostrar-lhe um homem que se curou a si mesmo.”<sup>133</sup>

A grande saúde não se distancia também da capacidade de viver o presente; é neste sentido a capacidade da vontade de se ultrapassar a si própria, de tornar activa cada parte do corpo, de modo a vivificar-se, a tornar-se mais intensa, criando novas metas, novas formas, novos valores<sup>134</sup>, de tal sorte que a dor não surge como objecção à vida<sup>135</sup>, ela é vida.

---

<sup>132</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 205

<sup>133</sup> F., Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra; Da virtude Dádivosa*, §2

<sup>134</sup> Cf. V. Azeredo, “Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida”, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº 28, 2010

<sup>135</sup> Cf. F., Nietzsche, *Ecce Homo*, Assim Falava Zarathustra, §1

#### IV - Da perda do sublime

“Ah! Meus amigos, quando estiverdes todos nos vossos actos, como a mãe está toda no seu filho, direi que é essa a vossa definição da virtude.”<sup>136</sup>

“Vós não sois águias; nunca saboreastes os terrores do espírito.”<sup>137</sup>

O modo como Nietzsche determina a degenerescência da vida, quando afectada pela doença histórica, parece indicar uma perda da capacidade de experimentar o presente; a capacidade de viver em pleno o presente. Ao arrumar e arquivar os eventos (obsessivamente, não só os do passado mas também os do seu tempo), o *homem de cultura* não pode aceder ao “incompreensível que o sublime constitui, pode ser considerado inteligente, no sentido em que Schiller fala da inteligência do homem inteligente; há coisas que uma criança vê e que ele não vê.”<sup>138</sup>

Como no início da *Consideração* de Nietzsche, aproximamo-nos da imagem da criança, como tendo acesso a algo que o homem historicista, também ele inteligente não pode ter, que se relaciona com a abertura ao presente em pleno<sup>140</sup>. Não se trata de uma deposição da memória; mas da capacidade de apreender a intensidade no presente.

Na *Segunda Inactual*, a *doença histórica* faz-se de um permanente olhar científico para o passado que afecta o agir no presente. A vida perde o seu impulso expansivo, criativo, que permite que o passado possa ser útil para aquele que age. Ao virar-se apenas para o passado, numa leitura compulsiva, o homem moderno tornou-se imitador, inautêntico.

---

<sup>136</sup> Nietzsche, F.; *Assim Falava Zaratustra; Os Discursos de Zaratustra, Dos Virtuosos*

<sup>137</sup> F., Nietzsche, F.; *Assim falava Zaratustra; Os Discursos de Zaratustra, Das tarântulas*

<sup>138</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas*, (1874/1976) §5 p.144; Nietzsche refere-se provavelmente ao texto de Schiller *Sobre Poesia Ingénua e Sentimental*, que nos parece ser uma referência fundamental para o desenvolvimento da *Segunda Inactual*.

<sup>140</sup> Gostaríamos de salientar novamente a afinidade com o texto de Schiller supracitado.

“Parece ser quase impossível produzir um som cheio e forte, mesmo dedilhando fortemente as cordas; o som morre logo, no instante seguinte esvai-se, feito história apodrece, sem força.”<sup>141</sup>

Na *Segunda Inactual* não lemos acerca do dionisíaco (o preceito de Apolo é mencionado como mote para a cura), mas é referido o sublime e aquilo que não se pode compreender, mas que faz parte da vida. O homem que Nietzsche critica não está disponível para isso. E aí reside outro sintoma da sua patologia, que faz apodrecer o que se converte em história.

Aquilo de que Nietzsche trata ao referir “o incompreensível que o sublime constitui” e a que o homem moderno não pode aceder institui, na referência a Schiller, uma intensificação daquilo que é o reverso intensivo da razão; ou seja, ao referir-se à incapacidade de aceder ao sublime, o homem moderno exclui da sua experiência do mundo e da vida aquilo que apenas se revela no êxtase, na dissolução da subjectividade individual face à grandeza da natureza.<sup>142</sup>

A tradução levada a cabo por Nietzsche dos conceitos de belo e sublime, segundo Nuno Nabais, é feita no par apolíneo e dionisíaco, sugerindo uma equivalência, entre sublime e dionisíaco<sup>143</sup>. Neste sentido, o sublime perde o seu encaminhamento moral, sendo transformado numa forma de conhecimento, que se formula por influência de Schiller, dando-se uma autonomização do sublime como o reverso intensivo da razão, do qual a ciência - ou o conhecimento objectivante (segundo Nabais) - não integra<sup>144</sup>. É importante salientar que a leitura que se faz de uma aproximação do dionisíaco ao sublime nos parece redutora daquilo que a força cósmica do dionisíaco exprime; é certo que na *Segunda Inactual*, Nietzsche não se refere ao êxtase dionisíaco, mas sim a uma abertura ao sublime. É sob influência de Schiller que Nietzsche parece desenvolver a sua ideia acerca da perda da experiência do sublime, o que nos parece visível desde o início da sua *Consideração*, como atrás

---

<sup>141</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas*, (1874/1976), §5 p.144

<sup>142</sup> Fazemos uso, neste contexto do estudo de Nuno Nabais acerca do sublime; segundo este autor, Nietzsche retoma esta inspiração de Schiller, o que é explícito na *Segunda Inactual*.(Cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p.33)

<sup>143</sup> No estudo de Nuno Nabais, o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, ao deslocar o belo e o sublime para apolíneo e dionisíaco desloca a tentativa de justificação estética da modernidade, inaugurada por Kant e Schiller, do plano da razão prática para o de uma razão estética, conduzindo a uma ligação entre o sublime e o verdadeiro. (Cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p.33)

<sup>144</sup> Cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p.33

referimos, numa oposição entre a criança e o homem que rememora e conhece. Ainda que se possa estabelecer uma afinidade entre a experiência do sublime e o dionisíaco, parece-nos que o que Nietzsche encontra no dionisíaco não se limita à influência das ideias acerca do sublime de Kant, Schiller e Schopenhauer; isso seria ignorar a influência das ideias gregas em Nietzsche. O dionisíaco, como nos surge no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, prende-se com a experiência da desindividuação, do êxtase e da dança num sentido profundamente afirmativo; é o sim à vida, a força positiva por excelência.

