

Revista

Portuguesa de

Filosofia

HISTÓRIA DA FILOSOFIA & OUTROS ENSAIOS

JOÃO J. VILA-CHÁ ▶ Apresentação. **ANTÓNIO PEDRO MESQUITA** ▶ A dialéctica e o conhecimento. **GIANNINA BURLANDO** ▶ Suárez on Intrinsic Representation. **EMANUEL ANGELO FRAGOSO** ▶ Benedictus de Spinoza e o Método Geométrico. **FERNANDO ARANDA FRAGA** ▶ La naturaleza de la moral según David Hume. **DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA** ▶ Hume contra Hume. **JORGE R. SEIBOLD** ▶ Mística y especulación en la filosofía de Hegel. **PAULO ALEXANDRE E CASTRO** ▶ O retorno do trágico em *Assim falava Zaratustra*. **ANTONIO HORTA FERNANDES** ▶ Ortega e o problema da verdade. **GÉRALD CIPRIANI** ▶ The Art of Renewal and Consideration. **GUSTAVO PEREIRA** ▶ Integridad y dualidad moral. **ABDULLAH AL-JASMI; MICHAEL H. MITIAS** ▶ Does an Islamic Architecture Exist? ▲ Pre-Texto(s) ▲ Crónica ▲ Ficheiro de Revistas ▲ Apresentação dos Autores.

TOMO 60

2004

FASC. 1



O retorno do trágico em Assim falava Zaratustra

PAULO ALEXANDRE E CASTRO*

RESUMO: *O presente artigo pretende abordar o conceito de trágico, entendido como elemento principal ou elemento orquestrador do projecto nietzschiano em busca de uma determinação para uma nova forma de existência estética. Objectivo do autor é, pois, em primeiro lugar, explicitar o sentido da nova existência estética tal como Nietzsche, pela mão de Zaratustra, imputa à figura do Übermensch, o qual estabelece um projecto de justificação estética; em segundo lugar, trata-se de mostrar que o conceito de 'trágico' está estreitamente relacionado com o conceito metafísico de 'eterno retorno' de tal modo que isso pretende, por um lado, ultrapassar a dimensão determinada da vida humana em algo maior ou melhor, e, por outro, visa a completa realização da vida humana que pode ser repetida, salientando que este movimento de repetição afirma o retorno dionisiaco do trágico. Objectivo do autor do artigo é, assim, provar que o projecto nietzschiano anuncia o Übermensch como uma nova forma de existência estética, ao mesmo tempo que recupera os conceitos de 'trágico' e 'dionisiaco', conceitos estes que animam a obra Die Geburt der Tragödie. Consequentemente, trata-se de ver até que ponto o Übermensch está afirmado como objectivo necessário e primário neste projecto, o qual permanece, contudo, uma herança enigmática em que nos deixa a filosofia de Nietzsche.*

PALAVRAS-CHAVE: *Afirmção; Arte; Deleuze, G.; Educação; Eterno Retorno; Nietzsche, Fr. (1844-1900); Tragédia; Trágico; Übermensch; Vida; Vontade de Poder; Vontade; Zaratustra.*

ABSTRACT: *The present article presents a brief approach to the concept of the 'tragic' understood as a main element or a conducting element in the Nietzschean project that searches for a determination of a new form of aesthetic existence. The author aims, thus, at two things: first, to explicit the meaning of this new aesthetic existence that Nietzsche, by the hand of Zarathustra, imputes to the figure of the Übermensch, which establishes a project of aesthetic justification; secondly, to show that the concept of the 'tragic' is closely related to the metaphysical concept of the 'eternal return' in such a way that it purposes, on the one hand, to surpass a determined dimension of human life into something bigger or better, and, on the other, to bring about a complete realisation of human life that can be repeated, so that the movement of repetition affirms the dionysiac return of the tragic. The goal of the article is, moreover, to prove that the Nietzschean*

* O presente artigo deriva de uma comunicação apresentada pelo autor no Colóquio *Nietzsche para o século XXI*, realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 11 de Maio de 2001.

project announces the Übermensch as a new form of aesthetic existence while recovering the main concepts of 'tragic' and 'dionysiac', concepts that animate the book Die Geburt der Tragödie. Therefore, we shall see how the Übermensch is placed as a necessary and prime objective in this project, which remains part of the enigmatic legacy with which Nietzsche's philosophy leaves us.

KEY WORDS: Affirmation; Art; Deleuze, G.; Education; Eternal return; Life; Nietzsche, Fr. (1844-1900); Tragedy; Tragic; Übermensch; Will to Power; Will; Zarathustra.

Introdução

O que nos propomos realizar neste ensaio, é uma abordagem sucinta ao conceito fundamental de 'trágico' enquanto elemento condutor de um projecto nietzschiano que procura determinar uma nova forma de existência estética. Quer isto significar duas coisas: a primeira, que procuraremos explicitar o sentido dessa nova existência estética que Nietzsche, pela mão de Zarathustra, atribui à figura do *Übermensch* e que constituí, segundo pensamos, um projecto de justificação estética da existência¹; segunda, que o conceito de 'trágico' está intimamente ligado ao conceito metafísico de eterno retorno, na medida em que propõe, por um lado, uma ultrapassagem de uma determinada dimensão da existência humana para algo de melhor ou maior, e por outro, a realização plena da vida humana de tal forma que possa assumir o carácter de repetição, e nessa repetição, afirmar o regresso dionisíaco do trágico. Este é o ponto que tentaremos provar: o projecto nietzschiano anuncia o *Übermensch* como a nova forma estética da existência, mas essa forma é uma recuperação dos conceitos de trágico e de dionisíaco de que vive a obra *O Nascimento da Tragédia*. Sendo assim, veremos como o *Übermensch* se coloca como objectivo necessário e primordial a cumprir nesse projecto de justificação estética da existência, que contudo permanece numa suspensão enigmática que o espólio nietzschiano nos legou.

