

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**HUGO JOSÉ DE CARVALHO VEDOVATO**

**DA INTERPRETAÇÃO DO ETERNO RETORNO DO MESMO DE NIETZSCHE  
COMO ANTIDOUTRINA**

**Guarulhos  
2021**

**HUGO JOSÉ DE CARVALHO VEDOVATO**

**DA INTERPRETAÇÃO DO ETERNO RETORNO DO MESMO DE NIETZSCHE  
COMO ANTIDOUTRINA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior.

**Guarulhos  
2021**

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Vedovato, Hugo José de Carvalho

Da interpretação do eterno retorno do mesmo de Nietzsche como antidoutrina / Hugo José de Carvalho Vedovato, 2020.

93 p.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas, 2020.

Orientador: Henry Martin Burnett Junior

Título em inglês: On the interpretation of Nietzsche's eternal recurrence of the same as anti-doctrine

1. Nietzsche, Friedrich. 2. Filosofia alemã. 3. Eterno retorno do mesmo. 4. Antidoutrina. I. Burnett, Henry Martin Junior. II. Dissertação (mestrado em filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas. III. Da interpretação do eterno retorno do mesmo de Nietzsche como antidoutrina.

**HUGO JOSÉ DE CARVALHO VEDOVATO**

**DA INTERPRETAÇÃO DO ETERNO RETORNO DO MESMO DE NIETZSCHE  
COMO ANTIDOUTRINA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior

Aprovado em 29 de janeiro de 2021.

---

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior  
Universidade Estadual de Campinas

---

Prof. Dr. Eduardo Bueno Brandão  
Universidade de São Paulo

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Henry Burnett, pela orientação inquestionavelmente encorajadora, alerta, dedicada, astuta. Por confiar. Não bastasse, roubo dele ainda o agradecimento a seguir – caso de justa causa: cabe aqui como luva –, ao “Prof. Oswaldo Giacoia, pela orientação precisa e apaixonante na primeira aventura em desbravar os labirintos da alma de Nietzsche”, ainda na graduação, “e também pela orientação na segunda aventura, e na terceira, quarta, quinta...”. A ambos pela prodigalidade com que me proveram.

Ao Prof. Eduardo Brandão, por compor a banca abordando o texto de forma investida, considerada, e pelo diálogo aberto sobre estas considerações. Pela abordagem de mesma qualidade, ao Prof. Jorge Viesenteiner, tanto em sua arguição do texto do exame de qualificação quanto em posteriores conversas aprofundadas sobre ele. Ao Prof. Ernani Chaves, pelas indicações preciosíssimas, não apenas sobre a proposta desta dissertação, mas também sobre a pesquisa Nietzsche como um todo e sobre a pesquisa filosófica em geral.

Ao Prof. Claus Zittel, por sua generosidade, em todos os âmbitos, durante a supervisão do estágio de pesquisa de mestrado na Universität Stuttgart. Supervisão próxima, constante, preocupada e – boa ventura, mais outra – absolutamente encorajadora. Ao Prof. Marco Brusotti, por sua pronta acolhida do estágio de pesquisa de iniciação científica na Technische Universität Berlin, que potencializou a presente pesquisa de todas as maneiras possíveis, e por seu apoio realmente decisivo aos projetos subsequentes.

Aos colegas do grupo de estudos *Modernidade e História Cultural*, da EFLCH–UNIFESP: Lucas Carvalho, Alexandre Squara, Leonardo Silva, Vinícius Souza, Ivan de Bruyn, Luan Remígio, Marcelo Rosa, Marco Sabatini, Sérgio de Carvalho, Gabriel Herkenhoff, Carlos Veloso, Phillipe Curimbaba, cuja interlocução contínua é influencia inextrincável aqui. Aos colegas presentes durante o semestre de estágio junto ao grupo *International Nietzsche Research Group*, do SRCTS–Universität Stuttgart: Cláudia Cippitelli, Marcelo Hanser Saraiva, Romano Zattoni, Benjamin Brun, Lianhua He, Prof. Jorge Viesenteiner, Prof. Edimilson Paschoal, Prof. Lúcia Schneider Hardt, Prof. Axel Pichler, Xiaocui Qiu, Giulia Baldelli, Uwe Rauschelbach, Susanna Zellini, pelo engajamento afetuoso.

A Gabriel Valladão, por suas observações e apoio sincero à proposta que subjaz a presente. A Thainá Coltro Demartini, “por ser sempre uma porta aberta para interlocução” sobre o assunto. A Maria do Carmo de Carvalho, Odair Vedovato Junior, Vitor Vedovato, Sidnei de Oliveira e Leonardo de Soutello pelo mesmo, a seus muito bem-vindos modos. A Lucas Lazzarini, por isso e por suas correções esclarecedoras das traduções do alemão.

A Vitória Eichenberger, pela discussão intensa e revisão durante todo o processo de redação.

À Fundação de Amparo de Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, por financiar esta pesquisa (processo 2018/09067-4) e seu respectivo estágio de pesquisa no exterior – BEPE (processo 2019/12953-9), concedidas no âmbito do convênio FAPESP/CAPES, do que se agradece ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

“A tua sorte é que ‘o novo sempre vem’”.

[H.]

## RESUMO

Debate-se aqui a interpretação proposta por Werner Stegmaier do pensamento do eterno retorno do mesmo de Nietzsche como antidoutrina. Ainda que claramente viável, limitando a ela o papel do pensamento do retorno, corre-se o risco de enfraquecer aquilo que parece ser o que de mais premente ele traz consigo: a pergunta pela reação ao prospecto da repetição eterna da existência tal como se a viveu, minando a potência do que Nietzsche viu nela de mais aterrorizante, de mais pesaroso, mas também de mais profícuo. Ademais, é possível entender o pensamento do retorno como antidoutrina, e colher os frutos disso, dentre os quais a crítica à metafísica, cara a Stegmaier, sem a necessidade de qualquer dos impasses paradoxalizantes vistos por ele – impasses que, além de desviar o foco de sua pergunta, bloqueiam o que este pensamento traz para além da crítica da metafísica, como tentativa de incursão desvencilhada da preocupação com a metafísica, com a dinâmica posta por ela e da necessidade de se opor a ela em tal dinâmica. Ao colocar todos os célebres conceitos nietzscheanos alinhados como antidoutrinas, e nisso tendo o mesmo objetivo final, corre-se o risco de equacioná-los, indo contra o que prega a filosofia da qual são partícipes. Dizer que eles passam também por essa preocupação, que se prestam também a isso parece ser bem acertado – sobretudo em uma filosofia que se avisa calcada nesta preocupação, sendo esta demolição de certezas e suspeitas o seu primeiro nível, sua porta de entrada. Há de se ter cautela, entretanto, para que, na ânsia de trazer à tona esta sua qualidade, encontrada em cada uma de suas vírgulas, não se limite seu alcance a ela, nem sua capacidade de divisar para além dela.

**Palavras-chave:** Nietzsche, eterno retorno, antidoutrina, Stegmaier.

## ABSTRACT

Werner Stegmaier's proposed interpretation of Nietzsche's thought of eternal recurrence of the same as anti-doctrine is debated here. Though clearly viable, limiting the role of the thought of eternal recurrence to be such, there's a risk of weakening that which seems to be its most pressing feature: the question concerning the reaction to the prospect of the eternal repetition of existence such as it has been experienced, diminishing the potency of what Nietzsche saw as most terrifying, most weighing, but also most proficuous in it. Furthermore, it is possible to understand the thought of recurrence as anti-doctrine, and harvest the fruits of it, amongst which the critique to metaphysics, so dear to Stegmaier, without the need of any paradoxalizing deadlock seen by him – deadlocks which, besides deviating the focus from its question, block that which it brings beyond the critique of metaphysics, as an attempt unshackled from the restraining concern with metaphysics, with the dynamics set by it and with the necessity of opposing it and this dynamic. In putting all of the celebrated Nietzschean concepts aligned as anti-doctrines, and having the same final goals in so being, there's a risk of equating them, going against what is preached by the philosophy of which they are part. Saying they also go through this concern, that they also serve this purpose seems accurate – especially in a philosophy warning itself to be paved by this concern, this demolition of certainties being its first level, suspicions its entrance door. Caution is advised, however, so that, eager to bring out this quality of it, which is found in each of its commas, we do not limit its reach to that, neither its capability of descrying beyond that.

**Keywords:** Nietzsche, eternal recurrence, anti-doctrine, Stegmaier.

## NOTA PRELIMINAR

As citações dos escritos de Nietzsche são padronizadas aqui utilizando as siglas consagradas pela edição crítica Colli-Montinari:

NT – *O nascimento da tragédia*

A – *Aurora*

GC – *A gaia ciência*

ZA – *Assim falou Zaratustra*

BM – *Para além de Bem e Mal*

GM – *Genealogia da moral*

CI – *Crepúsculo dos ídolos*

EH – *Ecce homo*

AC – *O Anticristo*

FP – *Fragmentos póstumos*

KSA – *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*

Usa-se aqui números arábicos para indicar o aforismo, parágrafo ou seção do texto em questão. Nos casos de *Assim falou Zaratustra*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Genealogia da moral*, em seguida à sigla refere-se à parte ou à dissertação utilizando algarismos romanos, inserindo-se, na sequência, o título da seção ou o número do parágrafo. No caso dos fragmentos póstumos, cita-se o ano de sua redação, seguido do número do caderno e do número do fragmento, sempre em algarismos arábicos.

Das traduções das obras publicadas e escritos preparados para publicação: utiliza-se as traduções de Paulo César de Souza, editadas pela Companhia das Letras, salvo traduções para *O nascimento da tragédia* (Jacó Guinsburg, Companhia das Letras) e *Ecce Homo* (Artur Morão, LusoSofia). Dos fragmentos: utilizamos as traduções de Oswaldo Giacoia Junior (*A “Grande Política” – Fragmentos*, Cadernos de tradução, IFCH/UNICAMP) para *Lenzer Heide*, e para FP 1881 11[202] (GIACOIA, 2017). Aqueles compreendidos entre 1875 e 1882 são traduzidos da (ou cotejados com a) tradução espanhola *Fragmentos Póstumos – Volumen II* (Manuel Barrios e Jaime Aspiunza, Tecnos). Sempre que julgado necessário, cotejando com a *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA), organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, modifica-se a tradução e se o indica em nota. As traduções dos demais fragmentos é de autoria própria, também a partir da KSA. Também são de autoria própria as traduções de demais textos de autores estrangeiros sem versão em língua portuguesa.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
-------------------------	----

### *SUB JUDICE*

Filosofia de signos.....	20
Anti-.....	25
Demônio.....	30
<i>Petito principii</i> .....	33
Termos para <i>δοξα</i> .....	40

### ULTERIORIZAÇÃO

Mobilizações.....	44
Explorações científicas.....	53
No deserto.....	56
A sério.....	61
Não-humano.....	66
Medidas.....	74
Abaixo de si.....	77
Modulação crepuscular.....	83

<b>UM ÚLTIMO SIGNO</b> .....	89
------------------------------	----

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	91
---	----

## INTRODUÇÃO

Winchester diz haver uma “armadilha que os intérpretes de Nietzsche raramente evitam. Eles assumem que Nietzsche fala com uma voz”<sup>1</sup>. Sua filosofia salta entre diversos registros, opera comumente em vários deles ao mesmo tempo, com destreza que requer grande esforço para ser acompanhada. Além disso, assume também várias posições, algumas soando extremamente distintas entre si; refletem umas às outras, por vezes parecem discordar, raramente se submetem (se é que o fazem); buscam, cada uma, o esgotamento de sua própria visada. A conjuração de diferentes vozes para cada uma delas parece ser quase incontornável. No caso do pensamento do eterno retorno do mesmo, diz Winchester, a evidência desta característica “é esmagadora”, e há pouco indício que Nietzsche tenha finalmente se comprometido com uma só leitura<sup>2</sup>.

Embora aqui só se concorde muito pouco e sob certas condições com este último comentário, ele tem seus porquês. No que diz respeito à agonística interna do pensamento nietzscheano, dificilmente poderia ser outro o caso com uma filosofia para a qual é dos seres nobres “perceber em si a tensão e luta entre diferentes possibilidades do ser humano”, os quais “não se distanciam de outros grupos mas percebem a distância em si mesmos entre os diferentes grupos que juntam em si mesmos”<sup>3</sup>; uma filosofia para a qual a “pessoa mais sábia seria aquela que é mais *rica em contradições*”<sup>4</sup>. Talvez se pudesse comparar alguém assim, sugere van Tongeren, “com pessoas que estão jogando xadrez ou outro jogo de tabuleiro contra si mesmas”<sup>5</sup>, e não se podem dar ao luxo de vencer terminantemente, já que isso resultaria no fim do jogo. Para cada jogada que façam de um canto, precisam fazer vir do outro uma tão forte quanto a primeira, de modo a manter a partida em andamento tanto quanto o possam.

Contudo, van Tongeren imediatamente nos traz à atenção o atribuladíssimo cenário do qual a analogia talvez nos faça momentaneamente desaparecer: a leveza lúdica associada a ela pode anuviar a percepção das inúmeras complicações que emergem quando aquilo sobre o que com ela se trata são as “formas de se viver ou ideais”, colocando em questão as relações do que entendemos como, por exemplo, “egoísmo e altruísmo, individualismo e senso de comunidade, pacificidade e agressão, orgulhosa autoconfiança e humildade, pureza e voluptuosidade, hedonismo individual e

---

<sup>1</sup> WINCHESTER, 1994, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> VAN TONGEREN, 2000, p. 234.

<sup>4</sup> FP 1884, 26 [119].

<sup>5</sup> VAN TONGEREN, 2000, p. 235.

solidariedade”<sup>6</sup>. Certamente, mediante rompantes de honestidade que se façam incontornáveis, reconhecemos sermos povoados por esta multiplicidade de afetos, “mas parece muito questionável se podemos nos comprometer à luta entre eles”<sup>7</sup>, e a “extrema dificuldade ou mesmo impossibilidade do ideal moral de Nietzsche [...] é também expressada na elevação dos ideais relacionados do *amor fati* e eterno retorno”<sup>8</sup>.

Além desta dificuldade de, digamos, implementação, que de modo algum pode ser ignorada – e que, com o pensamento do retorno, alcança proporções cruciais –, há considerações exegéticas muito importantes a serem feitas para que se evite cair na simplificação de assumir que a filosofia nietzscheana é repleta de proposições contraditórias, nas acepções mais simplistas do termo, e que isso a ela pouco importe, ou que tenha merecido muito pouco de sua reflexão. De acordo com Zittel, para escapar do tipo de “gritante contradição” que o leitor não raro parece encontrar em seus textos, e “sem recorrer à observação frívola de que para cada afirmação de Nietzsche existe uma oposta”, é preciso “levá-la à sério como um problema, isto é, como uma tarefa de interpretação”<sup>9</sup>. Suas observações são muito similares às seguintes de Stegmaier:

Mesmo depois de Nietzsche ter se tornado um clássico da filosofia, ele permaneceu muito contestado. Grande parte dos especialistas continua a rejeitá-lo, acima de tudo, como desmesurado, confuso e politicamente perigoso. Aqueles que acolhem [sua filosofia], distinguem de algum modo para si próprios um Nietzsche “utilizável” de um “inutilizável”, e quem também tenta tomar a sério a filosofia de Nietzsche como um todo faz isso, no mais das vezes, com a advertência de que ela seria contraditória ou, no mínimo, ambivalente. A contradição e ambivalência tornaram-se signos distintivos do clássico Nietzsche. De acordo com essa interpretação, Nietzsche apresenta, *essencialmente*, afirmações filosoficamente opostas ou, todavia, algumas sobre as quais, *em princípio*, não se pode, decisivamente, opinar (STEGMAIER, 2013, p. 93).

---

<sup>6</sup> VAN TONGEREN, 2000, p. 235.

<sup>7</sup> *Ibid.* Apenas como evidência do alcance e premência da questão, e ainda que se tenha aqui fortes ressalvas quanto a ele, note-se o comentário inflamatório de Zittel, para quem ela tocara até o coração da pesquisa especializada: “Na interpretação filosófica tradicional da questão reina um ponto de vista fixado no conteúdo, que interpreta passagens do discurso isoladas do contexto, como se elas estivessem no interior de um tratado filosófico. Isso ocorre mesmo que retoricamente sempre se mencione o significado da estética para os textos de Nietzsche. No entanto, é comum que dessa menção não seja extraída nenhuma espécie de consequência para a interpretação. Ao contrário. Eu sempre provoço forte desaprovação quando insisto, diante de intérpretes do Zaratustra, na artificialidade da arte. Em vastos círculos, particularmente da pesquisa Nietzsche, há um ressentimento manifesto para com o refinamento. Desprestigiados, vetustos docentes que se curvam, sentados em gabinetes com aquecimento central, martelando, no teclado de seus laptops: ‘Vivam de forma selvagem e perigosa’, não gostam de ser incomodados, em sua exortação à incomunicabilidade dionisíaca, à ascensão do corpo (no texto), ou a uma filosofia da dança e da vida, por uma observação que defende que tudo isso é ficcional: vida esteticamente encenada, e que, também nessa encenação, é uma vida comprometida, questionadora e disruptiva” (ZITTEL, 2018, p. 33).

<sup>8</sup> VAN TONGEREN, 2000, 235.

<sup>9</sup> ZITTEL, 2018, p. 31.