No entanto, é certo que aquilo que Nietzsche visa no homem moderno, como sintoma da *doença histórica* que acompanha a problemática da experiência do tempo, a passividade e a estagnação, está ligada à reflexão acerca do sublime, de um fechamento para o que a ciência não pode analisar, para tudo o que não se pode constituir como objecto de estudo. E é enquanto ciência que a *doença histórica* é maioritariamente criticada. Porém, a relação com a história não deve ser excluída, pelo contrário, Nietzsche parece desejar uma intensificação do olhar sobre o passado, que de algum modo se inicia com uma aproximação estética à vida.

“Mesmo que se dê à palavra objectividade a sua significação mais elevada, não se estará a ser vítima de uma ilusão? Com esta palavra quer significar-se o estado de espírito com que o historiador encara um acontecimento, em todas as suas causas e consequências, com tanta pureza que o dito acontecimento não tem sobre ele, subjectivamente, qualquer efeito. Pensa-se então no estado estético, no tal desprendimento de todo o interesse pessoal em que o pintor quando se encontra envolvido por uma paisagem tenebrosa, sob relâmpagos e trovões, ou no mar agitado, se esquece inteiramente da sua pessoa para seguir tão-só a sua visão interior. Exige-se, pois, do historiador o recolhimento do artista e a sua completa absorção nas coisas.”<sup>145</sup>

Nesta passagem reside o problema do historiador que, ao adoptar uma perspectiva científica sobre a história, inibe o *efeito subjectivo* próprio do acontecimento histórico. A *objectividade* surge aqui como essa perspectiva inerente à ciência, “que lhe atribui a sua significação mais elevada”. Neste sentido retomamos o modo como Nietzsche pensa a formulação da linguagem; a ciência tem por base a metáfora, e a *objectividade* assenta no esquecimento desse impulso metafórico inicial<sup>146</sup>, tomando como verdadeiro e fixo aquilo que é perspectiva e ilusão. Nesse

---

<sup>145</sup> F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §5 p.156

<sup>146</sup> Podemos aqui retomar a passagem de *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, em que Nietzsche fala da construção da colmeia pela abelha, sendo esse impulso construtivo inicial a base da formulação da linguagem, afastando-se depois a ciência em construções cada vez mais altas e mais

sentido, o *homem historicista* limita-se a um estudo segundo uma perspectiva que se fixa e torna estéril o acontecimento histórico. O que está em causa é então a mudança dessa perspectiva, que surge num apelo ao *estado estético*, à absorção nas coisas como o pintor se deixa enleiar, ao pintar a natureza, por tudo o que o envolve. É uma espécie de êxtase que é reclamada para o historiador, um envolvimento que não está na *objectividade*. O *estado estético* retoma a ideia do sentimento do sublime em Schopenhauer, da anulação da individualidade através da qual há uma fusão com o mundo.<sup>147</sup> Neste contexto, na perda de acesso ao sublime, o conhecimento da história nesta perspectiva científica, é “um saber que não se transforma em vida”.<sup>148</sup> De acordo com o que desenvolvemos anteriormente, a *doença histórica* é sintomática de acúmulo inútil de conhecimento, de factos inertes e sem qualquer interesse vital.

Segundo Nuno Nabais, o desenvolvimento d’*O Nascimento da Tragédia* faz-se eminentemente sob influência do pensamento estético de Schopenhauer<sup>149</sup>, sob a ideia de que “o sujeito estético é essencialmente vontade, aspiração a conservar-se na existência, lutando permanentemente contra outras vontades”, sendo a experiência do sublime a “revelar a sua fragilidade, perante a força colossal da natureza, ou das obras de grandeza, dissolvendo-se a individualidade do espectador, transformando-o em consciência pura, sujeito eterno e incorporal do puro conhecimento.”<sup>150</sup> A experiência do sublime, na concepção schopenhauriana segundo esta perspectiva de Nabais, promove uma mudança do olhar, que se passa apenas na esfera do conhecimento<sup>151</sup>. É essa a perspectiva que parece estar em causa na *Segunda Inactual*, no entanto, não nos parece suficiente dizer que o olhar que Nietzsche desenvolve acerca da tragédia ática, sobretudo no que envolve o dionisiaco, se limita a uma releitura dos termos schopenhaurianos da experiência da música e da tragédia. Em Schopenhauer, como nos diz Maria Filomena Molder, “Nietzsche confirmou a precoce antecipação que atravessa *O Nascimento da Tragédia*: a vida é dor”<sup>152</sup>, porém o que Nietzsche

---

distantes do instinto metafórico inicial, tomando como verdadeiras aquilo que são *metáforas esquecidas*. (cf. F., Nietzsche; *Acerca da Verdade e mentira no Sentido Extramoral* (1873), p. 228)

<sup>147</sup> cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p.50

<sup>148</sup> F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976) §5 p.145

<sup>149</sup> O sublime d’*O Nascimento da Tragédia* fala a linguagem não só de Schopenhauer, mas também de Wagner, excepto nos seus efeitos, diz-nos Nuno Nabais. (cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p. 71)

<sup>150</sup> cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p. 47

<sup>151</sup> cf. N. Nabais, *Metafísica do Trágico*, p. 45

<sup>152</sup> M.F. Molder, “Stammering in a Strange Tongue: The Limits of Language in The Birth of Tragedy in the Light of Nietzsche’s “Attempt at a Self-Criticism”” in *Nietzsche on Instinct and Language*, ed. J. Constâncio, M.J. Mayer Branco, 2011

expressa no dionisíaco é o total sim à vida, a todos os lados da vida, mesmo na sua visão mais estranha e difícil.

A perda de capacidade de aceder ao sublime está relacionada certamente com o dionisíaco, mas talvez num sentido em que a cultura historiográfica se afasta do dionisíaco, recusa esse envolvimento<sup>153</sup>.