¹ Salvaguardadas as diferenças, poderíamos dizer que seria um 'projecto' semelhante ao de Schiller que vê na educação estética uma forma de tornar possível a construção de uma mais completa e enriquecida humanidade. Um projecto de reconciliação da humanidade que, fazendo 'saltar' os nossos impulsos (mais autênticos / artísticos) faria emergir uma sensibilidade mais apurada e portanto, um emprego criativo das nossas aptidões. Segundo Richard Schacht, o que Nietzsche faz, é precisamente pegar na herança de Schiller e elevá-la, através de Zarathustra, não para uma forma mais apurada de educação estética da humanidade, mas, para apurar uma forma mais elevada de humanidade: «But in seeking to understand what Nietzsche is trying to do in *Zarathustra*, one does well to recall his schillerian inheritance. Nietzsche's project too may be characterized as a version of Schiller's idea of the need for a further aesthetic education of humanity that might bring about a higher form of humanity – and *Zarathustra*, I suggest, was his greatest contribution to this campaign.» SCHACHT, Richard, «Zarathustra / Zarathustra as educator» in *Nietzsche: A Critical Reader*, ed. Peter Sedgwick, Oxford, Blackwell Publ., 1995, p. 225.

Assim, este ensaio será dividido esquematicamente em cinco partes, a saber: 1. Tragédia / Trágico: uma fonte inesgotável; 2. Apresentação do projecto / obra: Apresentação de Zaratustra; 3. Definição de 'Trágico': A afirmação da vida; 4. Articulação: Vontade de Poder/Eterno Retorno/Zaratustra: Uma proposta dionisíaca de olhar o passado; 5. Conclusão: Enigmas? Um desafio nietzschiano à leitura de Deleuze.

1. Tragédia/Trágico: Uma fonte inesgotável

Nietzsche é um admirador da cultura grega pré-socrática, e nessa cultura ele capta a dimensão estética em que o grego vive, nomeadamente através da contemplação das formas de arte. A arte, como sabemos, pode ser Apolínea ou Dionisíaca². Ora, é da conjugação destes dois elementos que surge a tragédia ática, e Nietzsche observou como esta unidade se tornava fundamental para o grego, uma vez que lhe fornecia uma (certa) educação estética. O teatro como obra de arte por excelência dava aos gregos a possibilidade de ultrapassarem a dor e o sofrimento, contemplando a representação do falso, suportavam a vida, o viver. Ou seja, a tragédia constituía-se como o lugar de ultrapassagem da dor e do sofrimento porque a podiam 'viver' na representação³. Mas Nietzsche vê igualmente que a tragédia termina com Eurípides e Sócrates, o que significa segundo o nosso autor, o início da decadência da humanidade. Destruíu-se o homem trágico, possuidor dessa sabedoria de e da vida, do devir, para dar lugar ao homem socrático, científico, ao homem conformado e mesquinho que a ciência e a religião modernas teimavam em afirmar⁴. Contudo Nietzsche percebe que, de algum modo, há um renascimento do espírito trágico, embora envolto num pessimismo estético nas figuras de

² Definições genéricas para uma melhor compreensão dos termos: Apolínea – que contém em si o princípio da ordem e da medida, da moderação, que representa a razão, consciência, afirmando-se como arte do escultor e da composição harmoniosa; Dionisíaca – que contém os instintos naturais, o prazer, a ruptura com os limites do Eu e o reencontro com o todo, que é a arte da música isenta de imagens.

³ Este ponto é fundamental para Nietzsche; permite-lhe perceber que os gregos tinham esta capacidade de viver e de suportar a dor. Nietzsche constata também que depois deles a humanidade perdeu esta capacidade; são os gregos que permitem a Nietzsche perceber que o homem não é um espectador do mundo, mas que é o seu autor. São portanto os gregos que permitem ao nosso autor o desenvolvimento da filosofia como um programa crítico da humanidade e para a humanidade.

⁴ Toda a cultura ocidental está impregnada deste espírito científico racionalista que exclui a dimensão do trágico. Ora, a tese de Nietzsche não é a de que o trágico arrasta sofrimento e de que a felicidade se encontra no conhecimento, mas precisamente o contrário, como afirma Domenach: «nunca o trágico reside na incompatibilidade, no conflito; o trágico não é sofrimento. É a alegria que nasce da afirmação múltipla.» DOMENACH, Jean-Marie, *Le retour du Tragique, O Retorno do Trágico*, Tradução de M. B. Costa, Lisboa, Moraes Editores, 1968, p.145.

Schopenhauer e Wagner.⁵ Ora, a análise, sobretudo de Schopenhauer, não era suficiente para reabilitar ou fazer nascer um novo homem; não bastava ver o mundo como vontade, era preciso fazer da vontade um mundo, o mundo do homem que afirmasse o devir e a vida. Nietzsche inicia assim um programa crítico que passa pela metafísica, pela religião, pela moral, pela crítica à política, à ciência, ao conceito de verdade. Surge assim, no nosso entender, a proposta nietzschiana: transmutar todos os (antigos) valores para efectuar a concepção dionisíaca de um *Übermensch*, que operaria a afirmação da vontade de poder e do eterno retorno. É, basicamente, um projecto de libertação do homem teórico⁶, mas igualmente, um regresso à sabedoria trágica (da vida do homem)⁷. Este projecto tem portanto, a sua mais alta representação na obra *Assim falava Zarathustra*.