Em geral, constata-se muito rapidamente que este entendimento superficial se tornou uma das mais corriqueiras e caricatas percepções que áreas pares têm dela e de seu objeto de estudo. Obviamente, em seu estrato mais baixo, declarações assim podem ser postas na conta de interações não tão fraternais entre tais pares (as quais, em meio a afãs desta espécie, chegam a dar impressão de estarem alheias ao fato de que, em princípio, estão todas sujeitas à mesma acusação, uma vez que o rastreamento e tentativa de resolução de “contradições” e “ambivalências” é parte tão presente, consistente e significativa de praticamente cada uma delas que faz de uma tal menção não muito mais que truísmo). Por outro lado, há de se convir que Nietzsche tenha conscientemente cortejado estas percepções de si, e que se ver relacionado com estas características tocava num problema para ele cardinal, merecedor de implementação em forma de método e experimentos.

De acordo com as experiências que ele fez com seus primeiros leitores, não esperava que tão cedo fosse “entendido”, e via nisso uma “originalidade” da sua escrita [...]. Com efeito, ele padece, visivelmente, com esse não ser entendido (*Nicht-Verstanden Werden*) e parecia esperar que a qualquer momento e de alguma maneira fosse entendido. Não obstante, ele, em princípio, considerava improvável, não apenas em seu caso, ser entendido. Ele partira não do entender, mas sim do não entender (*Nicht-Verstehen*): indivíduos não poderiam se entender uns aos outros como indivíduos. Apesar disso, alguma espécie de entendimento era para ele, manifestamente, possível, e esse deveria, por sua vez, poder ser elucidado (STEGMAIER, 2013, pp. 93-94).

Por si mesmas, estas considerações são suficientes para tornar compreensível que tantos se deixem levar por tais caricaturas, e para que sejam compreensíveis também as insistências contra elas e as tentativas de apresentar abordagens que as superem. Como esperado, a atenção para o problema aumenta proporcionalmente ao refinamento da pesquisa – e em especial quando se trata de seus “pensamentos fundamentais”, como é o caso do eterno retorno, e como instanciado nesta réplica de Müller-Lauter:

De acordo estamos, manifestamente, Köster e eu, sobre a incompatibilidade interna de pensamentos fundamentais de Nietzsche. A suposição de Köster de que eu poderia ser de opinião de que Nietzsche “não teria visto” a incompatibilidade é absurda: a mim importa, com efeito, exatamente mostrar como Nietzsche luta por compatibilidade” (MÜLLER-LAUTER. 1997, p. 144).

Como também esperado, o quão fundamental cada um destes conceitos consegue se revelar é motivo de contenda acirrada. Tome-se como exemplo a disputa entre Zittel e Müller-Lauter acerca do uso do espólio: ainda que pareça fácil imaginar que Müller-Lauter está correto quanto à importância deste material para o entendimento dos principais conceitos do *corpus*, Zittel salienta as complicações de se tomar como certa a noção (de certo modo iniciada especialmente por Heidegger) de que o material traga uma

apresentação mais bem formulada, mais clara e “mais definida” da filosofia nietzscheana<sup>10</sup>. Tal uso do espólio poderia levar à reificação do pensamento, transformando-o em dogma – o próprio oposto do que esta filosofia promulga, e aquilo contra o que ela se coloca em foro público:

Basicamente, deve-se notar que N[ietzsche] formulou suas ideias de modo mais tético no *Nachlaß*, o que atraiu muitos acadêmicos a reconstruir “doutrinas finais” a partir de notas isoladas e a torná-las dogmas. Na obra publicada estas supostas doutrinas aparecem, quando o fazem, esteticamente contextualizadas, e são no mais das vezes expressadas ironicamente e de forma desconjuntada e solapadas de muitas maneiras [...]. Aqui [no material publicado], ele escreve hipoteticamente, ambigualmente, e com complexidade; ele faz uso de numerosas alusões e referências, através das quais os pensamentos individuais são arranjados em uma complexa teia de relações [...]. Assim, os escritos publicados possuem, *qua* forma, um grau mais alto de refletividade do que os esboços póstumos [*Aufzeichnungen*]” (ZITTEL, C. 2000, pp. 133-134).

Em sua contribuição para a superação destas dificuldades, Stegmaier as aborda de modo absolutamente invulgar, adicionando o problema da sistematização como uma variável decisiva ao empreendimento. Como apontam Viesenteiner e Garcia, ele

escreve que “deveríamos primeiro compreender Nietzsche sistematicamente, a fim de entender que ele não queria ser sistematicamente compreendido”, essa metodologia não parte de nenhuma regra *a priori* como conceito-guia, mas, antes, convida à paciência e coragem para surpresas no percurso filológico, à renúncia em creditar apenas ambivalências e contradições ao pensamento de Nietzsche ou em esperar dele doutrinas universais, e, sobretudo, levar a sério a ideia da temporalidade do pensamento, ou, como ele também se refere, a fluidez dos conceitos empregados por Nietzsche e, inclusive, a fluidez do próprio pensamento. Mesmo o aforismo como forma de escrita filosófica de Nietzsche mantém o sentido em constante fluxo e, ao mesmo tempo, exige uma compreensão temporal e fluida (VIESENTEINER & GARCIA, in STEGMAIER, 2013, p. 10).

Mediante este pré-requisito da abordagem – que pede que se encare a obra sem a segurança de algum conceito ou posicionamento pétreo, que teria trespassado incólume a condicionalidade tão propalada por ela –, é possível constatar maleabilidade contextual, susceptibilidade a afetos, capacidade (e necessidade) de adaptação e rearranjo em cada uma de suas posições conceituais, de seus filosofemas mais marginais a suas ideias-força.

A contextualização permite, portanto, reunir e acomodar as peças que constituem o mosaico de uma “doutrina” ou ensinamento em Nietzsche, um estuário para o qual confluem muitos afluentes principais e subsidiários, com suas montantes e vazantes, um tecido orgânico irrigado por artérias e veias, uma trama multifacetada, cujos fios componentes podem ser acompanhados e reconstituídos, em seus meandros, confluências e distanciamentos, pelo sendeiro que conduz dos aforismos à versão publicável daquele pensamento nos aforismos que integram diferentes obras. Monta-se com isso uma constelação conceitual de temas e problemas, cujos astros e satélites formam a figura de uma problematização [...] que não dispensa, mas ao contrário busca e exige a contradição, a polêmica, as relações de aliança e confrontação, que só elas

---

<sup>10</sup> Cf. Martin & Pichler, 2013, por exemplo, para demonstração de algumas das ramificações desta disputa.

permitem sua problemática enunciação, nem sempre inteiramente bem-sucedida (GIACOIA, in STEGMAIER, 2013, p. 18).

Além de óbvias diligência e pertinência, indiscutíveis, é por trazer preocupações desta espécie para a cura textual que a extraordinária relevância das contribuições de Stegmaier para a área mal pode ser exagerada. Esta preocupação em particular tem como um de seus dividendos uma interpretação que integra os conceitos célebres do *corpus* num plano semiológico altamente sofisticado, de volatilidade meditada e perseguida, onde formulações (que a certas perspectivas parecerão) paradoxais não carregam ônus de ilicitude, tampouco implicam contradição exclusionária entre tais conceitos.

Essa incessante elaboração no eixo diferencial de múltiplas e instáveis perspectivas, que sempre de novo se reconfiguram, e não se deixa capturar unidade totalizadora e totalitária de uma metaperspectiva não perspectivada – nomadismo experimental como modalidade da filosofia no tempo da perempção do absoluto – é a forma nietzscheana da objetividade. A ela corresponde, então, o preceito metodológico de contextualização, proposto por Werner Stegmaier; [...]. É nessa ótica que somos confrontados com os ensinamentos fundamentais do Além-do-Homem, da(s) vontade(s) de poder, do eterno retorno do mesmo. Tais filosofemas são, de acordo com Stegmaier, antidoutrinas, integradas por anticonceitos – componentes fundamentais desse sistema filosófico ‘*proprium et ipssissimum*’, nos quais somos permanentemente lançados na impermanência, na ousadia do desconhecido, no horizonte do infinito dos paradoxos filosoficamente produtivos, onde há somente mar, mar, mar... – e no qual carecemos de orientação, como condição de existência (GIACOIA, in STEGMAIER, 2013, p. 18).

Tem-se então experimentos cujas formas e apresentações mimetizam o que se veio a entender por doutrinas, alcançados a partir de constructos operacionais cujas formas e apresentações mimetizam o que se veio a entender por conceitos, mas que resultam em flutuações que, desestabilizantes, denegam precisamente a fixação delimitatória que se veio a esperar de conceitos e doutrinas. De modo igualmente mimético, são introduzidos em circunstâncias para as quais se quereria que trouxessem não apenas esta constância como também, em certa medida, resolução, ao invés do que exortam à reconfiguração axial. Portanto, ainda que os modos através dos quais a obra os comunica ocasionem que sejam tratados como costumeiramente o são as doutrinas, assimilam tais circunstâncias tão diferentemente de como essas o fazem que acabam por induzir efeitos diametralmente opostos àqueles com elas aspirados. Similares eles e elas no que diz respeito às circunstâncias de intervenção e estrutura aparente, mas não em efeito, muito se ganha em entender o par como homórfomo, mas não em declará-lo homônimo, donde identificar tais experimentos como antidoutrinas.

“As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas. Elas se referem à individualidade de todo uso de signos. Enquanto tais elas são coerentes”<sup>11</sup>. Segundo Stegmaier, Nietzsche teria entendido seu trabalho, “como ele escreve mais tarde em suas notas, como um ‘antimovimento’ [...]. Seus conceitos não estão destinados a comunicar doutrinas, mas a atacar doutrinas e destruí-las”, e que, “sendo antidoutrinas”, são “encorajadores e construtivos”: o do niilismo se volta contra “a doutrina de um significado universal, definido e dado aos acontecimentos [*Geschehen*]”, ao mesmo passo em que “dá a coragem para que se encare a individualidade de todo uso de signos e de reconhecer o significado que alguém ache em um signo como o significado que esse alguém mesmo deu”; o da(s) vontade(s) de poder se volta contra “a doutrina de um universal existente ou válido”, e capacita que se “considere todo significado como significado relacional, como um significado que emerge através de uma comunicação particular entre indivíduos particulares”; o do além-do-homem contra a doutrina “de uma essência fixa de homem”, e “convida a olhar para si mesmo e para outros como indivíduos, não como instâncias de uma essência geral, e assim encorajando que se supere sempre de novo tais determinações essenciais putativas”<sup>12</sup>.

De acordo com o próprio Stegmaier, porém, o

eterno retorno do mesmo permanece difícil. É evidente que se as “doutrinas” de Nietzsche são signos que encorajam que se abstenha de todas as doutrinas, isso deveria ser também evidente em respeito a essa doutrina também. Se se a toma como uma doutrina metafísica, tudo, como agora o é e conectado está com tudo mais retorna em círculos. Mas isso produz uma (bem simples) aporia: se tudo retorna como é eu não posso saber e, portanto, eu não posso ensinar que ele retorna. A doutrina destrói a si mesmo *enquanto* doutrina: se ela é verdadeira ela não pode ser ensinada. A doutrina que Nietzsche achou aqui é uma doutrina que imediatamente se torna uma antidoutrina, que torna [sua] ensinabilidade como tal paradoxal (STEGMAIER, 2005, p. 23).

O argumento de que o ensinamento destrói a si mesmo enquanto tal porque não se o pode ensinar encontra objeções significativas. Tal como apresentado, há de se pedir maiores explicações sobre de que maneira ele se revela aporético. Nada impede que se o ensinasse, para depois ser “esquecido” – destruído com seus depositários ao fim de cada “Grande Ano” –, para que fosse então sempre novamente construído, ensinado, destruído, construído... Que se o poderia fazer está claro, e não há nada de logicamente impeditivo no que tange sua capacidade de ser ciclicamente comunicado. Não parece de má-fé, então, que se interprete a afirmação “se tudo retorna como é eu não o posso saber” como “se

---

<sup>11</sup> STEGMAIER, 2005, p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 23.

*tudo retorna como é*, ainda que eu venha a sabê-lo, somente o sei pelo tempo de vida que me resta para além do ponto onde passo a sabê-lo, após o que somos destruídos eu e este meu saber e, com o volver da ampulheta, ao ser vez mais engendrado pela natureza, *eu não o posso saber*, nunca, desde o começo de meu vir a ser, sendo-me revelado apenas no ponto de minha trajetória no qual sempre o é”. De mesmo modo, interpreta-se que na afirmação “*portanto, eu não posso ensinar que ele retorna*” cabe o adendo “de um modo tal que se o passe a saber já no início da existência, para que essa seja inteiramente informada dele”. Não obstante, isto não faz deste um ensinamento que não se poderia comunicar, mas, antes, ter de ensiná-lo inúmeras vezes faria dele inumeravelmente ensinável.

Forem estes os casos, não se encontra impedimento lógico, nem qualquer paradoxo que o roube de sua comunicabilidade, e não seria irrazoável que tais tentativas de desmerecimento levantassem suspeitas plausíveis de que se as empreende como esquiva à pergunta que este pensamento traz consigo; dizer que sob estas ou outras circunstâncias não se haveria de querer perpetuar o ciclo parece já ser uma resposta negativa à sua pergunta. Tampouco há de se recriminar que se enxergue nisso – ainda que haja motivos suficientes para que se duvide ser o caso – um incômodo causado pelo caráter sisífico intrínseco ao processo sugerido, sua incapacidade de prestar solução final ao dilema existencial, sendo essa “ineficácia” considerada razão suficiente para que não se o tome como oferta séria, e uma insatisfação que legitimaria declarar o putativo ciclo de seu ensino como esforço fútil – o que parece demasiado próximo a certa reprodução de expectativas tradicionalmente doutrinárias, além de um descaso com a “forma mais terrível” deste pensamento, “a existência, assim como ela é, sem sentido e sem meta, porém inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada [...], o nada (o “Sem-Sentido”) eterno!”<sup>13</sup>.

Estas considerações não se pretendem como uma refutação da interpretação do eterno retorno do mesmo como antidoutrina. Contudo, ainda que claramente viável, limitando a ela o papel do pensamento do retorno, corre-se o risco de enfraquecer aquilo que parece ser o que de mais premente ele traz consigo: a pergunta pela reação ao prospecto da repetição eterna da existência tal como se a viveu, minando a potência do que Nietzsche viu nela de mais aterrorizante, de mais pesaroso, mas também de mais profícuo. Ademais, é possível entender o pensamento do retorno como antidoutrina, e

---

<sup>13</sup> FP 1886, 5 [71].

colher os frutos disso, sem a necessidade de qualquer impasse aporético, o qual, além de desviar o foco de sua pergunta, bloqueia o que ele traz para além disso, como incursão desvencilhada da preocupação com a metafísica ou com a dinâmica posta por ela, bem como da necessidade de se opor a ela em tal dinâmica. Ao colocar todos os célebres conceitos nietzscheanos alinhados, como tendo o mesmo objetivo final, corre-se o risco de equacioná-los, indo contra o que prega a filosofia da qual são partícipes. Dizer que eles passam também por essa preocupação, que se prestam também a isso parece ser bem acertado – sobretudo em uma filosofia que se avisa calcada nesta preocupação, sendo esta demolição de certezas e suspeitas o seu primeiro nível, sua porta de entrada. Há de se ter cautela, entretanto, para que, na ânsia de trazer à tona esta sua qualidade, encontrada em cada uma de suas vírgulas, não se limite seu alcance a ela, nem sua capacidade de divisar para além dela.

## *SUB JUDICE*

### **Filosofia de signos**

O próprio Nietzsche, no entanto, deparava-se com contradições e ambivalências desse tipo em seu filosofar, apesar de ele ter refletido, ter elevado a probidade intelectual à virtude filosófica por excelência. Outros, como Kant, visavam meticulosamente à coesão lógica do filosofar, incansavelmente [procurando apresentar e desfazer] as contradições. Nietzsche estaria também aqui em contradição consigo mesmo? Ou, mesmo ainda depois de cem anos, estaria ele em contradição com seus intérpretes? É um antigo preceito hermenêutico [que], antes de atribuí-las aos textos, [deve-se] procurar incoerências na interpretação, para que não sejam lançadas neles. Apesar das asperezas com que Nietzsche trata textos de terceiros, dever-se-ia tomar isso a seu favor. Seria necessário então procurar por um ponto de vista de acordo com o qual contradições e ambivalências na obra de Nietzsche possam ser esclarecidas e assim se dissolver. Esse ponto de vista, e esta é a tese da contribuição ora apresentada, poderia ser aquele dos signos (STEGMAIER, 2013, p. 93).

Para que se entenda de que modo as antidoutrinas podem superar contradições proibitivas, vale entender a filosofia dos signos que lhes apoia.

O sentimento de subjetividade cresce a tal extensão na medida em que construímos o mundo das mesmas coisas com memória e imaginação. Nós nos inventamos como unidade neste mundo de figuras autoconstruído, como o que permanece na mudança. Mas é um erro: Nós colocamos signos e [outros] signos como iguais e condições como condições (FP 1880, 6 [349]).

A epistemologia nietzscheana entende o conhecimento como esquemas interpretativos instáveis irreduzíveis, cujas mutações não seguem lógicas ou leis exteriormente afixadas, mas que se dão em função da natureza mesma destas redes de significação; alterações pelas quais passam não porque obedecem a algum princípio – elas mesmas impõem “princípios”, “leis”, “lógica” –, mas porque as naturezas destas significações são tais e tais, suscetíveis a tais e tais afetos e desenvolvimentos. A versatilidade de uma tal conjuntura depende de que as teses encontradas nela tenham estrutura volátil, não importa quão robustas. São, de fato, *teses*, posicionamentos, mas não assinalam somente uma única posição afixada, guardando uma área de manobra, na qual variações do posicionamento possam ser assumidas com relativa facilidade. Teses, conceitos, ideias e o próprio sujeito são notações de tópicos, signos marcando um raio de ação.