“O homem que procura compreender, calcular, apreender, no momento em que deveria fixar na sua memória, como um longo sobressalto, o acontecimento incompreensível que o sublime constitui (...), não será capaz de ver o pormenor único, exactamente o mais importante, não o compreenderá, porque a sua inteligência é mais pueril do que a de uma criança e mais vã que a de um simples de espírito, apesar das numerosas rugas da sua face manhosa e encanecida e das suas mãos hábeis para desfazer as redes mais complicadas.”<sup>154</sup>

O homem moderno, que padece da *doença histórica*, surge no texto de 1874, retomando a perspectiva d’*O Nascimento da Tragédia* acerca de Sócrates. De acordo com Piazzesi, Sócrates surge como o primeiro *decadente*, sendo designado o *não-místico* por excelência, em quem a natureza lógica esta super-desenvolvida, em detrimento de qualquer predisposição mística<sup>155</sup>. É no enalço do *demónio de Sócrates* que a *doença histórica* se refere à mesma perda da valorização dos instintos face, não só à história, mas à vida.

“Enquanto que em todas as pessoas produtivas o instinto é justamente a força criadora e afirmativa e a consciência se revela como a instância crítica dissuasiva, em Sócrates é o instinto que se torna crítico e a consciência no elemento criador – uma verdadeira monstruosidade per defectum!”<sup>156</sup>

Podemos dizer que a imagem do antigo combate entre a Noite e a Luz, que Fink denota como central no pensamento de Nietzsche d’*O Nascimento da Tragédia*<sup>157</sup>, reaparece também na *Segunda Inactual*, para demarcar a oposição entre

---

<sup>153</sup> António Marques refere-se a esse afastamento como surge nas figuras de Eurípides ou Sócrates, os decadentes. Este último, através da dialéctica terá procurado afastar todo e qualquer conflito inerente à vida através da argumentação racional. (Cf. A. Marques, “Acerca da Afirmção Nietzscheana: “O Mundo só é Justificável como Fenómeno Estético”” in *As Bacantes e O Nascimento da Tragédia*, 1996

<sup>154</sup> F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §5, p. 144

<sup>155</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §13

<sup>156</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>157</sup> E., Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p.29

o histórico e o não-histórico<sup>158</sup> e como a *doença histórica*, ao tornar-se ciência, anula cada vez mais o lado escuro e nocturno da vida.<sup>159</sup>

Em Sócrates, Nietzsche reconhece o *homem teórico*, o arquétipo do optimista teórico que atribui ao saber e ao conhecimento o mais alto valor, afastando-se de tudo o que assume como erro, surgindo este último como “mal em si”<sup>160</sup>. Neste sentido, Sócrates é o adversário de Dioniso, aquele que não compreende a tragédia e a exclui.

A oposição que se coloca entre a ciência histórica e o acesso ao sublime, como temos vindo a desenvolver, dá-se na *Segunda Inactual* numa relação directa com esta análise da perda de uma “sabedoria instintiva”, ligada àquele que inicia a degenerescência da Hélade, por progressiva eliminação dos instintos e da tragédia, concebida segundo o conflito permanente e sua resolução entre o apolíneo e o dionisíaco.

“A dialéctica optimista expulsa a música da tragédia com o chicote dos seus silogismos: isto é, ela destrói a essência da tragédia, que pode ser unicamente interpretada como uma manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma orgia dionisíaca”<sup>161</sup>

Com o desaparecimento progressivo da presença do coro e da música, dá-se também o afastamento do dionisíaco, o que determina o declínio da tragédia. Nietzsche refere o modo como, em Sófocles, o efeito cénico deixa de ser confiado ao coro, destruindo-se a sua essência, sendo este o primeiro passo para o seu declínio, cujas fases se sucedem em Eurípides e Agatão<sup>162</sup>. Eurípides surge em especial destaque n’*O Nascimento da Tragédia*, por tentar expulsar o dionisíaco da tragédia, surgindo como máscara para “o demónio recém-nascido chamado Sócrates.”<sup>163</sup>. Não é a oposição apolíneo-dionisíaco que surge neste contexto, mas a do socratismo-dionisíaco.<sup>164</sup>

---

<sup>158</sup> “Todo o acto exige o esquecimento, da mesma forma que a vida dos seres orgânicos exige não só a luz como também a obscuridade” (F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976), §1, p.107)

<sup>159</sup> A metáfora da luz serve também para falar do apolíneo, do recorte bem definido das coisas individualizadas e diverge da ideia do *grande meio-dia* que se virá a desenvolver em *Assim Falava Zaratustra*, neste contexto, Nietzsche fala do meio-dia como a hora da sombra mais curta, “fim do erro mais longo”: a perspectiva que separa o mundo verdadeiro do mundo aparente.

<sup>160</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §15

<sup>161</sup> F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §14

<sup>162</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>163</sup> F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §12

<sup>164</sup> O dionisíaco, no entanto acaba por vencer Eurípides em *As Bacantes*, dando prova de que a tragédia não pode existir na eliminação desta força cósmica. Apesar disso, diz-nos Nietzsche é já demasiado

De que o *homem teórico* se ilude com a busca pela verdade, já Nietzsche o tinha exposto n' *O Nascimento da Tragédia*, o que nos faz retomar o problema da *doença histórica* como um mesmo sintoma; ao tornar-se mais ciência, a história vê apenas factos, ignorando, ou esquecendo, que aquilo que move o *homem de ciência*, não é “tanto a própria verdade, mas a busca da verdade”<sup>165</sup>.

É neste sentido que nos parece que a *doença histórica* surge como oposta à arte, aliás, abolindo-a. A cultura e o homem modernos são visados na *Segunda Inactual* como herdeiros do *homem teórico*, desprovido de predisposição mística, afastando da esfera da sua vida tudo o que a arte representa e que se opõe à ciência como é por ele concebida: busca pela verdade lógica e estável.

---

tarde e o optimismo socrático acaba por matar a tragédia. (cf. F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §12)

<sup>165</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §15

## V. Do apolíneo e do dionisíaco

“(…) neste conceito de arte totalmente elementar, tudo está reunido, chega-se à conclusão de que o científico estava originalmente contido no artístico.”<sup>166</sup>

“A razão não é independente da animalidade, mas é exactamente a sua revelação.”<sup>167</sup>

O estudo acerca do nascimento da tragédia ática que Nietzsche desenvolve em 1871 expressa, através dos impulsos artísticos do apolíneo e do dionisíaco, uma característica do pensamento do autor, que a *Segunda Inactual* também revela, se bem que de modo eminentemente diferente que assenta na determinação de contrários.