⁵ Wagner, contudo, perdeu-se e perdeu a oportunidade do trágico e tornou-se nas palavras de Nietzsche numa 'neurose', num símbolo de decadência. A este respeito e sobre este ponto de vista, deve consultar-se a obra *O caso Wagner*.

⁶ Pode-se perguntar, de onde provém todo este projecto de educação estética? Pensamos que vêm, não só da observação do *modus vivendi* dos gregos mas também, da reflexão que Aristóteles havia feito da tragédia. Mas, como assim?! Retomemos a definição aristotélica: «é, pois, a tragédia imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes (do drama), (imitação que se efectua) não por narrativa, mas mediante actores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções.» [ARISTÓTELES, *Poética*, Trad. e introdução de Eudoro de Sousa, Lisboa, INCM, p.110] Mas então, a tragédia provoca o terror e a piedade? E como? Purifica esses sentimentos? A tragédia permite uma estreita relação entre actores e espectadores, e ao suscitar (e procurar) purificar sentimentos diversos, revela e esclarece a função pedagógica da tragédia grega, ou seja, é pela consciência que o espectador adquire dessa representação de sentimentos, de paixões e de emoções que lhe brota a piedade e o terror, e desse modo purifica-as para se identificar numa estreita relação com a vida, e com essa dimensão trágica da vida, num constante movimento de desdobramento de si. A este propósito veja-se Michel MEYER, *O filósofo e as paixões*, Edições Asa, p. 236.

⁷ Para Nietzsche, os gregos seriam verdadeiros educadores ao cultivarem e divulgarem o teatro; permitiam o seu cultivo e acessibilidade, permitiam ao homem ter uma imagem de si próprio e do mundo. Uma espécie de representação de tudo e de todos. Uma educação que, fazendo apelo à sensibilidade do espectador, lhe dava em troca o conhecimento interior da humanidade, e o mundo, como lugar de confronto com essas mesmas capacidades humanas, tal como nos diz Schacht, «the greek's tragedians had educated their sensibility and self-consciousness, and had shown them a way of coming to terms with the harsh realities of life without succumbing to nausea and despair. They were the educators through whose efforts the wondrously affirmative and creative tragic culture of the Greeks achieved extraordinary heights». SCHACHT, R., *Op. Cit.*, p.225. Para Nietzsche, contudo, já não havia educadores com este perfil, e até a recepção da sua obra *O nascimento da Tragédia*, não tinha encontrado eco dentro dos meios intelectuais da época. Só restava a Nietzsche uma alternativa para o seu desapontamento, para a sua desilusão de após uma dezena de anos não ter encontrado em Wagner ou em Schopenhauer um exemplo de educação estética, era escrever a obra *Assim falava Zarathustra*.

2. Apresentação do projecto/obra: Apresentação de Zaratustra

O mundo moderno que florescia tinha já dado as primeiras facadas no homicídio desse Deus Humano, demasiado humano⁸, e a educação, os valores, as esperanças, as aspirações da humanidade deambulavam ao sabor de um já pós-modernismo ambicioso que esquartejava o homem em pedaços, seleccionando-os, de algum modo, em fortes e fracos. Nietzsche percebeu estas carências 'educativas'. O projecto de Kant falhara na sua tentativa de atingir o "reino dos fins" dado que, procurando esboçar a saída para o estado de menoridade em que a humanidade se encontrava, traçara-lhe uma moral desumana e formal. Deste modo, *Assim falava Zaratustra* é também uma obra de confronto directo com a humanidade, uma obra de encontro com e para os homens, que não é apenas literatura ou filosofia, mas um dispositivo educacional, um instrumento pedagógico⁹. Ou seja, não é tanto Zaratustra que pretende ser o educador, mas sim, o próprio trabalho de leitura, a própria obra que desempenha ou a quem é remetida essa tarefa. A obra tem a função de despertar, de enviar sinais, mensagens, que nos remetem para a possibilidade de ultrapassagem do nosso estado e nos exortar para a auto-realização, para a auto-criação. A tarefa, se atentarmos bem na obra, parece-nos ser a de que possamos seguir os seus ensinamentos como projecto de educação (note-se que Nietzsche não nos diz nada em concreto de Zaratustra nem dos seus ensinamentos precisamente com o propósito de sermos nós a executarmos essa tarefa). Estamos em crer que o projecto de Nietzsche consiste em, através da obra *Assim falava Zaratustra*, criar uma espécie de mito que reabilitasse a humanidade. Nietzsche está consciente que a eficácia de um mito depende da ilusão que cria (o papel do mito parece ser esse mesmo, isto é, de criar a ilusão, ou se quisermos, de criar condições que tornem a vida suportável). Pode-se mesmo adiantar que o nosso autor pretenderia realizar uma nova forma de moral ou nova religião, no sentido de que re-ligaria o homem consigo mesmo¹⁰. No fundo, todos temos a certeza de que Nietzsche procura inscrever a sua obra num sentido mais amplo do que se possa pensar, isto é, de que seja

⁸ Com início em Pascal passando por figuras como Espinosa, Kierkegaard, Stirner, Feuerbach, etc.

⁹ Nas palavras de Schacht, «rather a unique educational device, capable of making a real and great difference in human life.» SCHACHT, Richard, *Op. Cit.*, p.230.