O tipo de filosofia de Nietzsche como um todo deve ser compreendido, então, menos em termos de suas doutrinas do que em termos de seu uso de signos. É nosso primeiro dever hermenêutico atribuir contradição não a outros, aos textos, mas à nossa própria interpretação dos outros, dos textos [...], não há contradições na filosofia de Nietzsche ao nível dos signos. Nietzsche mesmo, que se manteve um crítico severo de sua própria filosofia, também nunca achou contradição nisso (STEGMAIER, 2005, p. 4).

No plano dos signos, por si mesmos, encontramos a simplificação como estratégia para a ação, diretriz da consciência. A ela, importa menos o que as coisas são, mas como lidarmos com elas, eludindo os desvios em direção a um ponto ambicionado.

Tal qual um general não quer e não deve ouvir sobre coisas de modo a não perder a perspectiva total, deve haver também em nossa mente consciente *acima de tudo* um excluir, um desejo que silencia para longe, que seleciona, que faz aparecer apenas *alguns* fatos. A consciência é a mão com a qual o organismo agarra mais longe: ela tem de ser uma mão firme. Nossa lógica, nosso senso de tempo, senso de espaço são habilidades enormes de abreviação, com o propósito de comandar. Uma noção é uma invenção, à qual nada corresponde *completamente*, mas muitas coisas [o fazem] um pouco. Uma tal sentença: “duas coisas idênticas a uma terceira, são idênticas elas mesmas, toma por dadas 1) coisas 2) identidades: ambas não existem. Mas com este mundo de noções e números inventado, fixo, o homem consegue um instrumento para tomar posse de enormes quantidades como se ele usasse signos, e para escrevê-los em sua memória. Este aparato de signos é sua superioridade, apenas porque ele vai para tão longe dos fatos singulares quanto possível. A redução da experiência a *signos*, e a sempre maior quantidade de coisas que podem ser concebidas assim, é o *maior poder*. Intelectualidade como habilidade e ser o senhor de uma enorme quantidade de fatos [codificados] por sinais (FP 1885, 34 [131]).

Deve-se igualmente aqui considerar a insondabilidade. Todo processo de cognição tem como pano de fundo um número imenso de outros processos físico-psíquicos que nos permanecem ocultos, movimentações ctônicas massivas, intensas, que nos são absolutamente inescrutáveis, e que ressoam menos e menos intensamente, mais e mais distorcidamente, até alcançar nossa superfície perceptiva, onde causam apenas tremulações fracas, ecos que codificamos em signos.

O pensamento apenas aparece, frequentemente misturado e obscurecido por um esmagamento de pensamentos. Nós o puxamos para fora, nós o limpamos, nós o colocamos sobre seus pés e nós o olhamos, como ele *anda* – tudo muito rapidamente! Nós então nos sentamos, julgando-o: pensar é um tipo de exercício de justiça, no qual há um exame de testemunhas. O que *ele quer dizer [bedeutet]?*, perguntamos e chamamos outros pensamentos. Isto quer dizer: o pensamento não é tomado como diretamente certo, mas apenas como um *signo*, um ponto de interrogação. Que cada pensamento é primeiramente ambíguo e alternante, e em si mesmo apenas uma *ocasião* para múltiplas interpretações e determinações arbitrárias, é algo experienciado por todo observador que não permanece na superfície. – A origem do pensamento está oculta de nós; há uma grande probabilidade de que ele seja um *sintoma* de uma condição mais extensa, como todo sentimento –: no fato de que só este vem e nenhum outro, que apenas este vem com essa maior ou menor claridade, algo seguro e imperioso, às vezes inseguro e precisando de apoio, no todo sempre preocupante e perturbador, perguntando – para a consciência cada pensamento é um estimulante – em tudo isso algo de uma condição total se expressa por signos (FP 1884, 26 [92]).

Não somente ideias e conceitos são reduzidos a signos, mas também pensamentos e o quão claros eles surgem para nós, quão certos se mantêm para nossa “consciência”, que é a superfície na qual se manifestam as ondulações sintomáticas (diminutivas) que podemos perceber, bem como a capacidade de transferi-los a outros “sujeitos” – noção

cujos estatutos são postos em xeque, pois “sujeito” é igualmente algo pensado, ou seja, oriundo de significações e sempre ambientado entre elas.

Se todos os pensamentos são “apenas signos”, o pensamento do “sujeito” que pensa, a “unidade original de aprecepção transcendental” que pensa, de acordo com Kant, “o real” [*das Wirkliche*] é também apenas um signo – mas um signo especial: o signo para o que usa signos ele próprio. Enquanto Kant passou do ponto de vista ontológico para o transcendental, Nietzsche agora passa do ponto de vista transcendental para o semiológico. Comparado com ambos Aristóteles e Kant, ele se difere em sua atitude em relação à certeza [*Gewißheit*]. Enquanto ambos tentaram salvar a não-ambiguidade dos pensamentos e através disso sua ensinabilidade, Nietzsche se declara a favor da ambiguidade dos sinais: ele os concede, antes de mais nada, como “marcas” [*Anzeichen*], “sinais indicadores” [*adeutende Zeichen*], “pontos de interrogação”, “sintomas”. O ponto cardinal de sua filosofia de signos é o conceito de “superfície”. Nietzsche a usa do mesmo modo que se fala hoje sobre a superfície de um programa de computador: sinais em uma tela, com os quais usuário trabalha. Como – por quais meios e processos – os sinais aparecem na tela lhe permanece normalmente desconhecido, e podem – até mesmo devem – lhe permanecer desconhecidos na medida em que ele trabalhe com eles. Neste sentido, o “mundo” do pensar consciente, de acordo com Nietzsche, é “um mundo de superfície – e signo” (GS 354). “Consciência”, ele enfatiza finalmente em *Ecce homo*, “é uma superfície” (STEGMAIER, 2005, p. 6).

Todavia, não se deve depreender disso que os pensamentos sejam mediadores dos acontecimentos ocultos, interpondo-se diretamente entre esses e os sinais da superfície, já que esta é sempre vista integralmente, como um todo, o que impossibilita igualmente distinguir com exatidão a qual movimentação um signo se refere, ou relacionar de forma direta e independente dos demais um certo par de signo-acontecimento.

Os eventos realmente conectados acontecem abaixo de nossa consciência: a série que aparece e os sentimentos, pensamentos, etc. um-atrás-do-outro são sintoma dos eventos reais! – Sob cada pensamento jaz uma emoção. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade *não* nasce de Um desejo particular, mas esta é uma *condição-por-todos-os-lados*, uma superfície inteira de consciência inteira, e é o resultado de uma fixação-de-poder imediata de todos os desejos que nos constituem, i.e., do desejo regente no momento bem como daquele que obedece ou resiste. O próximo pensamento é um signo, como a condição total de poder se alterou (FP 1885 1 [61]).

Ainda que a origem do material constituinte da consciência lhe permaneça escondida, este se autorregula precisamente na forma “consciência”, que impõe o seu transcorrer. À medida que é afetada por signos diferentes dos que contempla num dado momento, reconfigura-se, transformando-se em outra, reinterpretando-se. Neste sentido, não carece de acesso analítico às nascentes que lhe provêm o material para funcionamento, apenas do influxo provido por elas, dentre os quais o de outras consciências.

Se consciências significam – como demais agremiações de signos – arranjos que ganham particularização de acordo com suas ações e reações em relação aos signos que

as circundam, a linguagem tem, enquanto troca de signos, papel extremamente relevante em suas reconfigurações. Agora, temos de levar em conta que cada signo é interpretado de modo diferente por cada uma destas consciências individuais, e que se nenhuma delas pode almejar penetrar e decodificar completamente os acontecimentos internos que criam sua própria malha semiótica, ainda maior e intransponível é a separação entre estes eventos e uma segunda que os receba como informação na forma de signos. Do mesmo modo que contrastam acontecimentos, minimizando suas diferenças, equalizando-os para fins de auto regulagem, indivíduos contrastam informações recebidas de outros indivíduos, estabelecendo semelhanças e diminuindo a importância de divergências, criando assim um vocabulário em comum. A linguagem (ou seja, a coleção de signos criada e) compartilhada tem um efeito incomensurável na reestruturação dos indivíduos, é extremamente demandada, obtendo mais e mais influência, o que implica no fortalecimento exponencial de seu sistema de aparagem das particularidades e equalização dos signos tentativamente comunicados, os quais expressam cada vez menos os acontecimentos peculiares (inter e intraconscientes) individualmente experienciados. Entretanto, esta equalização nunca é completamente possível para a linguagem, que, para ser bem-sucedida, tem de manter margem de manobra.

Indivíduos, na medida em que têm seus pontos de vista particulares sob suas condições particulares no mundo, devem orientar-se em sua maneira particular a partir desta sua posição. Mas, para os propósitos de comunicação, eles têm de usar signos que tenham em comum com aqueles com quem se comunicam. Assim, eles têm de usar estes sinais de uma maneira individual. Sinais comuns têm de ser usados de maneira individual, pois deve-se comunicar por meio deles em infinitamente muitas e infinitamente diferentes ocasiões, mas pode-se aprender apenas um número finito delas em um tempo finito. Assim, os signos devem fazer concessões, dar margem para manobra [*Spielräume*] para interpretação, e devem ter múltiplos significados de modo a serem aptos para comunicação interindividual, que é uma orientação com respeito às orientações de outros. Que seus significados sejam múltiplos não é um defeito, mas a condição de sua função na orientação e comunicação diárias. Nietzsche a chama de “margem para mal-entendimento” [*Spielraum zum Mißverständnis*] que os indivíduos provêm uns aos outros. Eles o fazem, de novo, de modo individual: mais para “bons amigos” do que para outros, e mais em “dias bons” do que naqueles ruins” (STEGMAIER, 2005, p. 16).

Dependente desta margem, a linguagem só funciona observando seus deslizamentos de sentido, sua localidade e ocasionalismo, ao invés da rigidez semântica ansiada pela vida prática, emergencial, que se opõe a incertezas e áreas cinzentas. Do fortalecimento cada vez maior deste anseio decorre a hipertrofia de estratégias que visem a fixação de sentido: ciência, lógica, metafísica, moral, etc. De saída, fica comprometida qualquer tentativa de comunicação realmente particular. Nietzsche procura um desbloqueio da transmissão desta individualidade.

Tão logo queiramos definir o propósito do homem, colocamos uma noção de homem em sua cabeça. Mas há apenas indivíduos [...]. Não poderia cada indivíduo ser uma tentativa de alcançar uma espécie mais elevada do que o homem através de suas coisas mais individuais? Minha moral seria *levar* o caráter geral do homem mais e mais para longe dele e especializá-lo, torná-lo, a um certo grau, mais incompreensível a outros (e com isso um objeto de experiências, de espanto, de instrução para eles) (FP 1880, 6 [158]).

Uma vez que não se pode acessar os eventos – próprios ou alheios – através dos sinais recebidos, eles têm de ser interpretados, e isso oferece possibilidades. Os sinais estão abertos para que se os interprete em meio aos esquemas onde são emitidos, mas também pode-se interpretar as razões de seus emissários para emiti-los – razões estas que podem até mesmo ser bem menos claras para esses do que para seus receptores. Pode-se também modular, distorcer e travestir o signo, mimetizando seu enfraquecimento ou rudeza, por exemplo, usando-o como disfarce – tática declaradamente usada por Nietzsche, ao longo de sua obra inteira:

Usar sinais como máscaras, usá-los de um modo que “os rudes” possam entendê-los de maneira rude, e “os refinados” de maneira refinada. Ele chama a isso uma “astúcia” [*List*] – o qual não é necessariamente “cavilação” [*Arglist*]: “há tanta bondade na astúcia”. Há uma bondade no uso dos signos se tal uso não pede a outros mais do que eles podem suportar (STEGMAIER, 2005, p. 20).

Exercendo a influência incomensurável que exerce nos indivíduos, a capacidade de manipular signos concede enorme poder a quem a possui. Tem-se tão mais poder quanto maior for o tempo pelo qual se os domine e em mesma proporção da variedade deles que se tenha a seu dispor, e Nietzsche se entende como possuidor de um arsenal inigualado, o maior de que já se tivera notícia. A diversidade extraordinária de condições (ou seja, de acontecimentos e, portanto, signos) que traria dentro de si lhe conferiria o mais amplo arsenal de estilos já possuído por alguém, dos quais se utilizar, além de um senso para todos os estilos:

Em *Ecce homo*, ele apresenta [a ampla variedade de estilos a seu dispor] como um estilo dionísio, e o explica em termos religiosos, como “revelação” [*Offenbarung*]. Neste estado signos vêm “involuntariamente” [*unfreiwillig*], falando por si mesmos, sem precisar de interpretação (*Ibid.*, p. 21).

Há atenção especial reservada para a arte de “usar signos desindividualizantes de maneira individualizadora”:

Ele dá sinais que – ainda – fascinam alguns, provocam outros, atraem alguns, repelem outros, e frequentemente até atraem e repelem ao mesmo tempo. O estilo dos escritos de Nietzsche não permite conceder-se qualquer distância dele como um indivíduo. Constantemente posiciona-se – deliberada ou indeliberadamente – a favor ou contra ele. Conceitos além dos indivíduos [*das überindividuelle Allgemeine*] criam distância entre indivíduos, eles são, de acordo com Nietzsche, vontades de poder. Na escrita científica, o autor é obrigado a se retirar como indivíduo para tão longe quanto possível. Nietzsche,

ao contrário, revela-se como indivíduo intencionalmente, ele se “expõe” [*compromittirt*] como um indivíduo (*Ibid.*, p. 22).

Mantendo em vista os elementos elencados, percebe-se que a exposição do autor impede que o leitor permaneça em segurança: em sua relação com o texto, o leitor é também exposto. Se signos não são meramente recebidos e compreendidos tais quais foram elaborados – nem mesmo pelo indivíduo que os elaborou –, se suas recepções sempre criam novas interpretações e conjuntos de signos, Stegmaier pode dizer que as doutrinas que alguém deriva dos signos de Nietzsche são as doutrinas *desse alguém*. “Achar contradições e ambivalências nas doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos [nietzscheanos]”, e que “*As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas. Elas se referem à individualidade de cada uso de signos. Como tais, elas são coerentes*”.<sup>14</sup>

#### **Anti-**

Analisando os parâmetros estabelecidos por este plano semiológico, observa-se que, levados aos seus limites, promovem inferências de grande interesse para os propósitos presentes, como uma que diria respeito ao caráter de toda palavra dita de dentro do pensamento nietzscheano. Pois, arguir-se-ia, uma tal semiologia, irreduzível que se apresenta, subsumidos nela o ontológico e o transcendental, subordinadas a ela as linhas fundamentais da obra – ainda que esta última mesma exorte suas sucessoras a ultrapassá-la, sem perder de vista sua aposição de si mesma, como de tudo o mais, sob suspeita, e sob as égides da provisoriedade e da fluidez – representaria, então, o *nec plus ultra* de sua epistemologia, numa acepção tão basal que implica haver em toda expressão que dela emerge tanto volatilidade inextrincável quanto um íntimo incognoscível. A rigor, simplesmente por habitar a obra que habita, qualquer pretensa doutrina seria automaticamente transformada em antidoutrina, toda palavra em uma antipalavra, todo *logos* em *antilogos*. A dita formulação paradoxal do retorno (tivesse ela estado presente quando de sua criação ou posteriormente introjetada) seria, na prática, redundante. Claro, estas são questões acerca do aspecto formal, e soa legítimo que se as coloque pelo fato de que Stegmaier indica a própria formulação do eterno retorno como um dos vetores em favor de sua interpretação.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

Não obstante, ainda que haja ótimos motivos para se afirmar que estas características poderiam ser – nestes termos, e com razão – facilmente detectadas permeando a obra como apontamento *sine qua non* seu, o argumento de que tais contraconceitos seriam especialmente utilizados para “atacar doutrinas e as destruir”<sup>15</sup> seria suficiente para justificar o emprego do prefixo distintivo, assinalando-os como os mecanismos mais eficientes dentre aqueles orientados para esta função.

Em uma nota que reservou para si, Nietzsche falou finalmente de “contraconceitos” dos quais tinha “necessidade”: “Eu tenho necessidade desses contraconceitos fortes, da luminosidade desses contraconceitos, de modo a brilhar naquele abismo de frivolidade e mentira que até aqui se chamava moral”. Aqui se fala da “palavra imoralista” e da “fórmula ‘além de bem e mal’” (N 1888/89, 23 [3], KSA 13.603). As doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno do mesmo mostraram luminosidade ainda muito maior; ela foi, no entanto, rapidamente ofuscada por novas interpretações metafísicas, especialmente as de Heidegger (STEGMAIER, 2012, p. 17).

Convém investigar em que consistem tais ataques. Stegmaier nos lembra que, de acordo com “Nietzsche, compreende-se mal a filosofia, quando ela pretende fornecer doutrinas; doutrinas ‘para todos’ seriam doutrinas para ‘ninguém’”<sup>16</sup>, com o que se atraca o efeito desindividualizante da linguagem, potencializado no modo de construção e transmissão das doutrinas.

Nietzsche usa [Zaratustra] para demonstrar dramaticamente o fracasso de doutrinas aparentemente aplicáveis de maneira geral. “Para cada alma”, ele o deixa dizer, “pertence um outro mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo de fundo”. Portanto, elas não podem compartilhar ensinamentos que para elas teriam o mesmo significado, mas apenas irritar e fascinar [...] trata-se de “dar”, “dar” e “criar”: uma doação que não leva à expectativa de levar na mesma direção, uma doação que não precisa de reciprocidade, uma criação que ajuda os outros a se orientarem no seu próprio caminho. É como a do sol, que neste sentido dá, dá e cria, mas não ensina, e Nietzsche começa a poesia de ZA com Zaratustra se comparando ao sol (STEGMAIER, 2012, p. 17).