A relação entre apolíneo e dionisíaco, desenvolvidos a partir do estudo do nascimento da tragédia ática, surge como uma das mais célebres antíteses da filosofia de Nietzsche<sup>168</sup>. Na *Segunda Inactual*, apolíneo e dionisíaco não têm um protagonismo visível. Na trama que Nietzsche procura desenvolver, em que a crítica acirrada à cultura histórica toma maior relevo, não se lê acerca da tragédia, ou tanto assim da arte. No entanto, este texto não surge desligado das ideias que se apresentam nos textos anteriores. É clara a oposição determinada entre as força da ciência histórica daquelas do esquecimento, da arte e da religião. É também clara a ideia de que a cultura ática serve de exemplo de saúde e de vida, de uma cultura autêntica, sem dissimulação e sem convenção, concebida como união da vida e do pensamento, da aparência e do querer.<sup>169</sup> É no tecido interno do pensamento de Nietzsche, desenvolvido na *Segunda Inactual*, que podemos encontrar latentes (e já em mutação), as ideias de apolíneo e dionisíaco.

O contraste visível entre o científico e o artístico que aí se lê, tende a explorar muito mais uma visão do corpo como organismo, da cultura e da ciência como formas dependentes ainda de uma *força plástica*, que determina a sua capacidade de

---

<sup>166</sup> J., Beyus, apud T., Konnertz, , *Joseph Beuys life and Works.*, p 66

<sup>167</sup> G., Colli, *Doppo Nietzsche*, trad. M.F., Molder, p.25

<sup>168</sup> Cf. A., Marques, Prefácio (1997) a *O Nascimento da Tragédia*

<sup>169</sup> Cf. F., Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 205

adaptação e transformação. Neste sentido, os Gregos representam a maior força plástica, a melhor capacidade de absorver e criar a partir do caos<sup>170</sup>.

Mais do que a afinidade com a cultura Grega, Nietzsche encontra em *O Nascimento da Tragédia* o tema da *ciência como problema*. Segundo Fink, nesta obra Nietzsche lança-se num tema que o acompanhará durante todo o seu pensamento; neste contexto, coloca-se a ciência sob a óptica da arte e a arte sob a “óptica da vida”. Para Fink, a perspectiva trágica da vida é aquela que acompanha todo o projecto filosófico de Nietzsche sendo o estudo acerca do nascimento da tragédia a inaugurar esse projecto, para ser reavaliado, reposicionado e retomado. Será o contraste entre Apolo e Dioniso a estabelecer o conceito chave do trágico. Assim, o apolíneo e o dionisiaco, apresentados por Nietzsche como instintos antagónicos da cultura grega<sup>171</sup>, desenvolvem-se em manifestações fisiológicas desses mesmos instintos; Apolo, deus da sonho, criador da bela forma e Dioniso, divindade do êxtase, da embriaguez, da música isenta de imagens.<sup>172</sup>

“O dionisiaco opõem-se ao elemento apolíneo enquanto força que revela o Uno primordial, a embriaguez dionisiaca é a da queda das barreiras, a quebra da individuação, o esquecimento de si próprio”.<sup>173</sup>

Nietzsche expressa o elemento apolíneo como equivalente ao véu de Maya, de Schopenhauer, em que se pode pensar as coisas individualizadas, desenvolvendo-se como magnífica imagem divina do *principium individuationis*<sup>174</sup>, seu génio transfigurador.

Segundo Deleuze, a contradição expressa pelo apolíneo e o dionisiaco está sobretudo ligada à oposição entre a vida e o sofrimento, desta antinomia original, a vida necessita de uma justificação. Apolo diviniza o princípio da individuação. Este está ligado à transfiguração do sofrimento através da criação das belas imagens, do

---

<sup>170</sup> “Os Gregos foram aprendendo a organizar o caos (...)” (F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1874/1976)§10, p. 204)

<sup>171</sup> O antagonismo entre o apolíneo e o dionisiaco surge como uma “monstruosa oposição” (Cf. F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, §1)

<sup>172</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §1

<sup>173</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>174</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, (1871), §1 – segundo Fink, o princípio de individuação é o fundamento da divisão de tudo o que existe na singularização, reunidas no espaço e no tempo. Esta interpretação do apolíneo, como multiplicidade aparente num fluxo contínuo é uma apropriação da ideia de Schopenhauer da diferença entre coisa em si e aparição, vontade e representação. (Cf. E. Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p.24)

sonho, só através dele se pode obter a redenção da aparência. Não se trata de uma força de atenuação do sofrimento, mas da sua transfiguração, da sua superação:

“Apolo supera o sofrimento do indivíduo através da luminosa glorificação da eternidade do fenómeno, aqui a beleza vence sobre o sofrimento inerente à vida, a dor é de certo modo subtraída, pela arte da mentira, aos traços da natureza.”<sup>175</sup>

A força dionisiaca opõe-se a esta apolínea, na medida em que quebra os vínculos que constituem o indivíduo, absorvendo-o no ser original, fá-lo participar na superabundância do ser Uno, da vontade universal. É no êxtase dionisiaco que se partilha dos irrefreáveis avidez e prazer existenciais; a luta, a tortura, a destruição das aparências surge como necessária. É-se feliz como ser vivo, não como indivíduo.<sup>176</sup>

A tragédia nasce da reconciliação do apolíneo e do dionisiaco. Estes opõem-se como termos de uma contradição, mas na sua fusão criam a tragédia. “A antítese, ela mesma, urge em ser transformada em unidade”.<sup>177</sup> Apolo apenas pode tecer a bela aparência sobre o fundo do dionisiaco. Dioniso é o fundo trágico – o deus sofredor e glorificado – o “sujeito trágico” por excelência<sup>178</sup>.