¹⁰ Alguns autores tendem a comparar esta obra de Nietzsche com a Bíblia, estabelecendo aí inúmeros paralelos, sendo o mais importante ou ao que dão mais realce o facto de Zaratustra ser um mensageiro tal como Moisés (ter subido à montanha, trazer uma tábua com mandamentos, etc.). Neste contexto caberia perguntar: faria ou não sentido a substituição da Bíblia cristã pela obra de Zaratustra? Uma outra consideração interessante refere Michel Haar, interpretando Nietzsche, declarando: «...two such religions: the primitive Greek religion of Dionysus, and the future religion of the eternal return». HAAR, Michel, «Nietzsche and Metaphysical Language» in *The New Nietzsche*, edited by David B. Allison, The MIT Press, London, 1995, p. 24.

apenas literatura. Assim, qual o sentido que se pode/deve atribuir à personagem Zarastustra? Antes de mais, e parece-nos um traço claro, é que Zarastustra (tal como o personagem *Übermensch*) devem ser concebidos como instrumentos educacionais no contexto nietzschiano do projecto de transformação das nossas sensibilidades. A figura de Zarastustra pode ser vista como a de um mensageiro (como diria Heidegger) ou anunciador, mas que é simultaneamente, ele mesmo a personificação metafórica de um determinado homem, do homem que se quer afirmar, e que se afirma, pela sua vontade. Zarastustra não é só, portanto, uma figura de estilo, é uma figura com estilo, o estilo do homem trágico. É trágico em que sentido? Pelo menos em dois sentidos: o primeiro, como personagem que suporta as "dores de parto" deste projecto, como personagem que não se abandona ao desespero, mas que quer dançar (e que ensina a dançar), que aceita a sua condição; segundo, enquanto mensageiro da reabilitação da sabedoria trágica, do espírito dionisíaco. Zarastustra é assim a figura anunciadora que proclama a transmutação de valores, o eterno retorno, a vontade de poder como condição de possibilidade de surgimento do *Übermensch*. Desta forma, o projecto de justificação estética da existência, condição necessária ao aparecimento de uma nova forma de existência estética, estaria assegurado, na medida em que Zarastustra, portador da saída do nihilismo, deixava em aberto todas as possibilidades de surgimento de uma outra humanidade.

3. Definição de 'trágico': A afirmação da Vida

Cabe perguntar, no conjunto de referências que temos vindo a realizar, o que é então o trágico? Como já fizemos alusão anteriormente, o trágico pode-se definir por essência, como o definiu Deleuze: «a afirmação múltipla ou pluralista». Que significa esta asserção? Nada mais que a recuperação da sabedoria trágica do homem grego, isto é, a afirmação do 'sim' à vida, ao devir, à alegria, no fundo, à multiplicidade. Deleuze refere: «o trágico consiste apenas na multiplicidade, na diversidade da afirmação *como tal*. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural»¹¹. Trágico não significa, portanto, dor, sofrimento, angústia, mas a forma estética por excelência da alegria e da afirmação. Trágico como riso, dança, celebração, alegria. O ateísmo de Nietzsche releve da consciência trágica que o autor afirma, e explicita que a vida só por si basta, não tendo por isso necessidade alguma de ser explicada num além dela mesma¹². A vida constitui-se na Terra, e é na Terra que deve ser vivida; é o próprio Zarastustra que logo no primeiro capítulo do livro enfatiza o homem como o sentido da Terra. Não é, pois, necessário uma religião que se a moral parece ser o vírus mortal; a religião constitui a forma por excelência da decadência.

¹¹ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*, Trad. de António M. Magalhães, Porto, Rés-Editora Lda, s/d., p. 28. Na página seguinte acrescenta: «o trágico não se funda numa relação do negativo e da vida, mas na relação essencial da alegria e do múltiplo, do positivo e do múltiplo, da afirmação e do múltiplo».

¹² A afirmação da racionalidade é como uma doença para a humanidade, mas a religião,

levante contra a vida, contra os instintos, contra o corpo, se quisermos, contra tudo o que possa estar contido na dimensão dionisíaca da existência – o homem vive na Terra¹³. Veja-se o capítulo «Das tábuas velhas e novas» da terceira parte, onde se exalta o valor da vida, o valor da criação, o valor da vontade. O homem é vontade, e nessa vontade tudo pode. A vontade de poder atinge o seu mais alto grau de reflexão no eterno retorno. A ideia base é a de que, devemos ‘amar’ esta vida de tal forma que a queiramos voltar a viver, porque de facto, tudo volta a repetir-se eternamente. A verdadeira essência da nossa existência é esta vontade de poder. O homem que usa a sua vontade, que aceita a sua vontade de poder, representa a aceitação plena de todos os aspectos do devir, da vida, logo do trágico¹⁴. O homem não é mais do que uma ponte para esse *Übermensch*¹⁵.