A pergunta do retorno é um signo no qual o combate pela individualização tem um instrumento prodigioso. “Cada alma” que a encontra tem de se ver com ela tendo apenas seu “mundo” para colocar sobre a balança, e não os inúmeros outros que lhe cercam em rotunda, permitida de considerar a gosto a “irritação” e o “fascínio” que lhe causam; não pede compensação nem comprometimento, servindo como ponto de checagem, de balanço, cujo acesso não demanda tributo e cujo ultrapassamento não constrange a uma ou outra direção; não tenta “ensinar”, mas tão somente inquire, colocando a quem interpela de frente a sua vida, pede para que pese o que o trouxe até

---

<sup>15</sup> STEGMAIER, 2005, p. 23.

<sup>16</sup> STEGMAIER, 2009, p. 26.

ali, e se a monta o apetece a ponto de desejar tê-lo sempre de novo, guardando-se de prescrições sobre quais ações deveriam ou não ser tomadas caso se sinta e se responda de uma ou outra forma. De todas as, por assim dizer, partes móveis (ou signos constitutivos) de todos os conceitos célebres, é a mais intimista e individualista.

Agora chega, porém, o mais pesado dos conhecimentos, e torna toda espécie de vida assustadoramente questionável: um excesso absoluto de prazer **tem** de ser demonstrado, senão há que se escolher a aniquilação da humanidade. Já isso: temos de colocar o passado, o nosso e o de toda humanidade sobre a balança, e também que pesar mais que ele – não! Esse pedaço de história da humanidade se repetirá e terá de se repetir eternamente, isso é o que podemos deixar fora do cálculo, sobre isso nós não temos influência nenhuma: ainda que isso torne pesada a nossa compaixão e a tome contra a vida em geral. Para não ser transtornado por isso, nossa compaixão não pode ser grande. A indiferença tem de ter atuado profundamente em nós, e também o gozo na intuição. Também a miséria da humanidade futura em *nada* deve nos importar. Mas a pergunta é se *nós* ainda *queremos viver*, e como! (FP 1881, 11 [141]).

Com efeito, a própria tentativa de convencimento acerca da importância da individualização é menos reverente para com essa do que tal pergunta, na medida em que a última não procura convencer de coisa alguma, mas levar ao acerto de contas entre uma alma e “seu mundo”, para o reconhecimento das espécies e graus dos afetos nutridos por esta relação. Ao dizer que a “‘afirmação’, em sua ‘forma suprema’, seria assim a afirmação do Individual, que não é conceitualizável, que é sem interpretação, sem explicação e sem embelezamento”, ou que “dever-se-ia primeiramente poder afirmar a própria individualidade”<sup>17</sup>, não se deve deixar de fazer ver que, ainda que o pensamento do retorno possa decerto servir para demonstrar e frisar o valor imprescindível do individual, precisamente esse lhe é furtado se quisto for que tenha de ter, como serventia inegociável, o ensino deste valor. Sua pergunta não requer que os que com ela se deparem aceitem este valor como fato, sequer que o compreendam. Individualíssima, ela é recebida “na mais solitária solidão”<sup>18</sup>, onde se está seguro não apenas dos mundos de fundo como do julgamento coercitivo das almas que os habitam, e onde se está livre para não apenas encarar o próprio mundo, mas para fazê-lo a partir da percepção mais profunda que realmente se tem dele, e que, no mais das vezes, permanece inconfessa e reprimida – ainda que esta percepção o caracterize através de um prisma desindividualizante, ou de qualquer outro considerado indesejável. Ao se dizer que se *deve* aprender o valor ou a proeminência da individualidade através do pensamento do retorno, atenta-se contra a aquiescência com a qual sua pergunta se aproxima do indivíduo, contrapondo-se ao

---

<sup>17</sup> STEGMAIER, 2009, p. 41.

<sup>18</sup> GC §341.

presumido objeto de ensino enquanto tal, diminuindo sua “margem de manobra”. Estas reflexões também se aplicam à seguinte passagem:

A incomensurabilidade do indivíduo aplica-se também àquele que filosofa. Se estiver consciente disso, guardar-se-á de erigir uma doutrina. Isto porque o pressuposto de uma doutrina é o de que os significados podem *salva veritate* ser comunicados e, portanto, que não são influenciados pelos indivíduos que os comunicam e experienciam ou que a comunicação não altera nada ao que é comunicado. Uma doutrina pressupõe que os seus conceitos são independentes em relação aos indivíduos. Exige uma supraindividualidade, um para além dos indivíduos ou, para utilizar o termo clássico, uma metafísica. Para determinados fins, por exemplo, os do direito ou os da ciência, tal poderá ser inevitável. A filosofia tem que recuar (STEGMAIER, 2013, p. 64).

Difícilmente se consegue pensar em uma espécie de signo que seja “supraindividualmente” mais prontamente entendida como deferente à percepção individual do que o questionamento, ou outra que venha à mente como sendo a mais informada da – ou que dê mais margem à – “incomensurabilidade” individual, bem como da recepção inelutavelmente perspectivista, especialmente quando este signo instiga ao balanço que esta percepção faz de seu próprio mundo. Difícilmente se consegue pensar em espécie de signo que tanto quanto este possibilite que o “geral” não seja “elevado a nada que subsista de forma autónoma ou independente ao discurso do indivíduo”, mas “simplesmente pensado como um meio através do qual um indivíduo interpreta outro, ou como um signo que este fornece a outro indivíduo”, em decorrência do que também salienta que “o outro indivíduo *enquanto* outro indivíduo necessariamente compreende os signos de outra maneira”<sup>19</sup>. No entanto, ainda que o efeito mais ulterior esperado do pensamento do retorno fosse “neutraliza[r] a si mesmo e permanece[r] apenas como um signo para deixar signos serem signos”<sup>20</sup> – ainda que alguma exegese o possa fazer visível, além de dar conta dos porquês de objetivo tão solene ter sido mantido inconspícuo sob apresentações com aparentes outros em vista –, isto não altera a potência do signo que é sua pergunta, que se mantém à espera de resposta, depare-se com ela a partir de uma visada desindividualizada ou não.

E isto concerne também à sua ensinabilidade.

Doutrina é aquilo que alguém pode transmitir a outrem, sem que o sentido se altere, aquilo que todos podem compreender da mesma forma, apesar das pressuposições diferentes. Zaratustra ensina as doutrinas com as quais Nietzsche se tornou famoso, as doutrinas da morte de Deus, do além-do-homem, da criação, da vontade de potência e, sobretudo, do eterno retorno do mesmo. Contudo, Nietzsche permitiu que somente seu Zaratustra as ensinasse, e ele não queria também ser confundido com Zaratustra. Por isso, pode-se supor que Nietzsche problematize no Zaratustra o ensinamento de doutrinas mesmo e, com

---

<sup>19</sup> STEGMAIER, 2013, p. 62.

<sup>20</sup> STEGMAIER, 2005, p. 24.

isso, a compreensão e a necessária má compreensão enquanto tal. As doutrinas de Zaratustra deveriam ser então antidoutrinas, doutrinas contra o ensinar, doutrinas que evidenciam a impossibilidade de ensinar para além da distância no entender (STEGMAIER, 2009, p. 14).

Nem a dissolução da presumida aporia que impediria sua comunicação e nem a primazia de sua pergunta parecem impedir que o eterno retorno tome parte na demonstração da problemática da transmissão de conhecimento, nem afetar a escala de seu papel nessa demonstração. No mais, sabe-se bem que ZA narra a frustrada tentativa de ministério de seu personagem epônimo, e não se imagina aqui haver quaisquer razões para discordar de Stegmaier acerca deste aspecto do universo teórico operando nos bastidores da narrativa, e de como a malsucedida transmissão do eterno retorno avulta este universo. Entretanto, como também observa Stegmaier, narra-se igualmente em ZA o tormento interno do protagonista, em seu esforço por superar o pensamento do retorno: “O que o ‘sufoca’ não é um mal qualquer, nem o ‘que há de pior’, mas o ‘grande nojo do homem’. E então ele aceita o discurso dos animais acerca do eterno retorno, mas apenas para lamentar o eterno retorno do ‘homem pequeno’ e para concluir com ‘Nojo! Nojo! Nojo!’”<sup>21</sup>. Porém, ao examinar anotações que revelam que Nietzsche trabalhou com a possibilidade de que o personagem sucumbisse a esta luta, Stegmaier concatena que isso se daria pois, “no mundo, tal como ele o é e como é costumeiramente concebido, o tipo de Zaratustra não pode ser suportado [...]. Para pessoas comuns é difícil *demais* sempre se virar sem qualquer fixação das coisas e homens em conceitos”<sup>22</sup>. Alhures, ele conclui que, a Zaratustra,

parece pesado, paralisante e abismal que se possa fazer do pensamento uma doutrina; que aquilo que cada um vivencia, experimenta e compreende a seu modo, é inevitavelmente aniquilado, à medida que é comunicado e generalizado; e que essa incessante aniquilação de tudo o que é individual ocorre em nome do “bom e do justo”, da moral. “Afirmção”, em sua “forma suprema”, seria assim a afirmação do Individual, que não é conceitualizável, que é sem interpretação, sem explicação e embelezamento” (STEGMAIER, 2005, p. 41).

Todavia, e ciente de que tais análises encontram grande respaldo e sentido tanto em ZA quanto no conjunto da obra, não se deve falhar em notar que elas dizem respeito àquilo que faria com que o pensamento derrotasse Zaratustra em particular, mas não que seria insuportável a todo aquele que com ele se depare. O desgosto pelo delírio metafísico – responsável pela fixação e necessidade de fixação de coisas e pessoas, pela fixação de aparatos conceituais, pela desindividualização da comunicação e conseqüente aniquilação

---

<sup>21</sup> STEGMAIER, 2009, p. 39.

<sup>22</sup> STEGMAIER, 2005, p. 24.

de sua capacidade de transmitir individualidade, pelas abstrações “bondade”, “justiça” e demais outras engendradas pela moralidade – é algo sentido por Zaratustra, que, por ser quem é, assim responde quando instigado por este signo. Contudo, não há o que se encontre nas apresentações do retorno que justifique imaginar que exatamente este seja o pesar que necessariamente se experimente ao se entrar contato com este pensamento, nem sequer que ele se faça conhecido quando deste contato. Ao contrário, esperar que precisamente estas sensações sejam estimuladas, e que o sejam deste exato modo é pensar de – ou ter esperanças calcadas em uma – forma desindividualizada, em especial no que toca a ensinabilidade, como também o é asseverar que a “forma suprema” da afirmação se daria não *a partir* do individual, do não-conceitualizável, do não-interpretável, do inexplicável, do brutalmente franco, mas que seria propriamente uma afirmação *destes* aspectos<sup>23</sup>. Alternativamente, Stemaier propõe ainda que, com o eterno retorno do mesmo,

todos os conceitos aparentemente atemporais aos quais se acreditava poder se agarrar são desmascarados como ilusões metafísicas paradoxais, também e justamente os conceitos que se faz de si mesmo do ponto de vista de um observador aparentemente incondicional e, ao mesmo tempo, para poder existir sem prejuízo para si e para os outros. Assim, ao exigir que tudo seja pensado como retornando para sempre, inclusive aquilo que por prêmio nenhum se quer ver retornar para si ou sua vida, é-se colocado pelo pensamento do eterno retorno diante dos abismos de sua própria realidade. Isso o torna insuportável, e assim o anunciou Nietzsche antes de ZA, em GC 341 (STEGMAEIR, 2012, p. 20).

## Demônio

Em relação ao quadro anterior, e quanto ao tipo de indivíduo, a passagem acima descreve uma inversão de afetos. Diferente do tipo Zaratustra, está-se agora diante de um que não nutre desgosto por preceitos metafísicos nem por seus dividendos. Antes, eles lhe são caros, pois o sem-fundo existencial lhe é desesperador sem tais ilusões paliativas. Nisso, novamente, não há do que se discordar. Descreve-se mais um tipo, sua reação ao pensamento do retorno e a espécie de vida que o levou a ela. Mas estender este tipo – ou

---

<sup>23</sup> A este respeito: “O mais profundo erro no *juízo feito a respeito dos homens*: nós os avaliamos de acordo com seus *efeitos*, de acordo com a medida *effectus aequat causam*. Mas o homem exerce apenas estímulos sobre outros homens; depende do que *está presente* nos outros homens que a pólvora exploda ou que o estímulo nada produza. Quem avaliaria um palito de fósforo por seu efeito de destruir uma cidade! É assim, porém, que nós fazemos. Os efeitos demonstram *quais elementos* existiam nos outros homens num dado tempo [...]. Por fim: nós erramos do mesmo modo *sobre as coisas*, porque nós a julgamos segundo seus *efeitos em nós*: quão diferente aparece para nós o azul e o vermelho, e trata-se de algo a mais ou a menos na extensão dos nervos! Ou então: as mesmas partes constituintes químicas dispostas de tal ou qual maneira de acordo com a situação produzem algo diferente, e nós sentimos essa diferença! Nós medimos *tudo de acordo com a explosão* que um *estímulo* suscita em nós, como grande pequeno, etc. (FP 1881, 11 [263]).

qualquer outro – à apresentação indicada (GC §341<sup>24</sup>) é um passo objetável. A pergunta posta por esta apresentação não depende do “desmascaramento de conceitos como ilusões metafísicas paradoxais”. Não é isso que é ou não insuportável, tal como posto nesta apresentação, mas a vida “tal como se a está vivendo e já se a viveu”, como configurada no momento da abordagem, o que parece ter de valer também para crenças e visão de mundo geral. Ademais, questiona-se ali como se haveria de sentir caso o anúncio demoníaco fosse uma declaração que se soubesse ser factual e insuspeita, que estaria descrevendo as circunstâncias de modo absolutamente confiável e fidedigno, a despeito de crenças prévias. É uma outra questão a de se a informação causaria ou não alterações de crenças e visão de mundo, e ainda que, compreensivelmente, viesse a ter influência na reação à informação, não é questão primária, mas uma secundária. Questiona-se a reação desencadeada pelo conhecimento incontestável de que se viverá a mesma existência sempre de novo exatamente como se o fez e (até aquele ponto) se o sabe ter feito, visão de mundo e crenças inclusas – que permanecem inalteradas pelo evento até o momento da existência no qual ele sempre se dá, se é que ele as altera de algum modo –, mas sem voto que afete o fato: sua ocorrência e efetividade não estão condicionadas à sua reação, não havendo nada que se pudesse fazer para mudar as circunstâncias.

Assuma-se, todavia, que a apresentação em questão vise, antes e acima de tudo, desmascarar delírios metafísicos, valendo-se da demonstração de seus paradoxos para tanto: quem a ela fosse exposto estaria autorizado a proceder tal qual procede a interpretação que dispensa ou torce o ensinamento do retorno sob o pretexto de que ele se “neutralizaria” enquanto tal, se essa autorizada está. Em outras palavras, com esta alternativa à mesa, estaria autorizado a fazer pouco da apresentação e de sua pergunta em função de asseverá-la contraditória e, porque logicamente impedida, de mérito insuficiente para ser digna de resposta ou mesmo atenção mais que trivial. Seria natural

---

<sup>24</sup> “O maior dos pesos – E seu um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida terão de lhe suceder novamente, todos na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante intenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo e com a vida para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (GC §341).

e dentro do esperado que, então, corresse logo atrás de novos esquemas interpretativos que pudessem reformular o problema, numa compreensível busca otimista, deixando para trás uma pergunta que, assim, “deixa de ter sentido” – subterfúgio através do qual não se tem de respondê-la. Entretanto, como apontado, o experimento não dá margem para que se tente desmascarar uma natureza aporética inerente à declaração, ao invés disso colocando-a como, por assim dizer, realidade subjuntiva, sem espaço para ser arguida neste tocante. Ademais, não há motivos indiscutivelmente substanciais para se imaginar que justamente este suposto paradoxo – após tantos e tantos outros que o precedem na tradição filosófica – causaria o dito efeito esperado, rendendo aqueles aos quais é exposto com tamanha sorte de cogência que esses não se pronunciariam em favor de meios para sua dissolução, ao invés do que, perplexos, resignar-se-iam a encarar o sem-fundo existencial. Além do que, decerto pode-se especular (e ainda que não se possa muito mais que isso, seria uma especulação muito razoável) que Nietzsche teria habilidade para elaborar filosofemas que trouxessem um tal princípio ativo de forma mais pronunciada e potencializada, fosse essa sua intenção.

Não se deve deixar de notar a relevância que esta apresentação ganha quando se a compara com as demais. De saída, por estar na obra publicada, escassas que são as aparições do retorno neste material. Isto já a torna de interesse especial aqui, uma vez que, ainda que ele figure mais profusamente no espólio, para Stegmaier, “Não se deve aceitar daí que a ‘autêntica filosofia de Nietzsche’ se encontrará precisamente em seus apontamentos”, sendo “filologicamente desonesto considerar seus apontamentos póstumos como ‘fragmentos’ das suas verdadeiras ‘doutrinas’”<sup>25</sup>. Ele salienta, por exemplo, que “Nietzsche só experimentou com as assim chamadas provas ‘científicas’ da doutrina do retorno em suas anotações”<sup>26</sup>, e que “nunca publicou suas tentativas de pormenorizar a ideia” neste registro<sup>27</sup>, o que faz com que essas incursões recebam pouquíssima atenção em sua interpretação.

GC §341 também ganha distinção quando comparada com as apresentações exibidas em ZA, que requerem qualificação diferenciada, como copiosamente apontado por Stegmaier, na medida em que tomam parte da dinâmica distanciada<sup>28</sup> ali proposta. De

---

<sup>25</sup> STEGMAIER, 2013, p. 202.

<sup>26</sup> STEGMAIER, 2012, p. 20.

<sup>27</sup> STEGMAIER, 2005, p. 24.