Dioniso é o instinto, a força, a vontade afirmativa por excelência, o afirmativo de tudo, mesmo do mais duro sofrimento. Nietzsche irá reconhecer na sua formulação do dionisiaco, em *Ecce Homo*,

“(…) um dizer «sim» sem reserva, até mesmo perante tudo quanto a vida tem de problemático e de estranho (...) o sim definitivo, jocundo e orgulhoso dado à vida não é apenas a intenção mais alta, mas é também a mais profunda, a mais rigorosamente confirmada e sustentada verdade e pela ciência”<sup>179</sup>.

Da reconciliação de Apolo e Dioniso nasce a tragédia ática, que é, para Nietzsche, afirmação da vida, porquanto aí o apolíneo permite que se construa o drama e que se exprima por meio de imagens e de formas o fundo trágico da existência, aquilo que não admite forma, que não pode ser feito sonho, é-o na tragédia. Para Nietzsche, o nascimento da tragédia é sintomático de uma cultura do

---

<sup>175</sup> F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* §16 (seguimos a leitura sugerida por Deleuze em *Nietzsche et la Philosophie*, p. 13)

<sup>176</sup> Cf. F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, § 17

<sup>177</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, p.13

<sup>178</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, p.13

<sup>179</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *O Nascimento da Tragédia*, §2

sim definitivo, de uma saúde sem par. Dioniso é a origem de todas as cenas dramáticas, Apolo é a sua construção<sup>180</sup>.

A verdadeira oposição que se ergue n’*O Nascimento da Tragédia*, segundo Deleuze, é a do *socrático* contra o *dionisiaco*. O causador da morte da tragédia é o *demónio de Sócrates*, em quem a *sabedoria instintiva* surge anómala, nele uma tendência anti-dionisiaca ganha uma expressão inaudita e grandiosa. Sócrates é o primeiro *gênio da decadência*<sup>181</sup>, o *homem teórico* que é o autêntico oposto do homem *trágico*.<sup>182</sup>

Será neste sentido que o homem que padece da *doença histórica* surge na *Segunda Inactual*; no frêmito da crítica que Nietzsche desenvolve ao *homem teórico*, em quem os instintos plásticos estão atrofiados e que tem como primeiro baluarte histórico a figura de Sócrates. A degenerescência da cultura moderna, nos seus vários sintomas, apresenta-se como uma repetição acentuada do declínio ático: o homem teórico e o idealismo afastam-se da vida, do trágico, do dionisiaco, deixando-o numa maré de paralisia e estagnação, imitação e fraca vontade.

Dioniso não é nomeado na *Segunda Inactual*. No entanto, no modo como Nietzsche reflecte acerca da ciência e da sua utilidade para a vida, podemos encontrar uma afinidade com a forma como o apolíneo e o dionisiaco se expressam n’*O Nascimento da Tragédia*. A animalidade a que Nietzsche se refere no início da sua *Consideração* aparece-nos com uma certa nostalgia (como vimos, próxima das ideias de Schiller acerca da poesia ingénua) e talvez por aí possamos entrever algum aspecto do dionisiaco na *Segunda Inactual*. É certo que Nietzsche se distancia neste contexto, de encontrar em Dioniso, como este surge no seu estudo da tragédia grega, a

---

<sup>180</sup> Maria Filomena Molder refere que Apolo, sendo a origem de todos os deuses (como Nietzsche o compreendeu), não é a origem de Dioniso. Esta distinção reside sobretudo na relação com a animalidade; Apolo é o oposto da animalidade. E “Dioniso é a animalidade em completo, incompreensível e indomável, a energia total da vida, que nos move e que não tem figura fixa, antes origina e dissolve todas as figuras.” (M.F. Molder, “Stammering in a Strange Tongue: The Limits of Language in The Birth of Tragedy in the Light of Nietzsche’s “Attempt at a Self Criticism””, in *Nietzsche on Instinct and Language*, ed. J. Constâncio, M.J. Mayer Branco, 2011, p.274)

<sup>181</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, p.15 - Segundo Chiara Piazzesi, a *decadência* será apropriada por Nietzsche a partir da leitura de Bourget entre 1883 e 1884, desenvolvendo-se no último período das suas reflexões como um fenómeno de desagregação da ordem e da coordenação fisiológica de um organismo. O fenómeno está ligado à ideia de vontade de potência, de uma acumulação de força, que aspira a um sentimento máximo de potência. A morfologia da vida, segundo Piazzesi, articula-se para Nietzsche como uma multiplicidade de forças em luta, que na sua diversidade procuram a sua afirmação. O termo *decadência*, serve a Nietzsche para falar de tudo o que seja declínio, insuficiência, passividade, paralisia da vontade. (Cf. C. Piazzesi, *Nietzsche: Fisiologia dell’Arte e Decadence* (2003), p. 147 e 172)

<sup>182</sup> F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871) §14

afirmação da vida através da embriaguez dionisíaca; pelo contrário, a arte e a religião, ainda que surjam como pólos opostos à cientificação da história e da vida, são colocados sob um olhar suspeito. Apolo é quem surge referido como a principal qualidade da Hélade, no preceito do “conhece-te a ti mesmo”. O que se revela central no texto acerca da história é o problema da ciência e do conhecimento; como vimos, sendo a primeira visada como pilar da decadência, na medida em que é uma expressão retomada do *demônio de Sócrates*, do afastamento do dionisíaco em prole de uma *moral otimista*.

O Apolo de Nietzsche, n’*O Nascimento da Tragédia*, aparece como o deus luminoso, o do sonho, permitindo apenas por breves momentos e em par com o dionisíaco o acesso à verdade e ao conhecimento profundo. Giorgio Colli dá a ver que a leitura de Nietzsche acerca de Apolo é desenvolvida sob a perspectiva de Schopenhauer<sup>183</sup>. Aquilo que Nietzsche encontra na tragédia e no dionisíaco é a força vivificante, o dizer sim sem reservas, da arte trágica. N’*O Nascimento da Tragédia*, Dioniso surge ligado ao conhecimento, ao “olhar para a essência das coisas”<sup>184</sup>. É neste olhar, no êxtase dionisíaco que impele os gregos a dizer sim, a força cósmica que vivifica e permite ultrapassar a dor e o abismo, que reside o problema em relação à ciência moderna, como esta surge na *Segunda Inactual*, já que a *doença histórica* surge como negação de toda a “aparência, alucinação, erro, interpretação, arte”, ligada à moral cristã, à *dimensão hostil à vida*<sup>185</sup>.