4. Vontade de Poder/Eterno Retorno/Zaratustra: Uma proposta dionisíaca de olhar o passado¹⁶

Antes de mais, não devemos considerar a vontade de poder como uma característica meramente psicológica ou antropológica, e isto porque, em outras obras

¹³ O homem vive na Terra e como tal não necessita de mundos, de ‘aléns’ onde se poderá cumprir a sua existência plena. Todo este projecto de Nietzsche, e em especial a contestação à religião, e à necessidade da transmutação de valores, continuará a marcar presença nas obras posteriores; veja-se, por exemplo, na obra *O Anticristo* (obra de 1888), onde Nietzsche finaliza o livro com a afirmação da transmutação dos valores: «e mede-se o tempo a partir do dia nefasto que marcou o início deste destino – a partir do primeiro dia do cristianismo! – porque não se havia de medir a partir do seu último dia? A partir de hoje – Transmutação de todos os valores!...». NIETZSCHE, F., *O Anticristo*, Trad. Tavares Fernandes, Lisboa, Publicações Europa-América, p. 138. Mas que pode significar a transmutação de valores neste contexto de homicídio divino? Duas ideias importantes a reter: a primeira, a morte de Deus significa a morte desses valores pelos quais se pautam os homens medíocres, logo a morte dos velhos homens; segunda, a morte de Deus espelha uma opção, isto é, espelha a acção de aceitar voluntariamente a falta de Deus, e não a mera verificação de um ateísmo de qualquer natureza.

¹⁴ Como bem frisou Deleuze, Nietzsche faz da vontade algo de positivo, faz dela uma afirmação, ao contrário de toda a tradição filosófica: «Nietzsche é o único que não chora sobre a descoberta da vontade, que não a tenta conjurar, nem limitar-lhe o efeito. “Nova maneira de pensar” significa: um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade na vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno.» DELEUZE, Gilles, *op.cit.*, p. 56.

¹⁵ A moral do homem superior propõe uma revolta contra a religião, contra o cristianismo, pois que este havia modificado o homem, ou melhor, domesticado o homem para o converter num animal aprisionado, «o animal doméstico – o cristão». A nova ‘religião’ de Nietzsche, este seu projecto para uma nova forma de existência estética, o *Übermensch*, vem preencher o sentido da existência humana e assumir-se como alternativa ao vazio deixado pela morte de Deus.

¹⁶ Demos especial atenção aos seguintes capítulos da obra *Assim falava Zaratustra*: «Da redenção» (II Parte), «Da Visão e do Enigma», «Das tábuas velhas e novas», «O Convalescente» (II Parte), «A Sombra», «O Despertar», «O Encantador», «O Sinal» (IV Parte).

de Nietzsche, essa vontade aparece como "a essência do mundo" (*Para além do bem e do mal*) ou "a essência da vida" (*Genealogia da moral*). Mas isto não significa também que se trate de ver, como fazia Schopenhauer, a vontade como princípio universal. Para Nietzsche não existe uma única e universal vontade que constitui o que as coisas são em si próprias. Cada coisa, ou melhor, cada indivíduo tem em si uma natureza intrínseca, a individualidade, que é o resultado do entrelaçamento das suas perspectivas e das possibilidades das suas acções, e isto, pensamos, será o que Nietzsche nos quer transmitir como constituinte da vontade de poder. Ora, o mundo é o lugar onde ocorrem conflitos, e onde se geram diferenças, pelo confronto das diferentes individualidades, ou se preferirmos, do confronto entre as múltiplas vontades de poder. Mas devemos ainda perguntar o que é – vontade de poder? Esta vontade é essa força de querer ser mais¹⁷. A vontade de poder constitui-se como essa força de querer ser mais¹⁸. É uma vontade que se afirma em dois planos: sobre si mesma, e, sobre as outras. Impulsiona a querer, e nesse querer afirma-se sobre as outras vontades. Cada indivíduo é, segundo uma interpretação, digamos mais física que filosófica, "dynamische Quantä", o que significa que, como refere Nuno Nabais, «não existem "coisas", mas *quantä* dinâmicos, numa relação de tensão entre todos os outros *quantä* dinâmicos e cuja essência reside na sua relação com todos os outros *quantä*, na sua acção sobre eles» [e acrescenta quase conclusivamente] «é a estes "quantä dinâmicos" que convém o nome de *Vontade de Poder*»¹⁹. Assim, Nietzsche consciente da multiplicidade de indivíduos, com a sua natureza específica, com a sua individualidade própria, com a sua vontade, percebe as relações de tensão que existem entre eles, e que não só os diferencia, mas os constitui como totalidades orgânicas e como indivíduos dotados de uma força que visa a (sua) superação. Mas a vontade de poder não se resume a uma interpretação física ou biológica. Ela é também e essencialmente intelectual, isto é, há um pensamento que comanda, que deseja, que quer mais (poder)²⁰. Assim, cada

¹⁷ Michel Haer pergunta no seu artigo: «what, then, is this Power? It is precisely the intimate law of the will and all force, the law that will is to will its own growth. The will that is Will to Power responds at its origins to its origins to its own internal imperative: *To be more*». HAAR, Michel, *op.cit.*, p. 11.

¹⁸ Embora algumas traduções apontem para "vontade de potência", estamos em crer que, e fica aqui a sugestão, o mais apropriado seria traduzir por "vontade para o poder", uma vez que esta implícito esse direccionamento para o poder, o poder de querer.

¹⁹ «Eles constituem o elemento primordial do universo, o homogeneo dinâmico, o mar de forças a partir do qual se realiza a individualização. Por isso, depurados todos os conceitos ilusórios de indivíduo, é aqui que Nietzsche toca a essência do mundo, é aqui que ele alcança uma perspectiva real do seu interior.» NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1997, p. 102.