<sup>28</sup> “Nietzsche evita cada doutrina em nome próprio através de uma filosofia em máscaras, das quais a mais conhecida é Zaratustra. Assim como Platão, tal como Nietzsche escreve no *Ecce homo*, ‘se serve de Sócrates como uma semiótica para Platão’, Nietzsche ensina na semiótica de Zaratustra. Comunica as ‘suas’ doutrinas exclusivamente no *Assim falava Zaratustra*: a doutrina do ‘[além-do-homem]’ na primeira parte,

fato, o próprio termo “doutrina” pode ser atribuído a essa adequação, já que “Nietzsche permitiu que somente seu Zaratustra as ensinasse”, e “não queria ser confundido com Zaratustra”. Esta impressão se intensifica na medida em que o termo aparece mormente associado ao eterno retorno quando relacionado ao universo de ZA – já que, “no mais das vezes”, como observa Stegmaier, Nietzsche o chama de “pensamento”, e que, após ZA, “Nietzsche apresentou [o eterno retorno do mesmo] em *Além de bem e mal* 56 mais uma vez, mas sem o nomear, e no sentido explicitamente ético, encorajando que se aceite e se afirme tal como o indivíduo que se é, sob as circunstâncias nas quais se encontra”<sup>29</sup>, reforçando a impressão de que a pergunta explícita acerca desta afirmação se mantenha como signo decisivo do pensamento do retorno<sup>30</sup>.

### *Petito principii*

Além desta menção, contudo, Stegmaier oferece a seguinte análise de BM §56<sup>31</sup>:

[...] também aqui, sem nomeá-lo, Nietzsche parece retomar a ideia do eterno retorno como “*circulus vitiosus deus*”, literalmente como “círculo falho deus”. Aqui ele fala de uma “peça” pela qual mesmo a “pessoa mais exuberante, mais vivaz e afirmadora do mundo” ainda anseia, da qual ela também “no fundo”, em suas profundezas desconhecidas e incognoscíveis, ainda “necessita – e a faz necessária: porque sempre necessita outra vez de si mesma – e se faz necessária”, seus conceitos ilusórios, de que precisa para poder falar de si mesma, e que bem sabe serem mentirinhas infundadas. Um círculo falho, que já pressupõe o que quer provar, na medida em que quer provar para si mesmo ilusões vitais como logicamente necessárias, de modo a ocultar sua origem, e deus, na medida em

---

a da vontade de poder na segunda e a do eterno retorno do mesmo na terceira” (STEGMAIER, 2012, p. 70). Note-se, contudo, que sua interpretação não gira exatamente em torno de uma noção de alegoria, em acepção forte – como acontece, por exemplo, com a de Zittel (cf. ZITTEL, 2011, pp. 187-190).

<sup>28</sup> STEGMAIER, 2005, pp. 23-24.

<sup>29</sup> STEGMAIER, 2005, pp. 23-24.

<sup>30</sup> Para Machado, “Essa forma hipotética estrutura dramaticamente o §341 de *A gaia ciência*, sintomaticamente intitulado ‘O peso mais pesado’, que segundo *Ecce homo* contém a idéia básica do Zaratustra, e que, a meu ver, é o fragmento mais belo e completo sobre o eterno retorno [...] Hipótese que também compõe a parte mais importante do §56 de *Além do bem e do mal*: afirmar o eterno retorno é querer ter a realidade novamente, tal como ela foi e tal como ela é por toda eternidade, é querer a eternização do que é, através do retorno do instante atual, do instante que passa. Dessa forma, nos textos publicados, o pensamento do eterno retorno aparece principalmente como uma prova, um teste, um desafio que tem por objetivo aquilatar o efeito que a idéia de eterna repetição da vida tem sobre a vontade humana” (MACHADO, 2011, pp. 130-132).

<sup>31</sup> “Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais que asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar – além de bem e mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral –, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*”, não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente deste espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus deus*?” (BM §56).

que, dessa maneira também o deus da metafísica foi provado como a mais elevada e abrangente ilusão, com o *circulus vitiosus* adicional de que sua onipotência deveria também ter tornado esta prova possível. O pensamento do eterno retorno do mesmo se apropria do *circulus vitiosus* – sem Deus (STEGMAIER, 2012, pp. 20-21).

Vê-se que também esta apresentação é avaliada como tendo por objetivo demonstrar o pensamento do retorno como paradoxal, desenvolvendo-o até uma aporia e assim o revelar. Em primeiro lugar, examinemos a sugestão de que Nietzsche parece retomar propositalmente o sentido literal de *circulus vitiosus* – como “círculo falho” (*fehlerhaften*), normalmente traduzido por *Zirkelschluss* (“argumento circular”) ou *Teufelskreis* (“círculo vicioso”, literalmente “círculo do diabo”). A interpretação é de que a apresentação trabalha propositalmente com uma falácia de tipo *petitio principii*, que “pressupõe o que quer provar”. Mais precisamente, neste caso, provar aquilo de que – por móveis tão vitais quanto inacessíveis – se precisa e não se quer se desprender. Funcionalmente, este processo inconsistente em nada diferiria daquele presente nas tentativas de provar a existência do deus metafísico, sendo este mesmo o processo de que se apropria o pensamento do retorno, distinguindo-se apenas por remover a divindade do procedimento. Logo, a “pessoa mais exuberante, mais vivaz e afirmadora do mundo” se valeria do pensamento do retorno para alimentar seus “conceitos ilusórios, de que precisa para poder falar de si mesma, e que bem sabe serem mentirinhas infundadas” e “ilusões vitais”, pressupondo-os para prová-los para si mesma como “logicamente necessárias” e “ocultar sua origem”.

Suponhamos que este seja o caso, quais as mentiras de que ela precisa e que sustentaria através deste pensamento? Do ponto de vista lógico, ele não oferece qualquer esboço de demonstração de prova da necessidade lógica dos conceitos e ilusões em questão, nem de que forma seriam mais que mentiras, nem esconderijos onde se ocultar suas origens; não oferece qualquer explicação a respeito da criação da existência, nem de por que ela teria vindo a ser; não impõe fundamentos que instituem preceitos éticos, mas, ao contrário, questiona também acerca deles (“a pergunta é se *nós* ainda *queremos viver*, e como!”). A única “mentira” que lhe restaria sustentar seria a de que a vida deve ser ansiada, e caso o pensamento do retorno pretendesse provar que ela o devesse ser porque através dele se a anseia, teríamos, de fato, um exemplo de lógica circular. Mas este não é o caso, já que sua pergunta é um signo que dá larga margem para que se tenha reação oposta a essa, entre outras concebíveis, não havendo base para que se o acuse de “pressupor” o que quer “provar”. Aparentemente, não se acha instâncias de *petitio*

*principii*, nenhuma conclusão que se quer provar como verdadeira sendo usada nas próprias premissas com as quais se a quer provar (e.g.: dizer que ele é factual porque sua doutrina o diz ser e, sendo uma doutrina sobre ele, só pode ser verdadeira, já que ele é verdadeiro; que se tem de afirmar a vida porque ela se repete, e que ela se repete porque se a tem de afirmar; que os preceitos que o provam são válidos porque são preceitos validados por ele; etc.). É possível que se diga, então, que seu funcionamento não seja processualmente inconsistente desta forma, mas que oferte inverdades projetadas para escorar uma afirmação da vida ou persuadir em favor dela. Isto por si só representaria um obstáculo para a interpretação de Stegmaier, mas sigamos adiante com ela: quais seriam estas inverdades? Mesmo que houvesse aqui uma asseveração de que, realmente, factualmente, a vida se repete (mas não uma de que por isso se devesse afirmá-la, evitando assim a “falha” do círculo), seria isso suficiente para forçar que se o ansiasse? Dificilmente se poderia dizer que este seria o efeito estimulado em quem a despreza, por exemplo. Deve-se, entretanto, notar que a apresentação não traz qualquer asserção destas, mas a descrição de um “ideal de homem” que, por anseio pela existência, “fá-la” necessária e “faz-se” necessário – o que não pode ser entendido senão como reflexivamente, para si mesmo, no sentido de que seu anseio por ambos seria tamanho que os vivenciar sempre de novo passaria a lhe ser tão desejado que se tornaria nele uma “carência”, algo de que necessitaria.

O passo a seguir não parece poder ser confirmado textualmente, mas soa como a alternativa que mais generosamente se aproximaria da de Stegmaier: com este último passo, este indivíduo ideal adentraria uma conjuntura que talvez o incentivasse, ou mesmo impelisse a uma busca por meios de autenticar a possibilidade ansiada, da qual “careceria”. Vale ressaltar, por um lado, que o buscado seriam meios – passíveis de serem eventualmente revelados como “conceitos ilusórios” – que supram a carência (tanto quanto seja sensato assim chamá-la) adquirida, e não de outros “vitais”, “para poder falar de si mesmo”, “de modo a ocultar sua origem”, etc. Com isso, fica claro que não se trata de um círculo vicioso lógico, mas de afetos. Não diz respeito a provar, mas a querer: o anseio poderia ser tamanho que levaria o indivíduo hipotético a criar esquemas interpretativos dentro dos quais se possa ver o retorno como factual. O círculo consiste da retroalimentação do afeto, o vício da procura (e mesmo criação) de esquemas interpretativos que tenham margem para confirmar a plausibilidade de seu anseio – não são mencionadas, todavia, certezas dogmáticas, sejam elas científicas ou metafísicas. Por outro, também vale ressaltar que, com esta apresentação, ao que parece, Nietzsche não

relata simplesmente alguns dentre os inúmeros processos interiores (ou, antes, os signos emitidos por eles) que conduziriam à contemplação deste alguém hipotético e à concepção do pensamento do eterno. Mais que isso, a enunciação “Quem, como eu” no início do parágrafo lhe confere ares no mínimo semibiográficos<sup>32</sup>, e, se assim o for, e posto que este tenha sido um dos vetores de sua concepção deste pensamento, está claro que ele próprio teria consciência de todo este último passo (se é que tal passo há), no mais tardar, desde a composição desta apresentação. Este reconhecimento possa talvez contar como um dos motivos para a surpresa interrogativa colocada ao fim do parágrafo (– “Como?”).

Segundo, leiamos cuidadosamente a apresentação em questão: não há evidências substanciais o bastante para se supor que seu intento seja uma exposição de falácias ou outros aspectos de procedimento lógico. Descreve-se nela indivíduos que possuem um impulso de tocar “o fundo” do problema do pessimismo e da negação da existência que é sua consequência, para além de simplismos e romantizações, bem como de preconceitos morais – que, como observado por Nietzsche, são a origem dos preconceitos lógicos<sup>33</sup> –, e que, inadvertidamente, percebem (ou, ao alcançar o cerne deste problema, passam a perceber) um “ideal contrário”, na forma de um outro tipo de indivíduo, que afirmaria superlativamente a existência, e isto a ponto de que sua repetição passasse a ser tão extraordinariamente atraente que viria a receber dele adoração somente comparável àquela outrora desfrutada pelo deus morto – e, plausivelmente, de ordem muito (ou muitíssimo) mais elevada do que essa. Os eventos arrolados giram, sobremodo, em torno do plano dos afetos. Não se discorre sobre incorreções de cognição ou encadeamentos lógicos, mas sobre afãs misteriosos, coisas que acontecem sem que se as queira, ter olhos para ideais, exuberância, resignação, suportar, desejar, afirmar. Além do círculo vicioso já discutido, o mais próximo que ali se chega de dissertar sobre processos cognitivos subjacentes a estas constatações é quando se descreve o empenho de “pensar o pessimismo”, e que, “dentre todos os possíveis modos de pensar”, “penetrou-se o interior

---

<sup>32</sup> Como atestam, por exemplo, as seguintes anotações: “Esta é a escolha ante a qual eu me coloquei: o que eu não quis antes eu *tenho de querer* depois (reparo, enquadramento – arrefecimento –, mas ainda tem de se ver se eu o posso!)” (FP 1883, 17 [38]). “Eu não quero a vida *novamente*. Como eu a tenho suportado? Criando. O que me faz tolerar sua visada? A visão do Além-do-homem que *afirma* a vida. Eu tentei *eu mesmo* afirmá-la – Ó!” (FP 1882, 4 [81]).

<sup>33</sup> “Mas os juízos de valor lógicos não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno moral...” (A, Prólogo, §4).

e a profundidade daquele que mais nega o mundo”, sem qualquer indicação de que assim se o fizera por imposição lógica.

Terceiro, voltemo-nos para o parágrafo que lhe é imediatamente anterior, que versa:

Houve tempo em que se sacrificava ao deus seres humanos, talvez justamente aqueles que mais se amava [...]. Depois, na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria “natureza” [...]. Por fim: que restava ainda sacrificar? Não era preciso, finalmente, sacrificar tudo o que há de consolador, sagrado, salvador, toda esperança, toda fé numa harmonia oculta, em bem-aventuranças e justiças futuras? Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada? Sacrificar deus ao nada – esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso –” (BM §55).

Já nele, é de afetos que se fala: sacrifício, amar, moral, instintos, “natureza”, consolo, sagrado, salvação, esperança, harmonia oculta, bem-aventurança; atribui-se a pluralidade de sucedâneos adorados à crueldade consigo mesmo; fala-se de um “mistério da crueldade derradeira”, predicado de “paradoxal”, mas que nada tem de contraditório do ponto de vista logicamente formal, restando à predicação ser um indicativo da disposição contraditória dos afetos, da inversão de papéis dos envolvidos, etc. Entretanto, interessa ainda mais notar que, após a escalada sacrificial que levou ao deicídio, ao final do desfile de sucedâneos tentativos com os quais se buscou ocupar o vazio deixado por ele, descobre-se o próprio vazio como escolhido ao qual se sacrificara o velho deus – ou seja, o nada, cuja estreita relação com o pensamento do retorno foi trabalhada no fragmento *Lenzer Heide*.

A desconfiança contra nossas antigas avaliações se intensifica até a pergunta: “não são todos os ‘valores’ meios de sedução com os quais se prolonga a comédia, mas sem, de modo algum, chegar mais perto de uma solução? A *duração*, com um “em vão”, sem meta nem finalidade, é o pensamento mais *paralisante*, a saber, quando ainda se compreende que fomos enganados e, todavia, não temos o poder de não se deixar enganar.

Pensem esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido e sem meta, porém inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “o eterno retorno”.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno! (FP 1886, 5 [71]).

Distingue-se dois significados de “nada”, o primeiro sendo aquele que provê um *finale*, a cessação total da existência, e o segundo um sinônimo para o “em vão”, a ausência de meta, o “Sem-Sentido”. O anseio pelo primeiro significa uma negação da vida, ao passo que ansiar pela repetição do segundo significa afirmá-la. Deste modo, é lícito compreender que o círculo vicioso de BM §56 ocupe uma posição similar (ainda

que mais sofisticada) àquela que ocupara o deus morto, como objeto de adoração correlata, resumindo-se a isso sua semelhança – não se espera do círculo que possua atributos divinos, nenhuma espécie de intercessão, punição, misericórdia, ou sequer qualquer relação interconsciências, já que não possui uma, assim como não se espera que tenha um plano ou fim em vista, adorando-se nele justamente o contrário de ambos. Em última análise, sendo que ele não representa nada além da repetição da existência mesma – mandatoriamente, do mais ínfimo até magnitudes inimagináveis –, ao adorá-lo, é tão somente a ela que se adora.

Não escapou a Nietzsche o quanto a ideia poderia ser vista como uma nova forma de religiosidade. Escrevendo para si mesmo, ele se questiona sobre isso em *Lenzer Heide*:

Compreende-se, pois, que aqui se almeja uma oposição ao panteísmo: pois “tudo perfeito, divino, eterno” constrange *do mesmo modo para uma crença no “eterno retorno”*. Pergunta: tornou-se impossível, com a moral, também essa panteísta postura afirmativa para com todas as coisas? No fundo, apenas o Deus moral está superado. Tem sentido pensar-se um Deus “além de bem e mal”? Seria possível um panteísmo *nesse sentido*? (FP 1886, 5 [71]).<sup>34</sup>

Este autoquestionamento também ajudaria a explicar a surpresa interrogativa ao fim de BM §56, como uma expressão de consternação à proposição ali descrita. Ao se dar conta que, com esta proposição, cogita-se tomar o círculo vicioso (a existência sempre repetida) como deus – em uma posição que muito se assemelha a seu antigo lugar, no sentido já discutido, como depositário de adoração similar, mas não de similares expectativas –, pode-se reear o mal-entendido de ser visto como estando próximo da “sagrada mentira” contra a qual se declara guerra em AC §36.

Quarto, analisemos o parágrafo posterior:

Com a força de sua visão e intuição espiritual, cresce a distância e como que o espaço em volta do homem: o seu mundo torna-se mais fundo, aparecem-lhe novas estrelas no horizonte, novos enigmas e imagens. Talvez tudo aquilo em que o olhar do espírito exercitou sua penetração e perspicácia tenha sido justamente exercício, oportunidade para o jogo, coisas para crianças e cabeças infantis. Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de “deus” e “pecado” não venham a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para um homem velho – e

---

<sup>34</sup> O que parece encontrar algum eco em AC §47: “O que nos distingue não é nossa incapacidade de encontrar Deus, nem na história, nem na natureza, nem por detrás da natureza – mas que consideramos tudo que foi honrado como sendo Deus, não como algo ‘divino’, mas lastimável, absurdo, nocivo; não como um simples erro, mas como um crime contra a vida... Negamos que esse Deus seja Deus...”, e também ser sugerido em GM II §23: “Que *em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos considerar por um instante, que existem maneiras *mais nobres* de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram com maestria – isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”.

talvez o “velho homem” necessite então de outro brinquedo e outras dores, ainda criança o bastante, uma eterna criança! (BM §57).