O modo como o êxtase e a embriaguez dionisíacas surgem no foro do texto de Nietzsche aponta para um estado de intoxicação que leva à lucidez, que não coincide com um qualquer tipo de intoxicação ou delírio, mas aquele que mostra algo não acessível de outro modo<sup>186</sup>; este êxtase é o do coro dionisíaco, que partilha a dor do deus e perante esse delírio o grego sentia-se suprimido, “dando lugar ao sentimento de unidade, que tudo reconduz ao coração da natureza”<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> Colli sublinha o modo como Nietzsche atribui a Dioniso o conhecimento ligado ao êxtase e à embriaguez, surgindo Apolo como deus benevolente; “Falar deste último (Dioniso) como deus do conhecimento e da verdade, entendidos restritivamente como intuição de uma angústia radical, significa pressupor na Grécia um Schopenhauer que lá não existiu.” (G. Colli, *O Nascimento da Filosofia*, p. 12)

<sup>184</sup> F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §7

<sup>185</sup> Cf. F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, “Ensaio de Autocrítica”(1886), §5

<sup>186</sup> Cf. M.F., Molder, “Stammering in a Strange Tongue: The Limits of Language in The Birth of Tragedy in the Light of Nietzsche’s “Attempt at a Self Criticism””, in *Nietzsche on Instinct and Language*, ed. J. Constâncio, M.J. Mayer Branco, 2011, p.273)

<sup>187</sup> F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1871), §7

No entanto, o delírio não é apenas próprio do dionisíaco, nem tampouco a relação com o conhecimento ou a crueldade; segundo Colli, é a Apolo que se deve atribuir o domínio da sabedoria, na sua ligação com a palavra oracular que o deus de Delfos profere através da Pitonisa<sup>188</sup>. A sabedoria proferida por Apolo, na perspectiva de Colli, é também destrutiva, surge de um fundo terrífico, a que está associada a palavra, ao delírio e à alusão.

“O deus conhece, pois, o futuro, manifesta-o ao homem mas, aparentemente, não quer que o homem o compreenda. Há um elemento de malvadez, de crueldade na imagem de Apolo, que se reflecte na comunicação da sabedoria.”<sup>189</sup>

A palavra proferida pela sacerdotisa não clarifica, mas alude, essa alusão é própria da natureza cruel do deus. Apolo, segundo Giorgio Colli, é também o deus que “fere à distância” e que “destrói totalmente”. Nietzsche atribui a Dioniso o estado da embriaguez no qual o homem se embrenha e no qual a individuação se desfaz, no entanto, segundo a perspectiva de Colli, esta interpretação reduz Apolo ao deus da medida e da harmonia, excluindo-o do processo de desindividuação:

“Na realidade, uma matriz comum une estes dois deuses no culto délfico; o seu reflexo no homem é a *mania*, que Nietzsche parece ter considerado unicamente em Dioniso, e destemperada como “embriaguez”. Mas a mania é qualquer coisa mais do que embriaguez, é a única investida autêntica na divindade, quando o homem anula a própria individuação.”<sup>190</sup>

Nietzsche não era alheio a esta leitura. No seu *Ensaio de Autocrítica*, é referida a passagem do *Fedro*, na qual se faz alusão ao delírio como tendo trazido as maiores bênçãos à Hélade<sup>191</sup>. De acordo com o nos diz Colli e com a leitura desta passagem da obra de Platão, Nietzsche não refere no todo aquilo que diz respeito à *mania*; no *Fedro*, Platão fala de quatro tipos de *mania*<sup>192</sup> a profética e a mistérica, que

---

<sup>188</sup> Colli percorre o mito Cretense do Minotauro e do Labirinto de Dédalo, onde reside já uma clara distinção e antagonismo entre os elementos apolíneo e dionisíaco como uma luta entre razão e animalidade. Neste contexto, Teseu e Dédalo são personagens apolíneas. Dédalo é o inventor, artesão ao serviço de Dioniso. O Labirinto de Minos, guarda o Minotauro, associado a Dioniso. Segundo Colli, o Labirinto representa como arquétipo o *logos*, a razão, produto do homem no qual este se perde e se arruína, é uma emboscada do deus para reconduzir o homem à animalidade. Teseu, ao dominar o labirinto com a ajuda do fio de Ariana, vence o animal - deus; Colli remete para os termos de Schopenhauer: “a razão está ao serviço da animalidade, da vontade de viver e pela razão chega-se ao conhecimento da dor e da vida para superar a dor, ou seja, a negação da vontade de viver”.( G. Colli, *O Nascimento da Filosofia*, p.19-20)

<sup>189</sup> Colli, G.; *O Nascimento da Filosofia*, p.12

<sup>190</sup> Colli, G.; *Doppo Nietzsche*, “O Deus que fere de longe, O discurso da Loucura”

<sup>191</sup> F., Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, “Ensaio de Autocrítica” (1886) § 4

<sup>192</sup> Preferimos a palavra “mania” à palavra “loucura”, como é traduzida na edição que consultamos, pelo elo que Platão estabelece com a “mântica” relacionando-a com a adivinhação – a mântica, arte da

variam em loucura poética e erótica, sendo a primeira aquela através da qual a sacerdotisa profere a palavra de Delfos, estando, assim, ligada a Apolo, e a segunda a Dioniso, ligada ao mistério eleusino<sup>193</sup>.

N’*O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), a embriaguez surge como condição para que haja arte, como condição fisiológica prévia, que intensifica a vontade. Neste contexto, Nietzsche refere uma embriaguez apolínea, como excitação do olhar, através da qual se adquire a faculdade de ter visões, caracterizando a embriaguez dionisíaca como intensificação do sistema emotivo<sup>194</sup>.