²⁰ Diz-nos assim Nuno Nabais, «a vontade de poder adquire por isso, uma natureza intimamente intelectual: a incessante passagem de cada singularidade dinâmica de um estado a outro superior, tanto pode ser referida à luta pelo aumento de poder, como à luta pela extensão da perspectiva, a um combate pela "consciência" [e mais à frente] «porque cada

indivíduo realiza a cada instante um acontecimento que é a sua biografia, a afirmação da sua individualidade, a afirmação da sua vontade de poder, e (do conjunto) dessas afirmações individuais resulta o mundo como totalidade de confrontos entre as possíveis acções e perspectivas, no fundo, como diversas e diferentes vontades de poder²¹. No entanto, surge um problema: a vontade descobre-se limitada. Limitada na sua relação com o tempo. E este é o grande problema que Nietzsche tinha de resolver: a vontade pode superar, pode ambicionar, pode alcançar, mas não pode ‘modificar’ o já feito, e isso traduz-se numa impotência da vontade face ao tempo, e concretamente, face ao passado²². Problematicando: como afirmar uma vontade, face à temporalidade, que seja portadora da alegria do trágico, do dionisíaco? Nesta impotência, porém, o homem descobre o seu espírito de vingança contra o tempo: «isto, e somente isto, é a própria *vingança*: a antipatia da vontade a respeito do tempo e do seu “aconteceu”»²³. Deste modo, Zaratustra propõe que os “aleijados às avessas” transformem o ‘aconteceu’ num “eu assim o quis”. Este é o poder que Nietzsche atribui à vontade: nesta teoria, está contida uma das teses mais interessantes do nosso autor, como bem referiu Nuno Nabais – a irrevogabilidade do passado²⁴. Ora, esta irrevogabilidade pode ser visada de dois

acontecimento, cada instante da existência universal é resultante de uma totalidade finita de indivíduos que, em cada instante, no entrelaçamento das suas perspectivas e na impossibilidade das suas acções, afirma e realiza a sua individualidade, dizer *sim* à sua própria existência individual, aprová-lo na sua diferença absoluta, na sua unicidade, será, segundo Nietzsche, dizer igualmente *sim* ao universo inteiro e à eternidade». NABAIS, Nuno, *op.cit.*, p. 117. Também a este respeito veja-se as palavras de Adélio Melo, baseando-se na obra *Vontade de Poder*, «aquilo que vulgarmente se apelida de “homem”, por conseguinte, não será senão uma “pluralidade de vontades de poder”, cada uma delas “dotada de uma pluralidade de meios de expressão e de formas». MELO, Adélio, *A Aventura Moderna das Ideias*, Porto, RÉs-editora, p. 207.

²¹ Não é por acaso que Heidegger não considera Nietzsche um pensador da diferença. Segundo Heidegger o nosso autor atinge a mais elevado grau de pensamento na metafísica, precisamente aí, onde se dá o esquecimento do Ser e a diferença relativamente ao ente é esquecida. Por isso a vontade de poder (na interpretação heideggeriana “a vontade de vontade”) é como vimos aquilo em que nada há de ser. Veja-se Heidegger na obra sobre Nietzsche e também Gianni Vattimo em *As aventuras da diferença*.

²² A vontade parece encontrar assim, na limitação do seu poder (recorde-se que a experiência da vontade é uma experiência de impotência), uma equiparação com a finitude humana.

²³ NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falava Zaratustra*, Trad. M. de Campos, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d., p. 138. Passaremos a referir esta obra como AFZ.

²⁴ «A irrevogabilidade do passado é sentida pela vontade na forma de um obstáculo imposto ao agir por uma materialidade constituinte do tempo. Como se fosse o tempo a causa, a impossibilidade de anular o *facto* de algo ter sido feito. Contrapostos *tempo* e *vontade*, o tempo não pode deixar de aparecer no modo de um limite ao querer, como um interdito, como uma “pedra que ele não pode demover”». NABAIS, Nuno, *op.cit.*, p. 194.

modos distintos: através do sentimento de *nostalgia* ou de *remorso*.²⁵ A proposta de Nietzsche é assim, a de o homem conseguir olhar para o passado com 'nostalgia', e nesse 'olhar' aplicar o "eu assim o quis". Esboça-se deste modo o sentido do eterno retorno: se eu aplicar uma máxima do género, "age de tal modo que queiras fazer, um número indefinido de vezes, a mesma coisa", eu consigo simultaneamente afirmar o eterno retorno, a minha vontade de poder, e, assumir novos valores.²⁶ E, pois, necessário este homem do 'sim', o homem que afirma o "foi assim que eu o quis", para que o projecto de uma estética da existência se cumpra. Não pode continuar a haver o "homem mesquinho", o "anão", o "corcunda", e por isso será tão necessária essa transmutação de valores para que surja o novo homem, o homem do 'sim' ao eterno retorno,²⁷ o homem da vontade de poder, o homem crítico, o contemplador da arte.²⁸ Contemplar as formas de arte é assim o ideal ascético deste novo homem; é na afirmação da criação, da auto-criação²⁹ que surge o valor da avaliação estética, e é neste sentido, que se dá a aproximação ao dionisí-

²⁵ «Na *nostalgia* a vontade descobre o obstáculo da distância temporal porque quer recuperar o passado para o reviver na sua unicidade, porque nele reconhece a plenitude de uma conjugação única, de uma intensidade perdida que se quer repetir. No *remorso*, é a impossibilidade de destruir o passado, de apagar um acto que se reconhece como imperfeito e que, na sua irrevogabilidade, se conserva como uma ferida inapagável na memória». *Ibidem*, p. 196.

²⁶ Por exemplo, se eu disser, não tenho remorsos daquilo que fiz no passado porque foi "assim que eu o quis", então eu olharei para esse passado com nostalgia.