Aqui existem, de fato, referências mais claras a problemas concernindo a percepção intelectual do mundo. No entanto, através delas, somos levados ao campo dos afetos quando, ao se descrever o desenvolvimento cognitivo, seu fortalecimento e a expansão de possibilidades aperceptivas e interpretativas que ele proporciona, aponta-se que esta expansão levaria a um reajuste da estima nutrida pelos focos que recebem atenção e escrutínio intensos, agora considerados rudimentares, talvez até meramente lúdicos (e não há por que se inferir que não estejam inclusos entre os artigos com que se preocupam estas “cabeças infantis” os julgamentos lógicos, consequência dos morais. Mas, posto que esses não parecem ser uma preocupação destacada do trecho, deixemo-lo sem mais). Além disso, explicitando que os novos focos de atenção eventualmente vindouros são estimados a partir deste patamar expandido, de maior sofisticação, aplaca-se aqueles mal-entendidos receados (ou ao menos sua intensidade), ao se denotar uma escalada qualitativa dos esquemas interpretativos envolvidos: ainda que este novo patamar não seja sofisticado o bastante para que se consiga, na prática, considerar os novos focos de atenção que dele se aborda como brinquedos e dores infantis – pois, ainda que se estando nele se saiba que se passará a enxergá-los como tais quando mais outro patamar de amplitude for alcançado, eles ainda representam desafio neste ponto, do qual só *de jure* é que se consegue tratá-los como infantilidades, mas não *de facto* –, aqueles antigos focos continuam a ser tratados como tais criancices neste patamar ora alcançado, sem esforço, do que se entende haver diferença qualitativa entre estes patamares, e também entre o que estimam, valoram. Nesse sentido, a adoração pela existência (maximizada pela adoração ao círculo vicioso) é mais sofisticada que a adoração por deus. Não têm estatuto isonômico: o posterior representa uma superação do anterior – embora seja somente mediante este parâmetro relacional que se os possa homologar superiores, inferiores, ou que haja uma escalada qualitativa. Ministrando sua contribuição para ela, e de acordo com isso é que

Zaratustra dá o modelo de **como** se deve relacionar com a lei, na medida em que *suspende* [*aufhebt*] a lei das leis e moral em favor de umas mais elevadas. a *satisfação* [*Erfüllbarkeit*] maior do que antes (a interpretação acessível ao individual)

NB. **deve ser algo atingível** <e> da satisfação **deve** crescer um ideal mais elevado e sua lei! (FP 1883, 15 [19]).

Apenas na dinâmica que se estabelece com o que de novo se descobre para estimar é que se é “eterna criança”, e sempre relativamente ao ponto que se galgará a partir de

outros. Ignorar estas condições da expressão é ignorar que haja o desenvolvimento da “força” de “visão e intuição espiritual” que propicia que se encare “deus”, “pecado” e outras “noções mais solenes” como infantilidades. É ignorar que a “concepção” do “*pensamento do eterno retorno*, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar [...] está anotada numa folha com a inscrição: ‘6000 pés acima do homem e do tempo’”.<sup>35</sup>

O parágrafo não desdenha suas constatações, não as escarnece. Ao contrário, exalta-as. Fala de forma quase nostálgica sobre o processo que levou ao abandono dos antigos jogos e dores passadas, que agora não lhe parecem tão interessantes nem tão sofridos, e os quais tem em boa conta, ao menos o suficiente para imaginar poder querer outros novos e superiores, o que prevê com bons olhos. Em conjunto, os três parágrafos narram a imolação da metafísica e o niilismo resultante, o extremo do pessimismo que lhe é correlato e a vista que dali se tem para seu oposto, uma possível via de superação atestada pelo pensamento do retorno ansiado por um ideal de humano e a exortação da busca de outras vias ainda mais apropriadas.

### **Termos para *δοξα***

Haveria mais um aspecto paradoxal inerente ao eterno retorno do mesmo: um nó residindo no último destes termos.

Nietzsche paradoxalizou a metafísica através do tempo, o qual ela tão resolutamente tentou excluir. O eterno retorno do mesmo é paradoxal não apenas pelo fato de que não se o pode pensar sem contradições, mas também pelo fato de que não pode ser reconhecido [*erkannt werden*] de forma alguma. Porque, para reconhecer que tudo se repete da mesma forma, seria necessário ser capaz de diferenciar uma recorrência anterior de uma posterior, o que elas mesmas teriam de fazer entre si de algum modo, ainda que seja no mero número da recorrência. Mas então não retornaria *o mesmo*. Se, para ser capaz de reconhecer o retorno, coloca-se para fora da recorrência, naquele ponto de vista puramente teórico ou divino que a metafísica sempre imaginou, *nem tudo* voltaria, pois aquele ponto permaneceria. Com seu efeito paradoxal, também o pensamento do eterno retorno do mesmo não pode ser um ensinamento, mas mais ainda uma dádiva (STEGMAIER, 2012, p. 20).

Mas “mesmo” não se refere ontologicamente aos eventos, escrutinizando-os a partir de um princípio de identidade ou algo que o valha – o que não deveria ser nenhum espanto numa obra para a qual uma “tal sentença: ‘duas coisas idênticas a uma terceira, são idênticas elas mesmas’, toma por dadas 1) coisas 2) identidades: ambas não existem”; não se refere “objetivamente” aos eventos, tais como deveriam ou não ser percebidos para

---

<sup>35</sup> EH, “Assim falou Zaratustra”, §1.

além da perspectiva do indivíduo, de alguma imaginada outra que de algum modo se encontraria desacoplada do processo. Nas explorações científicas da possibilidade do retorno – que, sobre este assunto, são o que de mais próximo há do que normalmente se entende por “objetivo” no *corpus* – encontramos a seguinte proposição:

Se o mundo *pode* ser pensado como uma certa quantidade definida de força e como um certo número definido de centros de força – e qualquer outra ideia permaneça indeterminada e, conseqüentemente, *inutilizável* – segue-se que, no grande jogo de dados da existência, ele deve passar por um número calculável de combinações. Em tempo infinito, cada possível combinação deveria, em um tempo ou outro, ser realizada; mais: seria realizada um número infinito de vezes. (FP 1888, 14 [188]).

Não se argumenta que cada recorrência seria, de fato, científica ou ontologicamente, sob todos os pontos de vista, a mesma que todas as outras, mas que a mesma *combinação* seria atingida infinitas vezes. Um conjunto de peças de montagem limitadas que permitisse apenas um número limitado de combinações sendo montado e desmontado eternamente não é nada paradoxal de se imaginar, como não o é que se imagine que as mesmas figuras seriam montadas infinitas vezes.

“Mesmo” é melhor compreendido se tomado como uma instanciação de emprego de “signos desindividualizantes de maneira individualizadora”. O termo se refere ao modo como a existência seria percebida pela consciência individual, para a qual todos os eventos e a sequência na qual se dão não apenas seriam percebidos como iguais, mas sempre como também inéditos, causando reações sempre idênticas. Seria absolutamente irrelevante aqui se os Grande Anos se diferissem ou não entre si em função da ordem em que ocorressem, bem como o seria haver ou não algum miradouro “puramente teórico ou divino” do qual a factualidade da proposição pudesse ser aferida, ou ainda que a existência deste miradouro significasse que “nem tudo” realmente voltaria, já que nada disso mudaria o ineditismo com o qual a consciência perceberia cada uma das repetições do “tudo” que constitui a existência para si – outro termo usado de maneira individualizante. Estes pontos não são tocados por Nietzsche por serem contextualmente desimportantes, e só parecem ganhar interesse para dois tipos: aquele que crê na factualidade do retorno mas imagina alguma kantiana esperança postular residindo em tais brechas, ou aquele para o qual uma inviabilidade lógica faria com que sua pergunta “perdesse o sentido”, eximindo-o de meditação respectiva.

Observações similares são aplicáveis ao seguinte comentário.

Zaratustra dirige a antidoutrina do eterno retorno não apenas contra um conceito fixo e atemporal do homem, mas contra conceitos fixos, atemporais e, portanto, metafísicos em geral. E assim como o além-do-homem parece ser

apenas o conceito de um homem superior, Zaratustra parece apenas criar uma nova metafísica com a ideia do eterno retorno do mesmo. “Eterno” e “mesmo” [*Gleiches*] são inquestionavelmente conceitos-chave na metafísica, bem como “tudo” que se supõe que se repita para sempre e igualmente; já com Kant, “tudo” nunca pode ser compreendido em qualquer experiência e é, portanto, transcendente. Mas, como com o conceito de homem, Nietzsche deixa que seu Zaratustra traga o tempo para dentro dos conceitos da metafísica – com o eterno retorno, o eterno não é mais um ser, mas o tempo em que, mesmo que tudo permaneça sempre igual, tudo sempre muda. Como viu Parmênides, o fundador da metafísica, e explicou Aristóteles em detalhes, o tempo como tal é algo paradoxal; ele paradoxaliza tudo o que está sujeito a ele (STEGMAIER, 2012, p. 19).

Mais um uso individualizante: “eterno” serve para vetar a adição de qualquer mais – incluso um nada aniquilador – que pudesse ser esperançosamente aguardado após a existência e que faria com que “valesse a pena” sofrê-la e até mesmo sofrer sua limitada repetição (que, neste caso, não seria eterna). Sem este mais, é a esta vida, por si só, que se tem de julgar ser digna ou não de ser vivida. Também contra o trecho acima, a intenção de dirigir o pensamento do retorno “contra conceitos fixos, atemporais e, portanto, metafísicos em geral” não é encontrada nem na obra publicada, nem se fazendo uma “genealogia nos apontamentos do espólio”<sup>36</sup>. E, muito embora ele possa bem ser, afinal, um dos contraconceitos de que se precisaria para “brilhar naquele abismo de frivolidade e mentira”, não se deve fazer pouco do fato de que, “até aqui”, tal abismo “se chamava moral”. Trazer “o tempo para dentro dos conceitos da metafísica”, emperrando seu circuito com o elemento que ela, por ineptidão, “tão resolutamente tentou excluir” é um ataque a suas contradições lógicas, e por isso muito menos contundente, muito mais raso do que aquele desferido contra os afetos que lhe subjazem, posto que “os juízos de valor lógicos não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno moral...”<sup>37</sup>. Permanecendo neste nível, por mais axiomáticas que sejam as contradições que se traga à tona, dá-se lado, por exemplo, para que se pense só se precisar de um ajuste deste circuito, da (re)sistematização de seus preceitos, ou busca por novas versões deles para que se consiga dar conta de tais aporias e dos novos elementos (neste caso, o tempo) trazidos para seu interior, seguindo “aquela inabalável fé de que o pensar atinge, pelo fio condutor da causalidade, até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo”, através da qual “uma escola filosófica é substituída por outra,

---

<sup>36</sup> STEGMAIER, 2013, p. 204.

<sup>37</sup> A, Prólogo, §4.

como a onda pela onda”<sup>38</sup>, ignorando a necessidade de se atracar com os fenômenos da gestão civilizatória de afetos da qual são provenientes.

Evidência mais substancial há de ser pedida para que se advogue que, ao contrário, especificamente nesta formulação, estes termos são usados do modo como a metafísica tradicionalmente os entendeu, e isso a despeito de todas as mobilizações empreendidas por esta filosofia, sua procura por fluidez, provisoriedade, circunstancialidade, condicionalidade, perspectivismo e individualização discutidas aqui, para não falar de sua mais do que reconhecida guerra sem trégua contra a moral e a metafísica; para que se advogue que, muito embora estas mobilizações sejam vetores que atravessem a obra e, ao que tudo indica, constituam um nível basal que parece informar cada um de seus signos, figuras e expressões, estes signos e figuras e expressões têm de ser compreendidos como tradicionalmente (neste caso, metafisicamente) se os compreendeu, salvo em certos contextos nos quais tais vetores estariam “ativados” – e isso sem qualquer indicação explícita ou implícita (na forma de um uso crítico, sarcástico, etc.), pois, até aqui, o que de mais próximo a tais indicações se averiguou foi a menção à necessidade de contraconceitos para brilhar abismo abaixo, os quais Nietzsche relaciona, entretanto, à “palavra imoralista” e à “fórmula ‘além de bem e mal’”, sendo Stegmaier quem afirma que “as doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno do mesmo mostraram luminosidade ainda muito maior” – o que, medido por estes parâmetros, não parece suficiente para indicar esta presumida ativação vetorial. Teríamos de entender, por exemplo, que Nietzsche tem precisamente em sua mira uma acepção de “doutrina” como “aquilo que alguém pode transmitir a outrem, sem que o sentido se altere, aquilo que todos podem compreender da mesma forma, apesar das pressuposições diferentes”, que deseja se lançar contra ela, e que o faz por empregá-la de uma forma que estaria assim vetorialmente ativada, sem aviso ou assinalamento disso, mas que o mesmo não se aplica a “mesmo”, “eterno” ou “todo”.

Se mesmo assim tem de se aceitar que a formulação do pensamento do retorno configure certa mobilização qualificada de preceitos metafísicos, há considerações a serem feitas que podem apontar para outros intentos de tal mobilização que não sua paradoxalização.

---

<sup>38</sup> NT §15.

## ULTERIORIZAÇÃO

### Mobilizações

As doutrinas de Nietzsche da morte de deus ou do niilismo, da vontade de poder, do além-do-homem, e do eterno retorno do mesmo estão entre as mais poderosas doutrinas que a filosofia europeia produziu até aqui. Elas incluem uma crítica da metafísica mais severa do que qualquer uma antes dela, uma crítica da moral mais severa do que qualquer uma antes dela, uma crítica da lógica mais radical do que qualquer uma antes dela. Juntas, como Nietzsche mesmo declarou mais e mais insistentemente, elas são o corte mais afiado no pensamento ocidental de Platão para frente (STEGMAIER, 2005, p. 1).

Ao que tudo indica, então, o motriz da interpretação de Stegmaier é, no limite, um empenho por comprovar que a doutrina do retorno não faz parte de uma “nova metafísica sistemática”<sup>39</sup>, desfazendo a impressão de que, “na medida em que faz uma asserção sobre tudo por toda a eternidade, é ela mesma metafísica, não menos metafísica do que todas as doutrinas anteriores da filosofia europeia”, o que faria com que ela se contradissesse, já que, assim como as outras “doutrinas” nietzscheanas, ela teria sido “tencionada para criticar a metafísica”<sup>40</sup>. Compreende ainda que a “luminosidade” que asperge sobre o abismo chamado “moral” foi “ofuscada por novas interpretações metafísicas”, sugerindo que sua elucidação do imbróglio seria mais intensa não fosse por ter-se achado ser este seu desígnio. A proposta de Stegmaier é compreendê-lo como uma tentativa de jogar a metafísica contra si mesma, usar de seu sistema para aporizá-la, e esta manobra justificaria o servir-se dela.

Como já observado, atracar-se com a gestão de afetos que deram origem a ela é um ataque mais profundo, e eis como a pergunta do retorno desfere o seu: renegando-se possibilidade da existência sempre repetida, vem a lume aquilo que é o solo do desejo por sistemas metafísicos – a saber, o ressentimento contra a vida, fonte da esperança por uma fantasmagoria transmundana, do desejo pelo “verdadeiro”, pelo “mais real”, pelo *ideal*, do qual a existência, tal como a percebemos, não seria mais que pálido, errôneo reflexo. Aceitar a vida como essa se apresenta significaria adorar igualmente bem-aventurança e desgosto e, não se dispondo a isso, opta-se por buscar a plausibilidade de uma transexistência onde a vontade seja saciada de forma perene. Tão logo os esboços de tais panaceias se mostram consistentes o bastante para que sejam tomados como factíveis, internaliza-se tais proposições como fundação, daí erigindo o norte em direção ao qual se dirige. Este caminho leva, eventualmente, à exaltação do conceito de causalidade como

---

<sup>39</sup> STEGMAIER, 2013, p. 216.

<sup>40</sup> STEGMAIER, 2005, p. 2.

caminho para a compreensão e correção do mundo. Este germe está presente desde as crenças mais ordinárias, cotidianas, até as mais sofisticadas elucubrações de nossos mais eminentes pensadores – e a reconstituição genealógica da história do pensamento ocidental executada pelo projeto nietzscheano aponta esta guerra vingativa como o vetor dianteiro da consolidação do *logos* teorético e seu “sublime delírio metafísico”<sup>41</sup>.

Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás.

Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’.

Em verdade, uma grande loucura habita nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo que é humano o fato de esta loucura ter adquirido espírito!

O *espírito de vingança*: meus amigos, até agora, esta foi a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo (ZA II, “Da redenção”).

Novamente, falamos de afetos, e é sendo mostrado de dentro do plano deles, como barreira que lhes é intransponível (e não sendo trazido para dentro da metafísica, de modo a aporizá-la) que o tempo é tido como elemento central do processo que transforma a vontade em carrasca, por nossa incapacidade de aceitar aquilo que o constitui propriamente: o *passar*<sup>42</sup>. Seu transcorrer inexorável o torna o *topos* da transitoriedade, da impermanência – e, portanto, da finitude, contra a qual a vontade humana nada pode. A agonia humana diante do tempo não se limita à perspectiva de cessação da existência na morte, mas se intensifica em função da inacessibilidade ao passado, àquilo que foi. É-nos impossível afetar o que jaz para trás de nós. Mitigáveis e superáveis que sejam, perdas, derrotas e pesares não podem ser desfeitos, mantendo-se inalcançavelmente distantes de retificação, e um lembrete constante não apenas de si mesmos e do desolamento que ocasionaram, como também desta maior de nossas fragilidades. Esta impotência resulta no sentimento de vingança.

‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e a solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou. A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade [...]. ‘Aquilo que foi, foi’ – eis o nome da pedra que ela não pode mover.

E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento (ZA II, “Da redenção”).

---

<sup>41</sup> NT §15.