Enquanto estado fisiológico para a arte, a embriaguez, surge como sentimento de plenitude e intensificação, através do qual fazemos partícipes as coisas, ou seja, trata-se de uma vontade de transformação que implica a fruição dessa transformação; “na arte o homem frui-se a si próprio como perfeição”<sup>195</sup>. O delírio dionisíaco surge em destaque na obra de Nietzsche, surge sobretudo como força de celebração da vida, não através das imagens, mas do que não tem figura, que é a presença do coro na tragédia. Não se trata exactamente de uma consolação, mas de um riso implícito, algo libertador que aceita a vida implicando a visão do sofrimento e da dor<sup>196</sup>.

A *mania*, como indica Platão, não surge apenas ligada a Dioniso; se Nietzsche desvia o olhar desta consideração, fá-lo por ter encontrado no dionisíaco essa força que declara o sim definitivo à vida, que se irá constituir como intuição fundamental para o seu pensamento. O que a perspectiva de Colli vem acrescentar é a afinidade entre Apolo e Dioniso que reside na *mania*, no delírio, que trouxe à Hélade a sabedoria, a tragédia, a música e o sonho.

---

adivinhação está na base na palavra mania, que se constitui como fundamento do culto délfico. (Cf. G. Colli, *O Nascimento da Filosofia*, p.14)

<sup>193</sup>É sobretudo no mito ligado a Orfeu que Dioniso surge ligado à efusão mística, da música e da poesia, atrás da qual se dá um evento interior, convulsivo, a alucinação libertadora dos mistérios. Através do canto de Orfeu, Dioniso chama a si os homens esvaziando-os de toda a consistência corpórea, de todo o peso, rigor, continuidade. (Cf. G. Colli, *O Nascimento da Filosofia*, p. 12)

<sup>194</sup> Cf. F., Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), “Incursões de um Intempestivo”, §8,§9,§10

<sup>195</sup> F., Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), “Incursões de um Intempestivo”, §9

<sup>196</sup> Cf. M.F., Molder “Stammering in a Strange Tongue: The Limits of Language in The Birth of Tragedy in the Light of Nietzsche’s “Attempt at a Self Criticism””, in *Nietzsche on Instinct and Language*, ed. J. Constâncio, M.J. Mayer Branco, 2011, p. 263

## Conclusão

Aquilo que na *Segunda Inactual* é articulado por Nietzsche em torno da problemática da história apresenta-se na continuidade da sua concepção acerca dos instintos apolíneo e dionisíaco d'*O Nascimento da Tragédia*. A sua crítica ao historicismo deixa transparecer o modo como a ciência é criticada a partir da imagem do demónio do *homem teórico*.

O modo como Nietzsche opõe o histórico à vida, porquanto esta última surge como força não-histórica, florescendo no esquecimento, parece-nos sintomático da sua perspectiva acerca do apolíneo e do dionisíaco. Para o homem, esquecimento e história não existem senão num bordado vivo, em que cada força existe em oposição à outra. É como condição fisiológica do desenvolvimento do apolíneo e do dionisíaco que história e esquecimento se coordenam; podemos dispor da força do esquecimento como próxima do dionisíaco, numa leitura afim de um sentido de perda, de um fundo desindividuador, no qual o presente se torna mais intenso; e o histórico como instinto figurativo, apolíneo, no qual a memória se enche de imagens e constrói uma narrativa da humanidade. É certo que esta leitura é linear, deixamo-nos aqui presos a uma visão talvez empobrecida do que é o apolíneo e o dionisíaco.

Como vimos, aquilo que parece estar em causa na *Segunda Inactual* não é tanto a utilidade e desvantagem da história para a vida, mas antes o deslocamento da perspectiva da vida sob tutela da ciência, numa inversão mortificante dos impulsos criadores da vida; a *doença histórica* é uma herança do *homem teórico* e apenas neste sentido podemos ver os seus prejuízos. Sintomático disso é a própria mudança de perspectiva que Nietzsche opera em *Humano, demasiado Humano*. Também a sua perspectiva sobre o científico alterar-se-á, mas como vimos, aquilo que Nietzsche tem como ciência aproxima-se mais de uma crítica, que utiliza a história para pensar o homem presente.

Nietzsche não pode chegar a encontrar o prejuízo da história para a vida, pois, como nos diz Colli, esta afirmação não é verdadeira (e a prova disso é a sua própria veneração pelos Gregos); a veneração surge como perspectiva fértil da relação entre o passado e o presente. O que é sintomático do homem moderno é a sua compulsão para arquivar, para ordenar, para anestesiá-lo e reduzir todo o objecto de estudo. É aí que

reside a crítica de Nietzsche aos modernos; que acompanha a perda de um sentido activo, de uma força plástica, da capacidade de aceder ao sublime, numa palavra, a *decadência*.

Na *Segunda Inactual*, Nietzsche não desenvolveu ainda a doutrina da *vontade de potência*, mas a *doença histórica* aponta já para um desequilíbrio interno, que se articula no conceito de *força plástica*, de incapacidade para agir. A força plástica é ainda determinada segundo uma ideia de assimilação, de uma energia própria a todos os seres orgânicos de se apropriarem do que lhes é útil, tornando-o seu, mais, usando-o como forma de expansão – se pensarmos na obra de Hélio Oiticica (Anexo 1) e a sua apropriação do *antropofagismo* de Oswald de Andrade, podemos dizer que é algo afim a esta força plástica que o move. Oiticica não é o único artista que se apropria; todo o artista o faz, para criar. É neste sentido que aquilo que Nietzsche propõe como *força plástica* na relação com a história nos parece determinar uma postura próxima à da prática artística.

A obra a que nos referimos, de Hélio Oiticica é plena de referências às ideias de Nietzsche, pelo que merecerá alguma demora neste sentido, em título conclusivo, mas como abertura para uma próxima etapa do nosso estudo, que não poderíamos deixar de referir. É que, não só Oiticica foi leitor de Nietzsche, como o seu trabalho se desenvolveu em torno do apolíneo e do dionisíaco. Uma das suas obras de maior relevo e onde podemos observar esta afinidade é conjunto de peças a que o artista chamou de *Parangolé* (Anexo 1). Estes objectos, capas que o espectador veste e com o qual articula uma dança, um movimento, procuram gerar uma “transmutação *expressivo – corporal* do espectador, a condição da dança num sentido primordial” (palavras de Hélio Oiticica acerca da origem do *Parangolé*). Há no *Parangolé* uma tentativa de articular a ideia da dança com a de transmutabilidade, presentes na acção. Neste sentido, o delírio dionisíaco parece-nos ser ponto de partida para esta obra: o espectador é a obra, convidado a participar no ritmo, a agir, neste sentido, Hélio Oiticica visa ao conceito de um *participador-obra*. Diz Oiticica que quer fazer voltar o *Parangolé* ao génio anónimo colectivo de onde surgiu, ou seja, na génese destes objectos podemos observar uma profunda afinidade e desenvolvimento daquilo que Nietzsche considerou acerca da arte e da relação com esta. Hélio Oiticica apropria-se do dionisíaco e do apolíneo na concepção do *Parangolé* sobretudo na relação com o delírio como condição para a arte.