²⁷ Note-se que esta referência ao 'sim' é dada logo desde a primeira alusão ao eterno retorno. Quando Nietzsche refere as metamorfoses do espírito e precisamente a partir da 'criança' declara: «a criança é inocência e esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda que se move por si mesma, um primeiro movimento, um 'sim' sagrado. Sim ao jogo da criação, irmãos meus, é preciso um 'sim' sagrado». NIETZSCHE, Friedrich, *AFFZ*, p. 23.

²⁸ Refere assim Haas: «the overman is only possible once the transmutation of values is accomplished. By its nature, this transmutation presupposes a radical transformation at the core of the will to power, a transformation in which weakness and negation are once for all eliminated. [...] its final form, the transmutation will no longer retain anything but affirmation: it will place at the summit of the hierarchy the value of pure affirmation – that value which, throughout all its infinite differences, will procure the highest differentiation of the will to power – namely, Art». HAAS, Michel, *op.cit.*, p. 27.

²⁹ Diz-nos assim Barata-Moura: «Nietzsche falou na destruição das tábuas dos valores – que eram os da sociedade burguesa –, na necessidade de preparar o advento do super-homem verdadeiramente autónomo e criador, em contraste aristocrático com a massa amorfa dos 'carneiros' abstractamente iguais que os códigos e as constituições celebravam» [Barata-Moura coloca uma nota em que diz «dat que para Nietzsche, o valor esteja também intimamente ligado à própria *avaliação*. É na e pela *avaliação* que ele se dá, é a *avaliação* (subjectiva) que o põe; o *avaliar* é, de certo modo, enquanto acto de criação, o grande valor ou o valor propriamente dito». BARATA-MOURA, José, *Para uma crítica da «filosofia dos valores»*, Lisboa, Edição Livros Horizonte, 1982, p. 46 e 70.

aco e ao trágico, e ao valor da existência, da vida³⁰. Por isso dirá Nietzsche que “a arte tem mais valor que a verdade”³¹. O conteúdo estético do eterno retorno é precisamente este: a vida passa a ser encarada como uma obra de arte, e nesse sentido, o que definirá a experiência estética é a repetição. A vida repete-se (olhando com nostalgia e afirmando o “eu assim o quis”), e é a repetição dos acontecimentos na vida (eterno retorno do mesmo) que nos irão dar prazer³².

5. Conclusão: Enigma? Um desafio nietzschiano à leitura de Deleuze

Como podemos observar, o projecto de justificação estética da existência de Nietzsche encontra a sua realização neste novo homem, que é o homem que diz ‘sim’ ao devir, à alegria, que se envolve com o sensível, com os instintos, com o prazer, com a paixão, do homem que dança³³, do homem que joga entre a poesia do abismo e da vida, ou seja, o novo homem, o *Übermensch* é a reabilitação plena

³⁰ Refere assim Nietzsche no capítulo «Dos mil e uns fins» (I Parte): «Avaliar é criar [...] só a avaliação dá o valor: sem a avaliação a noz da existência seria oca. Ouvi, portanto, vós, que sois criadores! A mudança dos valores – é a mudança daquele que cria». NIETZSCHE, Friedrich, *AFZ*, p. 56.

³¹ A arte é da ordem da criação, e sabemos que esta se constitui como um novo valor para Nietzsche.

³² Uma ideia inspirada em Schopenhauer, segundo Thomas Mann. Diz-nos na conferência “A filosofia de Nietzsche à luz das nossa experiência” pronunciada na inauguração do XIV Congresso Internacional do Pen-Club em Zürich, que Nietzsche herdou de Schopenhauer a ideia de que a vida intuída de forma pura ou repetida pela arte é um espectáculo significativo, e por isso é justificável do ponto de vista estético, e acrescenta, tal como já vimos, o valor nietzschiano de defesa da vida como valor: «La vida es arte y apariencia, nada más. Y, por ello, por encima de la verdad (que es un asunto de la moral) está la sabiduría (que es un asunto de la cultura y de la vida), una sabiduría irónico-trágica, que, por puro instinto artístico, por amor a la cultura, pone límites a la ciencia; una sabiduría irónico-trágica que defiende el valor supremo, la vida, en dos frentes: contra el pesimismo de los calumniadores de la vida y los abogados del más allá o del nirvana y contra el optimismo de los racionalistas y los mejoradores del mundo, que cuentan fábulas acerca de la felicidad terrenal de todos». MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 103.

³³ Há certamente muitos elementos que podem estabelecer a ligação entre o homem trágico e o homem de que Nietzsche fala (como facilmente se pode verificar), mas é na ‘dança’ que verificamos essa correspondência mais imediatamente: Zarathustra quer ensinar os homens a dançar, porque dançar é essencialmente dionísíaco, dançar é exaltar a vida, é a acção contra a rigidez, contra a fixidez, é ir contra a morte, dançar é movimento. Também Teixeira de Pascoas no *Bailado* exalta esta nietzschiana dança dionísíaca. Como refere Deleuze, «a tarefa de Dionísio consiste em nos tornar leves, em nos ensinar a dançar, em nos dar o instinto do jogo. Mesmo um historiador hostil, ou indiferente aos temas nietzschianos, reconhece a alegria, a leveza aérea, a mobilidade e a ubiquidade como outros tantos aspectos particulares de Dionísio». DELEUZE, Gilles, *op.cit.*, p. 30.