<sup>42</sup> Explicado por Giacoia: “Assim, vingança é repugnância e aversão da vontade contra o tempo. Nisso consiste também o essencial da impotência da vontade – na impossibilidade de confrontar-se não só com uma dimensão do tempo, com um período ao lado dos outros, mas de suportar aquilo que o tempo essencialmente confere, dispensa e lega – o passar e o que passou; e, ao legá-lo, ele também já o congela na dimensão de um ‘já era’ inamovível. O tempo só doa e concede o que ele tem, e ele tem o que ele é, a saber, o decurso, o transcurso, a travessia” (GIACIOIA, 2013, p. 306).

Segundo o diagnóstico nietzscheano, os golpes mais incisivos contra a fé no delírio metafísico foram desferidos precisamente por aqueles que eram seus mais estritos confessores: o ardor pela verdade professado por religião, ciência e filosofia exigia o subir de todo véu, e, no frenético desvelo de tantos quanto possível, os limites de cada uma delas seriam certamente desvelados. Talvez o mais duro destes golpes tenha vindo na forma do projeto filosófico moderno, cuja culminação com Kant faria com que “metafísica” nunca mais significasse exatamente o que até então significara, lançando o transmundo para muito longe de nosso alcance, erodindo o sentido e a justificação metafísica da existência – sintetizado na fórmula “a morte de Deus”, e resultando numa perda dos valores cogentes sintetizada na fórmula “niilismo”. Por isso, a “doutrina da morte de Deus ou do niilismo” inclui, sim, uma “crítica da metafísica mais severa do que qualquer uma antes dela, uma crítica da moral mais severa do que qualquer uma antes dela, uma crítica da lógica mais radical do que qualquer uma antes dela”. Com a pergunta do retorno, porém, têm-se ainda mais: enquanto uma reação negativa a ela representa também uma crítica às três (na forma da exposição dos afetos decadentes que as engendram e mantêm), afirmando-se a existência sempre repetida, é a repetição deste Sem-Sentido o que se afirma, no que vem a lume aquilo que é o solo da superação dos sistemas metafísicos – a saber: a satisfação plena com a existência, tal como se apresenta, “em vão”.

Esta resposta significa uma afirmação de tudo aquilo que se tentou remediar com a moral, com a lógica e com a metafísica: a incapacidade de sondar e “corrigir” integralmente, a transitoriedade de tudo em todas as esferas da vida, a falta de sentido consolador. Ela significa um redirecionamento dos afetos, amadurecidos para além desta esperança, de modo que já não mais se careça da crença nos paradigmas outrora reguladores – pois, quista a existência sem qualquer destas possibilidades de remediação, de que importa se são ou não verazes? A esta altura, a busca por sentido é desimportante, assim como o é sua força cogente, pois *telos* e consolo perderam seu valor, são agora artigos de interesse ínfimo, suplantados pela existência sem menos e sem mais como objeto de desejo e, portanto, valor. Redirecionamento que não inocula contra o sofrimento da vida, mas contra o desejo de erradicá-lo dela; inoculação contra a carência que origina a crença na metafísica, contra a insuportável falta de sentido da dor. Em outras palavras, o signo desta pergunta traz uma possibilidade de superação do niilismo.

Cabe aqui a questão de por que utilizar uma proposição que carrega “conceitos-chave da metafísica” (aceite-se ser o que está em ação) se estando para além dela. Antes

da argumentação que se segue, há que se lembrar que não só Nietzsche não se acreditava capaz de afirmar o retorno para si mesmo, mas que acreditava a humanidade ainda longe de ultrapassar o niilismo – o que não diz respeito só à impossibilidade generalizada de consolos transmundanos, de fixidez, nem apenas à nostalgia de poder ter esperança deles. A maior dificuldade se encontra no fato de que a crença numa *espistème* objetivamente real está entremeada no desenvolvimento do ocidente. Agora, ao tipo humano, não basta dar conta da já onerosa tarefa de desligar-se do deus morto, dos evanescentes transmundos (pré-socráticos, platônicos, pós-platônicos), dos frágeis postulados da razão prática ou da fé em redenções ascéticas ou no fim da história, etc. Sua situação exige reformulação mais radical, pois os esquemas de interpretação dos quais se utiliza em todos os âmbitos e todos os signos que os compõe foram hauridos desta mesma matéria-prima. Seus pontos de partida, de chegada, e o ideário que se põe entre eles. A dificuldade é tentar enxergar de modo diferente daquele para os quais nossos próprios olhos se desenvolveram. A vontade de verdade que guiou este desenvolvimento foi o instrumento que nos levou à descoberta da inexistência da verdade mesma, removendo-a de sua posição de objeto de busca, sem nada que lhe substitua. O que resta é uma civilização forjada pelo intento de obter este agora infame bem, e que não dispõe de qualquer aparato civilizatório que não faça parte do ferramental para a já desprezada busca<sup>43</sup>.

Finalmente: descobre-se de que material se erigiu o “mundo verdadeiro”: e agora tudo o que resta é o mundo rejeitado e *até mesmo se imputa esta suprema desilusão a esta repreensibilidade*.

Com isto, o niilismo faz sua aparição: os valores condenatórios são tudo o que resta – e nada mais! (FP 1887, 9 [107]).

Porém, encontrarmo-nos ainda em meio ao problema não nos impede de postular vias para sua superação – mesmo que ela não caiba a nós, habitantes do niilismo. E qual alternativa se teria para comunicá-las senão através de uma linguagem cheia de tentativas de fixação, objetividade e precisão fracassadas, quando não há entre nós modo de comunicação que não as carregue? Se devemos justo aqui deixar de lado o contexto no

---

<sup>43</sup> Como explica van Tongeren, “o desejo [pela verdade] persiste por duas razões: primeiramente, porque ele permeou todas as áreas da vida e assim causa que nossa vida inteira seja infectada quando este desejo é frustrado; em segundo lugar, porque ele se confirma a si mesmo ao perfazer esta crítica niilista. A vontade de verdade mesma segura as construções da vontade de verdade à luz e eventualmente se volta contra elas. Nós sentimos que o desmascaramento nos afeta porque ele parece verdadeiro para nós; mantemo-nos ligados à verdade da descoberta de que a verdade não existe. Nosso desmascaramento não seria nada senão uma questão de ajuste sem isso, e o niilismo seria uma fase temporária. Mas porque o niilismo implica sua própria negação, porque esta é uma cobra que morde a própria cauda e uma maladia que retornou para a cura, é por isso que ela é o evento tão profundo que Nietzsche acredita ser, do qual mal vemos o fim, se é que o vemos” (VAN TONGEREN, 2018, p. 62).

qual a obra coloca todas as suas explorações, as consequências de sua compreensão da linguagem como envio e recepção de signos, a empresa de empregá-los individualizadamente, e se com tantas grandes e custosas ressalvas esta proposição subjuntiva se revele semanticamente danificada além de qualquer reparo, mais uma vez, que alternativa a mais há? E ainda que outra haja, analisando essa mais atentamente, vê-se que é desbloqueada pela perda de cogência epistêmica, exonerando estas linguagens de obrigações passadas, reordenando-as como abstrações para outros fins, e contribuindo com uma filosofia que corra muito menor risco de se tornar uma que “começa a acreditar em si mesma”<sup>44</sup>. O tipo humano bem o sabe fazer: a ciência que se utiliza de física newtoniana para colocar dispositivos em órbita e além – ainda que esta física tenha sido superada pela einsteiniana, e já esta última pela quântica, sem qualquer ilusão sobre as faltas da primeira – é apenas umas das inúmeras, corriqueiras instanciações disso.

Descobrir que um sistema é inepto para dar conta de tudo o que com ele se esperava dar não quer dizer que não se o possa instrumentalizar para outros fins, divergentes dos que previamente se lhe designara. E seria um arroubo disparatado fingir que há opções muito melhores que estejam ao alcance pragmático óbvio e simples, assim como seria agir de má-fé declarar ser prática terminantemente ruim e imprópria o lançar mão de meios de comunicação que (ao menos em algum nível, e ainda que não se o tenha incorporado) se descobriu não serem senão convenções irreparavelmente indefinidas, incertas e confusamente polissêmicas mesmo que sejam exonerados (em algum nível, sem ainda incorporá-lo) de obrigações passadas.

“Mas por que fala Zaratustra diferente para nós do que o faz para seus pupilos?”

Zaratustra respondera: “O que tem aí de surpreendente? Com corcundas só se fala encurvado!”

“Certo”, disse o corcunda; e com alunos já se pode tagarelar sobre escola.

Mas por que Zaratustra fala para seus alunos diferente – do que para consigo mesmo?” – (ZA II, “Da redenção”. Tradução ligeiramente modificada).

---

<sup>44</sup> BM, §9. Como explica Heit, “É importante ter em mente esse aviso, particularmente com relação ao próprio projeto de naturalização de Nietzsche, pois ele não é tão óbvio em excluir a si próprio dessa objeção. Uma filosofia forte e autoconfiante imporá, inevitavelmente, suas perspectivas à natureza e refletirá a si própria tal como em um espelho criado por si mesmo. Mas se criar um mundo a sua imagem é inevitável, a solução não pode estar em conter-se a tanto, mas antes em conter-se de acreditar na sua própria criação. Nietzsche coloca o problema de como perspectivas podem ser empregadas com êxito e simultaneamente estarem conscientes de sua validade limitada” (HEIT, 2015, pp. 245, 246). Isto parece atestado pela anotação “Eu não *darei* ao outro os direitos que conquistei para *mim*: mas sim ele deve roubá-lo para si! Como eu – e pode tomá-los e *arrancá-los* de mim! Neste caso deve existir uma lei, que sai de mim, como se quisesse fazer tudo à minha imagem: para que o indivíduo se descubra em contradição consigo mesmo e se fortaleça.” (FP 1883, 16 [88], sublinhado meu).

Se “a verdade” foi revelada uma ficção, não é mais um metro cabível pelo qual se valorar um esquema interpretativo ou uma linguagem. Agora, se o que sobra em seu lugar como metro é a própria existência, meios que possam ser instrumentalizados para isso serão tidos em alta conta – e, ao se refrear de mobilizá-los para suas metas, a filosofia demonstra-se incapaz de encarregar-se do que possuiria, segundo Nietzsche, por direito: a atribuição de apontar caminhos para a humanidade – ou, no vocabulário nietzscheano, legislar, dominar. Ela abdica dessa prerrogativa na medida em que duvida de si mesma a um ponto tal em que se vê restringida à procura de bases que são, no fim das contas, transcendentais, e não se permite mover antes de encontrá-las.

É em especial a visão desses filósofos de fuzarca, que se denominam “filósofos da realidade”, ou “positivistas”, que pode suscitar perigosa desconfiança na alma de um jovem e ambicioso erudito: pois eles são, no melhor dos casos, eruditos e especialistas eles mesmos, isto salta aos olhos! – são todos homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência, que alguma vez quiseram *mais* de si, sem ter direito a esse “mais” e a sua responsabilidade – e que agora, de maneira honorável, raivosa, vingativa, representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana e na soberania da filosofia. Afinal: como poderia ser diferente? Hoje a ciência floresce e tem boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena. A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade apenas um tímido epouquismo e doutrina da abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia – *dominar?* (BM §204).

Ir para além desta *epoché* demonstra um desprendimento maior das teias da metafísica, dando sinais de afetos mais dados não só ao reposicionamento axial como também ao salto de patamar qualitativo que urge ser levado a termo. Ao aprender como um ilusionista faz seus truques, não se é mais enganado por eles, somente se pode fingir para si mesmo que se o é, autossugestionar-se, e o temor de sermos vez mais iludidos pela parafernália com que se criava estas ilusões caso se a realoque para outras finalidades é indício de afetos ainda altamente suscetíveis aos humores da antiga cruzada – ou que se recusam a seguir em frente, uma vez que a única frente à qual lhes interessaria seguir é a daquela esperança, ora insustentável.

Paralisia da vontade: onde não se encontra hoje esse aleijão! E com frequência enfeitado! Sedutoramente enfeitado! Para se engalanar e enganar, essa doença dispõe dos mais belos trajes; e a maior parte, por exemplo, daquilo que hoje se expõe nas vitrines como “objetividade”, “cientificidade”, “*l’art pour l’art*”, “conhecimento puro, livre de vontade”, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade – por este diagnóstico da doença europeia quero ser responsável. – A doença da vontade está difundida irregularmente na Europa [...] (BM §208).

Constatado não haver a verdade, não é mais o caso de ter de se desvendar a mentira desta ou aquela sistematização, mas sim de se ter de decidir o que funciona para a vida, simplesmente pelo fato de que ela é o único valor que resta. A esta altura, a luta contra a afetação da transcendência já não busca explicações putativas baseadas em compreensões da imanência que estejam disponíveis, posto que elas são sempre insuficientes, tanto pelo grau de inescrutabilidade inerente a todas as esferas da existência quanto pelas limitações dos instrumentos de comunicação envolvidos nestas explicações, as quais não são senão posições, visadas. Antes, distancia-se da transcendência em função do anseio pelo imanente. O curto-circuito epistêmico não é o efeito tencionado por não mais se tratar de um problema epistemológico, mas sim do plano dos afetos.

Stegmaier parece chegar ao menos próximo disso, mas recuar. Em meio a uma discussão na qual confronta Nietzsche com Espinoza, numa seção que chamou de “‘Idealismo’ como pensamento do eterno retorno do mesmo e idealismos do retorno do desigual”<sup>45</sup>, ele invoca o eterno retorno numa associação algo mais solta, colocando sua compreensão paradoxal do “mesmo” na formulação.

Portanto, um retorno? Um retorno do idealismo? Num “eterno retorno do mesmo”? Ou um idealismo retornando sob outras condições não seria mais o mesmo idealismo? Pode um retorno, em geral, ser um retorno do mesmo – a não ser que a totalidade já seja pressuposta, como por Espinoza, como *una* e como Deus? Assim, também com o pensamento do eterno retorno do mesmo, teríamos que nos ocupar com um paradoxo? Ou simplesmente com o “idealismo” platônico-espinosista? Seria Zaratustra, sob esse aspecto, a quem Nietzsche atribui o pensamento como “doutrina”, um “idealista”? (STEGMAIER, 2013, p. 137).<sup>46</sup>

Recuperando o emprego platônico do ideal, ele assume que esse “nem sempre, mas por repetidas vezes é necessário e em diferentes variantes. Por diferentes razões ele pode adotar diferentes figuras de formas distintas”<sup>47</sup>. Porém, ainda se trata de uma

---

<sup>45</sup> STEGMAIER, 2013, p. 137.

<sup>46</sup> Reagindo a estas perguntas de Stegmaier, Giacoia cita um trecho de ZA III, “Das velhas e novas tábuas” §30, e escreve: “*Wende der Not* [inflexão da constringência] é a única vitória, porque é a própria necessidade que se inflexiona, reflexiona, e assim, acolhe-se e aprova-se em sua totalidade” (GIACOIA, 2013, p. 300), e, imediatamente antes de citar Stegmaier, escreve: “Nesse sentido, a vontade não se confunde com o ilusório livre-arbítrio da indiferença, ancorado no delírio de onipotência do Ego solipsista. A conjugação de *ego fatum* e *amor fati* pode ser lida como a *praxis* que corresponde ao ensinamento do eterno retorno do mesmo, como (auto)supressão da vontade impotente, realizada no gesto mesmo de sua afirmação como repetição – *Wiederholung* (o retomar, reapropriar-se daquilo sempre foi). Neste sentido, o eterno retorno não pode ser a mera repetição mecânica do mesmo (*des Selben*), mas unicamente do igual (*des Gleichen*)” (*Ibid.*, p. 299).

<sup>47</sup> “Se nos atemos a ele, Sócrates, que segundo Platão inventou para si o idealismo e, em situações diversas, fez diferentes usos dele, então, o idealismo nem sempre, mas por repetidas vezes é necessário e em diferentes variantes. Por diferentes razões ele pode adotar diferentes figuras, e essas figuras serão hoje diferentes do que nos tempos dos gregos antigos. ‘Nós, modernos’, visivelmente, não temos mais necessidade de idealismos, da mesma maneira como Sócrates e Platão, sem considerar que ninguém é tão

mutação do ideal em si, sobremaneira de sua reutilização desindividualizada, não individualizante, viável porque os ideais “impregnarem tanto nossa prática cotidiana” que se tornaram “evidentes”. Um passo a mais e estaríamos falando de reapropriá-lo – a partir de várias de suas, digamos, reedições contextuais – em prol da mobilização individualizante rumo a uma meta específica, e, mediante esta “evidenciação”, com a sensível redução de risco de se suscitar indesejadas reações, crédulas, romantizadas ou quaisquer adversas outras – lê-se em EH: “Não refuto os ideais, simplesmente visto luvas diante deles...”<sup>48</sup>. Como visto, porém, Stegmaier não parece conceder tal emprego, em lugar do qual prima, para ele, a paradoxalização.

Seja como for, não havendo mais como financiar a pretensão de falar do todo para que se possa falar sobre correção ou incorreção – do que sobram apenas perspectivas, visadas, contextos – não se pode evitar que se use uma ou outra para comunicação. Como dito, se só se tem isso à mão, não há por que culpabilizar quem proponha através destas únicas opções restantes ao invés de fazê-lo com umas outras desconhecidas que ainda se sonhe haver e que permitiriam verificação de suas proposições. Se são só perspectivas e contextos o que se tem, não há por que não usar de vários deles, esclarecendo que se os estima em diferentes graus – de acordo com a altura que ocupam na escalada qualitativa relativa, os patamares de amplitude que representam, seus focos de atenção e como os valoram – para indicar vários contextos através dos quais se pode chegar à mesma pergunta, cada um destes por meio de uma linguagem familiar, desde que se esteja advertido das faltas delas e das metas idílicas que com elas se apoiara – de que são infantilidades, mesmo que só se o possa identificar *de jure*.<sup>49</sup>

Permitindo-se, finalmente, pensar vez mais no plano dos signos, estas mobilizações são congruentes com manobras de seu emprego que requerem “sutileza”.