Como vimos, na leitura de Nietzsche à luz do que Colli nos aponta acerca da *mania*, a sabedoria e a arte admitem uma relação primordial com o delírio, como condição para a relação entre Apolo e Dioniso com os Gregos. É certo que Nietzsche (naquilo que representa para nós o cerne da questão em relação à arte) encontra no dionisíaco a força vital e o grande sim, que se constitui como base para a contra-avaliação e valoração, contra doutrina a todo o *não à vida* do cristianismo e da ciência moderna.

A embriaguez constituirá a condição fisiológica para a arte, como vimos no *Crepúsculo dos Ídolos*, um estado de expansão da vontade em fazer com que as coisas participem de nós, através da acção (de novo convocamos o *Parangolé* de Oiticica como objecto afim a estas ideias).

É paradigmática a forma como a arte surge na *Segunda Inactual*. Talvez porque neste texto Nietzsche se mostra em transformação; é do artista que o historiador se deve fazer valer, é do sublime a maior perda do homem que padece da *doença histórica*, é a arte uma das forças *super-históricas*, mas não deixa de ser um dos maiores venenos. No entanto, a arte surge como actividade antitética à prática da ciência moderna, oposta à *decadência*, porquanto se traduz numa afirmação da vontade, em afirmação da acção, da multiplicidade de perspectivas, da transmutabilidade e da metamorfose.

## Referências

### Obras de Nietzsche:

- F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*; textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Nouvelle édition, Paris : Gallimard, 1967-1982
- F. Nietzsche, “*Fatum e História*”(1862) in *De mi vida. Escritos autobiográficos*, Claros de juventud (1856-1869), trad. Luis Fernando Moreno, Valdemar, Madrid, 1997.
- F. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral* (1871 e 1873), trad. H.H. Quadrado, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1997
- F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas* (1873-, trad. L. Azevedo, Lisboa: Presença, 1976
- F. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres.* (1878), trad. P.O. Castro, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1997
- F. Nietzsche, *A Gaia Ciência* (1882), trad. M. H. Carvalho, M. L. Almeida, M. E. Casquinho, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1998
- F. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.* (1883-85), trad. P. O. Castro, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1998
- F. Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma Filosofia do Futuro)* (1885), trad. C. Morujão, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1999
- F. Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral. Um escrito Polémico* (1887), trad. J. M. Justo, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2000
- F. Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), trad. F. Delfim Santos, Lisboa: Guimarães Editores, 2002
- F. Nietzsche, *Ecce Homo. Como se chega a ser o que se é* (1888), trad. J. Marinho, Lisboa: Guimarães Editores, 1997

## Obras sobre Nietzsche:

- B. Benoit, “A justiça como problema, trad. De Vinicius de Andrade in *Cadernos Nietzsche* São Paulo: GEN, nº 26, 2010
- C. Denat, “Nietzsche, pensador da história?”, trad. V. Gosselin in *Cadernos Nietzsche* São Paulo: GEN, nº24, 2008
- C. Gentile, “Os Gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos” in *Cadernos Nietzsche*, nº 27 2010
- C. Piazzesi, *Nietzsche: Fisiologia dell’Arte e Décadence* (2003), Lecce: Conte Editore, 2003
- E. Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, trad. J. L. D. Peixoto, Lisboa: Presença, 1983
- G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1997
- G. Colli, *O Nascimento da Filosofia* (1975), trad. A. Mourão, Lisboa: Edições 70, 2010
- G. Colli, *Escritos sobre Nietzsche*, trad. M.F. Molder, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2000
- G. Colli, *Doppo Nietzsche*, trad. M.F. Molder, Lisboa: Relógio d’Água Editores, no prelo
- A. Marques (coord.); *As Bacantes e o Nascimento da Tragédia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Acarte, 1996
- M.F.Molder “Stammering in a Strange Tongue: The Limits of Language in The Birth of Tragedy in the Light of Nietzsche’s “Attempt at a Self Criticism””, in J. Constâncio, M. J. Mayer Branco (ed.) *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlim/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, p. 257 - 277
- N. Nabais, *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1997
- S. Marton, “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca” (2007), in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº 25, 2009
- S. Kaufman, “Nietzsche et la métaphore” in *Poétique –Revue de Théorie et d’Analyse Littéraires*, nº 5 Rhétorique et philosophie, Paris: Éditions Seuil, 1971, p. 77-98

V. Azeredo, “Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida”, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: GEN, nº 28, 2010

**Outras obras:**

A., Gotz, T., Konnertz, K., Thomas; *Joseph beuys life and Works.*, trad. P. L., Woodbury, Nova Iorque: Barron's Inc., 1979.

Eurípides, *As Bacantes*, trad. M.H. Pereira, Lisboa: Edições 70, 1992

F. Pessoa, *Obra Poética* (em um volume), Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1977

F. Schiller, *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico, do sublime (Para um desenvolvimento de algumas ideias kantianas)*, trad. T. R. Cadete, Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1997

F. Schiller, *Sobre Poesia Ingénua e Sentimental*, trad. T.R. Cadete, Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2003

P. B. Jacques, *Estética da Ginga. A arquitectura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*, Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003

Platão; *Fedro*, trad. J.R. Ferreira, Lisboa: Edições 70, 2009

## Anexo 1



*Miro da Mangueira com Parangolé, 1964 apud P. B. Jacques, Estética da Ginga. A arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica, 2003*