do homem trágico. O projecto consiste então em devolver ao homem essa sabedoria trágica que permite lidar com a vida, de conjugar o apolíneo e o dionisíaco, de negar a decadência e alienação do homem. Contra o nihilismo, uma filosofia de vida, uma estética da existência, uma metafísica do trágico. No entanto, Nietzsche deixou-nos alguns enigmas. Um deles fica suspenso no capítulo, «O Convalescente» (III Parte): «o homem mesquinho regressará eternamente!». Que pode isto significar? Que estamos na presença de um projecto que não se cumprirá? Que é um projecto inconcretizável? Toda a IV parte relança-nos nesta suspeita. Colocado como parte final da obra, mas idealizado inicialmente para uma obra distinta³⁴, projecta-nos neste enigma: é o homem capaz de operar as metamorfoses necessárias para o advento do *Übermensch*, uma vez que Zaratustra apenas vê o leão a chegar?³⁵ Tratar-se-á apenas de uma diversão discursiva de Nietzsche ou estamos realmente em face de um enigma que o autor nos legou? Todo o processo que se desenvolve em torno da IV parte revela como o homem superior é³⁶; todo o diálogo interior que trava consigo, é a projecção daquilo que o homem é no seu interior – uma diversidade, uma multiplicidade de personagens, que lutam entre si, entre as vontades de afirmação. O homem é esta multiplicidade, é aquele que carrega pesados fardos, é aquele que luta pela sua afirmação, é aquele que quer aderir às paixões. A mensagem que nos parece ser mais plausível é que, o retorno do mesmo, pode de facto iniciar-se com o homem mesquinho, com o ‘camelo’ que carrega pesados fardos e que se transforma naquilo que ele só poderá ser, um leão que aspira ao trágico, ao dionisíaco. Nesta medida, todo o projecto que aspira a uma nova forma de existência estética mantém indefinidamente a sua actualidade.

Contra esta nossa interpretação, parece apontar a tese de Deleuze que afirma que o eterno retorno é selectivo, isto é, de que não há retorno do negativo. Ora, a ser plausível este enunciado cabe perguntar: se o eterno retorno é selectivo, porque

³⁴ A este respeito pode ler-se na *Metafísica do Trágico*, «Nietzsche considera *Assim falava Zaratustra* (1884-1885) como um simples preâmbulo à comunicação da ideia de Sils-Maria, que ele designa como “o pensamento que divide em dois a história da humanidade”, e confessa estar ainda longe de o poder representar e comunicar. Esperar-se-ia, portanto, que as obras posteriores manifestassem um esforço de elaboração da ideia de repetição de todas as coisas. Ora, pelo contrário, num escrito de que Nietzsche conclui no início de 1885 – inicialmente pensado como uma obra autónoma com o título «Meio-Dia e Eternidade» e que virá a ser publicado como quarta parte de *Assim falava Zaratustra* – aí a ideia de eterno retorno está completamente ausente». NABAIS, Nuno, *op.cit.*, p. 184.

³⁵ Refere Deleuze: «o sinal de Zaratustra é o sinal do leão: o primeiro livro de Zaratustra abre-se no leão, o último fecha-se no leão». DELEUZE, Gilles, *op.cit.*, p. 285.

³⁶ «Os personagens que compõem o homem superior são: o adivinho, os dois reis, o homem da sanguessuga, o encantador, o último papa, o mais ignóbil dos homens, o mendigo voluntário e a sombra. Ora, através desta diversidade de pessoas, depressa se descobre aquilo que constitui a ambivalência do homem superior: o ser reactivo do homem, mas também actividade genérica do homem». DELEUZE, Gilles, *op.cit.*, p. 246.

adverte Zaratustra que o homem mesquinho regressa eternamente? Porque não regressa a criança? E porque termina na IV parte com o leão diante da caverna de Zaratustra? Estas questões são apenas um esboço daquilo que poderia ser formulado. Ora, uma contra-tese, diríamos nietzschiana, é que o eterno retorno a ser selectivo, isto é, a trazer só os aspectos positivos e afirmativos, já teria permitido trazer à nossa presença uma espécie mais elevada de homens, o que não é o caso; ou seja, o que se verifica é precisamente o oposto. Não há nada no eterno retorno que possa indicar ou indiciar que estamos na presença do *Übermensch*. A tese de Deleuze torna-se assim questionável precisamente a partir do enigma nietzschiano – «o homem mesquinho regressa eternamente» – pelo que aumenta a ‘eficácia’ da nossa leitura, isto é, de que o homem é aspiração, é vontade, é leão em busca da metamorfose final, em busca desse homem da criação, da auto-criação, em busca do encontro com o dionisíaco, e que por isso, trava uma constante luta consigo mesmo, em busca do sobre-humano que paira como possibilidade dentro de si. Parece-nos, pois, que o que retorna essencialmente e fundamentalmente é o carácter instintivo da vontade, e isto, parece-nos, é desde logo, uma afirmação do retorno do trágico. Aquilo que afinal acaba por justificar a existência estética é a afirmação da vontade como forma de superação dos velhos valores e permitir a emancipação do *Übermensch* que realiza o mais alto valor ético e estético – a vida. Dito de outra forma, Nietzsche ao projectar uma nova forma (estética) de existência (para a humanidade), que seja o reencontro da arte e da/na vida, coloca como meta final desse projecto o *Übermensch* que visa representar aquilo a que o homem pode e deve aspirar: um homem que ponha em marcha o jogo dionisíaco/trágico, e nessa afirmação se declare a diferença e a repetição daquilo que caracteriza a essência humana, como refere Zaratustra na «Redenção» (II Parte): «Vontade – assim se chama o libertador e o mensageiro da alegria: foi isso o que vos ensinei, meus amigos!»³⁷.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *AFZ*, p. 137.