---

facilmente um Sócrates ou Platão. Nossos sentidos e prazeres, que já em Kant tinham perdido tanto de sua força de sedução, continuaram a ser, desde então, se seguimos Norbert Elias e Michel Foucault, permanentemente disciplinados. Mas, por essa razão, não é necessário que os idealismos tenham desaparecido. Ao invés disso, eles podem entretanto impregnar tanto nossa ‘prática’ cotidiana a ponto de terem se tornado totalmente evidentes por si, daí por que podemos acreditar não mais ter que desenvolver uma ‘teoria’ para isso” (STEGMAIER, 2013, p. 138).

<sup>48</sup> EH, Prefácio, §3. Tradução ligeiramente modificada.

<sup>49</sup> Como colocado por Giacoia, “Se assim é, então temos também em Nietzsche uma rocha dura, que entorta a pá da reflexão crítica. Mas esse granito de ‘fato’ não é constituído por nenhuma instância pré-linguística, infra-gramatical, algo como ‘o ser’, ‘o real’, ‘a essência’, ‘a qualidade’. Pelo contrário, também para Nietzsche a gramática da linguagem (ou as gramáticas da linguagem) são incontornáveis, e nem mesmo a auto-reflexão pode recuar para trás desse limiar [...]. Trata-se, portanto, de limites que não podemos ultrapassar, pois que são também as fronteiras de nosso mundo. Tentar ver para além de nosso ângulo de visão é uma tentativa vã, que nos leva às mais diversas formas de delírio e patologia, de que só podemos nos desembaraçar por meio de uma cuidadosa terapia gramatical. Também para Nietzsche, o olho não está (não pode estar) compreendido no campo visual que ele próprio institui” (GIACOIA, 2017, pp. 223, 224).

Quem precisa “guardar algo frágil e vulnerável” pode esconder isso sob signos notadamente “rudes”, pode usar a “rudeza” como “máscara” para sua “sutileza”. Máscaras são signos usados ante a face, para não se deixar ver por qualquer um. Nesse sentido, todos os signos são máscaras na medida em que se é possível apresentar-se a si próprio por meio delas como se “precisa” e se “quer”. Pode-se assim adquirir uma “sutileza” própria no uso dos signos, pode-se, como Nietzsche procede, utilizá-los de tal forma que os rudes a entendam rudemente e os sutis, sutilmente. E é nisso que reside a “astúcia” no trato com os signos, a qual não tem que ser necessariamente uma cavilação – “existe muita bondade na astúcia”. Existe bondade aí, se um sutil uso dos signos resguarda a outrem daquilo que não poderiam suportar, quando não os “ofende” (STEGMAIER, 2013, p. 102).

O que estaria seguramente ao alcance de quem tem a seu dispor “a mais multifária”, mais ampla variedade de estilos no uso de signos.

Vou ainda dizer, ao mesmo tempo, uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* mediante signos, e inclusive o andamento [*das tempo*] de tais signos – eis o sentido de todo o estilo; e considerando que a multiplicidade dos estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo em geral, de que alguma vez um homem dispôs. *Bom* é todo estilo que comunica realmente um estado interno, que não se engana acerca dos signos, a propósito do andamento dos signos, acerca dos *gestos* – todas as leis do período são arte dos *gestos* (EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada).

Tirar o foco da pergunta com tais ataques às perspectivas nas quais ela é apresentada equivale a dizer que se está mais interessado na conformidade e veracidade dos preceitos epistêmicos envolvidos do que no anseio pela própria existência – dito de outro modo, que se a pretere em favor deles, em favor de uma agonística epistemológica infundável cujo metro é ainda uma verdade com a qual se mediria quaisquer proposições (pense-se na comum acusação de que o perspectivismo seria um esconderijo de dentro do qual se pressupõe inverdades de modo impune, para se poder “falar qualquer coisa”. Tal acusação só se sustenta quando se acredita na existência deste metro, mesmo que só se o conheça negativamente, já que nunca se o descobre). Diminuir a importância da pergunta porque vem modulada para um contexto que se descobriu não atender a exigências instituídas a partir de uma ficção (“a” verdade) que ele próprio instituiu demonstra a estima que ainda se confere a ela, mesmo depois de revelada como tal. Um trabalho de redesignação de meios recuperados de sistemas caducados com vistas à afirmação da existência evidencia uma valoração maior do que quer que se entenda por imanência do que o refreio de se os mobilizar por temor acerca de seu uso pregresso; denota afetos mais maturados e refinados, que não se desfazem destas linguagens simplesmente por que elas não lhes podem conceder o que outrora iludiram-se ser possível obter – tal banimento poderia até mesmo ser enxergado como um ato de vingança, brotado do ressentimento

para com sua “incompetência”, ou como tentativa de transformá-los em bode expiatório, transferindo-lhes a culpa pela cruzada infrutífera, evitando-se encarar os impulsos afetivos atuando em seus bastidores.

### **Explorações científicas**

As explorações científicas do retorno podem ser compreendidas como uma destas instrumentalizações, e uma excepcionalmente informada do aforismo acima. Afinal, tratamos aqui de um pensador para o qual “Nada do que existe se deve pôr de lado, nada é supérfluo”<sup>50</sup>, e rapidamente tomar um ou outro ramo de suas considerações por, na prática, descartável, aproximando-o de excrecência é não fazer jus a esta admoestação, cair na armadilha de não atentar a todas as vozes em jogo. Solapar a objetividade que a ciência se arroga não implica em que não se pode dizer coisa alguma com ela, mas sim em acompanhá-la até o ponto em que ela não pode mais avançar, no qual revela seus limites. A obra volta e meia recorre à metodologia empírica de investigações científicas para seu respaldo, a tal ponto de que já se a tenha acusado de naturalismo ingênuo<sup>51</sup>, e isto a despeito da fé metafísica que ela identifica como princípio ativo nestas investigações tal como são acriticamente empreendidas.

Sobretudo em função desta última observação, no intuito de examinar o maior número possível de signos associados ao retorno que carreguem (inadvertidamente ou não) preceitos que possam ser considerados metafísicos, e embora se esteja aqui de pleno acordo com sua importância reduzida (não somente pelas razões filológicas apontadas por Stegmaier, mas também por elas), discutir brevemente estas anotações exploratórias pode se mostrar de proveito – antes do que, não custa reforçar: tais anotações mostram que Nietzsche permaneceu incerto até mesmo a respeito da mera possibilidade científica do retorno, seus pormenores e sua demonstrabilidade<sup>52</sup>, e mesmo quando mais otimista

---

<sup>50</sup> EH, “O Nascimento da Tragédia”, §2.

<sup>51</sup> Em seu comentário contra essa acusação, Heit chama atenção para um elemento de alta relevância aqui: “É razoável e funcional aplicar uma heurística sensualista; trata-se provavelmente da melhor e mais convincente abordagem disponível ao homem moderno, mas não atribuímos nenhuma certeza concernente a sua verdade [...]. Vimos, Nietzsche não é anti-ciência, tanto seus procedimentos de naturalização quanto suas leituras e escritos exibem um significativo respeito pelas descobertas científicas. Todavia, isso não implica na sua adesão ao mantra naturalista de que a ciência deve, ou mesmo pode, ser o guia derradeiro. As perspectivas naturalistas de Nietzsche são apenas interpretações. Ele as explora experimentalmente nas suas práticas filosóficas e nos convida a aceitá-las enquanto interpretações convincentes. Suas naturalizações desmascaradoras são conectadas a uma epistemologia crítica e com uma hierarquia não científica de disciplinas” (HEIT, H. 2015, p. 248).

<sup>52</sup> Como se verifica em FP 1881 11[311], onde se lê: “Não é a existência de uma diferença *qualquer* e de uma circularidade incompleta no mundo que nos circunda já uma *contraprova suficiente* contra uma forma circular regular de tudo que existe?”; bem como em FP 1881 11[202]: “*Consequentemente*, o

quanto à positividade da hipótese, ele a contempla apenas sob condições específicas, como a de o mundo “*poder ser pensado*” de tal e tal modo, e sem que haja alternativa “determinada e *utilizável*” (termos grifados por ele, como visto em FP 1888 14 [188]). Isto está claro também para Stegmaier, que observa: “Na época de elaboração do Zaratustra, ele anotou: ‘Talvez ele (o pensamento do eterno retorno) não seja verdadeiro: – possam outros se confrontar com ele!’”<sup>53</sup>.

Não obstante, ele escreve:

Naturalmente, a fórmula de Nietzsche do *circulus vitiosus deus* evocou uma ampla variedade de interpretações [...]. Mais recentemente, Loeb, *The Death of Nietzsche's Zaratustra*, 172-206, não a indicou tendo em vista BM 56, mas o problema de Zaratustra da redenção do tempo, com base na distinção entre o tempo linear e o tempo cíclico, para o qual não há base no texto de Nietzsche. – Nietzsche só experimentou com as chamadas evidências científicas da doutrina do retorno em suas anotações. Paul Mongré, também conhecido por Felix Hausdorff, já mostrou que eles são matemática e fisicamente insustentáveis (STEGMAIER, 2012, p. 21).

Ainda que não se esteja aqui concordando com a abordagem de Loeb, a justaposição destes comentários causa alguma perplexidade. Do ponto de vista interpretativo, uma vez que não há motivo pelo qual se levar em consideração a referida demonstração da insustentabilidade científica se ela não influenciou as reflexões da obra (não tendo sido sequer conhecida por seu autor), depreende-se que se espera que o (discutível) demérito nos guie a atenção para longe destas incursões – além do mais, pela mesma lógica, modelos cosmológicos posteriores, como a contemporânea “cosmologia cíclica conforme” proposto por Penrose<sup>54</sup> teriam de ser aceitas como vindicação suficiente destas explorações. O comentário surge em meio a uma discussão exegética, na qual aqui não se compreende como se encaixaria senão como uma pequena acrasia argumentativa. Vista mais de perto, a sugestão de que estas incursões podem ser consideradas apenas *pseudocientíficas*, especialmente se comparadas a refutações físico-

---

desenvolvimento neste instante tem de ser uma repetição, e assim o que gerou este instante, e aquele que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo existiu incalculáveis vezes, porque o estado geral [*Gesammtlage*] de todas as forças retorna sempre. Se, todavia, *fazendo-se abstração disso*, algo de idêntico já existiu, isso é completamente indemonstrável. Parece que o estado geral [*Gesammtlage*] forma de novo as *qualidades* até no interior do mais ínfimo, de tal modo que duas diferentes situações gerais não podem ter nada igual. Se, numa dada situação complexiva pode haver algo igual, por exemplo *duas folhas*? Eu duvido: isso pressuporia que elas tivessem um surgimento absolutamente igual, e com isso teríamos que *admitir* que, *em toda uma eternidade para trás*, tivesse existido algo igual teria subsistido, a despeito de todas as mudanças dos estados gerais [*Gesammtlagen*] e a criação de novas qualidades - uma suposição impossível!”.

<sup>53</sup> STEGMAIER, 2009, p. 32.

<sup>54</sup> Cf. PENROSE, 2010, pp. 137-219.

matemáticas como as propostas por Mongré<sup>55</sup> não faz senão consoar com seu uso instrumental – a alternativa sendo termos de imaginar que teria escapado a Nietzsche o quão frágeis eram em comparação às discussões de ponta das respectivas áreas, sobre o que, de particular interesse aqui, uma vez que tange a mobilização de linguagens e a compreensibilidade nisso prevista, examine-se o mesmo aforismo citado por Stegmaier para atestar que Nietzsche também queria “não ser compreendido”, GC §381, intitulado “*A questão da compreensibilidade*”, no qual se lê:

Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido. E, falando cá entre nós, sobre o meu próprio caso – não desejo que minha ignorância e a vivacidade de meu temperamento impeçam que eu lhes seja compreensível, meus amigos: não a vivacidade, por mais que ela me obrigue a lidar velozmente com algo, se chego a lidar com ele. [...] Isso quanto à brevidade; a coisa é pior no que toca a minha ignorância, da qual a mim mesmo não faço segredo. Há momentos em que dela me envergonho; é certo que também há momentos em que me envergonho dessa vergonha. Talvez todos nós, filósofos, estejamos atualmente mal colocados em relação ao saber: a ciência cresce, os mais eruditos entre nós estão quase a descobrir que sabem muito pouco. Mas seria ainda pior se fosse diferente – se soubéssemos *demais*; nossa tarefa é e continua sendo, antes de tudo, não nos confundirmos com outros. Nós *somos* algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas também sejamos eruditos. Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão: precisamos de mais, também precisamos de menos. Não existe fórmula para quanto um espírito precisa para a sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino.

O que é coerente com suas afirmações de que “a ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual, por muito tempo, fora ‘serva’, pretende agora, com toda altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’ – que digo! de *filósofo* mesmo.”<sup>56</sup>, de que “Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia,

---

<sup>55</sup> “Para o argumento de um retorno necessário dos possíveis estados do mundo sob pressuposição de sua limitação numérica, cf. as até agora quase não consideradas objeções do matemático Felix Hausdorff, o qual, antes de grangear celebridade mundial com sua fundamentação axiomática da Topologia da Teoria dos Conjuntos, sob o pseudônimo Paul Mongré, escreveu um livro de aforismos *Sant’Ilario – Gedanken aus der Landschaft Zarathustra* (Leipzig, 1897), no qual, em forma e conteúdo, vincula-se estreitamente à FW de Nietzsche, e uma dissertação *Das Chaos in kosmischer Auslese – Ein erkenntniskritiker Versuch* (Leipzig, 1898), na qual refutou com argumentos matemáticos o (pseudo)científico apoio de Nietzsche para seu pensamento do eterno retorno do mesmo, sabendo bem que o pensamento não ficava esgotado com isso”. (STEGMAIER, 2013, p. 149).

<sup>56</sup> BM §204.

uma ‘fé’, para que a ciência extraia dela uma direção, um sentido um limite, um método, um *direito* à existência”<sup>57</sup>, de que “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo essa tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores*”<sup>58</sup>, e parece ser expressamente corroborado pelo *Lenzer Heide*:

A “necessidade constringente [*Noth*]” não se tornou como que maior: ao contrário! “Deus, moral, resignação” eram meios de cura em graus terríveis e profundos da miséria: o *niilismo* ativo surge em circunstâncias configuradas de modo relativo mais favorável. Que a moral seja mantida como superada já pressupõe um grau considerável de cultura espiritual; esta, por sua vez, um relativo bem-viver. Um certo cansaço espiritual, devido ao longo combate de opiniões filosóficas, levado até o cepticismo sem esperanças *contra* a filosofia, caracteriza igualmente o nível de modo algum inferior daqueles niilistas. Que se pense na situação em que Buda surgiu. A doutrina do eterno retorno teria pressupostos *eruditos* (como os teve a doutrina de Buda, por exemplo, o conceito de causalidade, etc.) (FP 1886, 5 [71])<sup>59</sup>.

## No deserto

Alguns motivos pelos quais a interpretação proposta nesta dissertação haveria de sofrer resistência ficam mais visíveis agora: falar de mobilizações e instrumentalizações de esquemas interpretativos e linguagens, sobretudo para que se exerça impacto sobre afetos, afirmação da existência, tudo isso soa desconfortavelmente próximo das caricaturas que tão ferrenhamente se combateu.

Na mais profunda suspeita de Nietzsche encontra-se a possibilidade da verdade. Perplexo face ao niilismo do século XIX, ele vê como sua “própria tarefa” a de “colocar em questão, experimentalmente”, a verdade (GM III 24) e, em sua nova determinação, mudar radicalmente os fundamentos da filosofia. Contudo, sua “transvaloração” teve pouco efeito direto sobre as correntes filosóficas predominantes no século XX, sobre a hermenêutica, a fenomenologia e a filosofia da ciência, sobre o existencialismo e a antropologia, a filosofia da linguagem e a teoria crítica. A recepção de sua filosofia foi dificultada não apenas porque ela se apresentou de modo inacabado, em obras compostas por aforismos e fragmentos póstumos; além disso, ela sofreu o ônus de ser classificada como uma “filosofia da vida”, sob suspeita de descompromisso e de apresentar termos envoltos por uma aura patética e demoníaca, tais como “eterno retorno” e “afirmação dionisíaca”. Em grande parte, porém, o impacto dessa filosofia foi obstruído por sua própria coerência, que lhe proibia tornar-se uma doutrina formulada sistematicamente (STEGMAIER, 2013, p. 21).

---

<sup>57</sup> GM III §24.

<sup>58</sup> GM I §17.

<sup>59</sup> A percepção aguda que Nietzsche tinha, desde cedo, acerca do lugar ocupado pela instrumentalização da ciência no nexo no qual seus escritos se colocam foi observada, por exemplo, por Sommer: “Se Nietzsche em seus tempos de juventude manteve-se a todo tempo alheio às ciências da natureza, como professor da Basileia já se viu tomado de um forte interesse por elas, calcado sobretudo na vontade de fazer com que seu filosofar no âmbito das ciências do espírito pudesse conquistar adesões fora desse âmbito” (SOMMER, 2019, p. 34).

Não há qualquer desacordo possível quanto à importância do questionamento da verdade na obra. Todavia, como visto, esta mesma obra vê a demonstração da insustentabilidade da verdade a partir de seus próprios parâmetros conceituais como movimento apenas inicial desta tarefa, após o qual vem um segundo que se aprofunda e descobre os afetos que deram origem a ela como o foco sob o qual devem se incidir os principais esforços, e ainda um terceiro movimento que prevê a posição de novas metas a serem perseguidas dali, por novas filosofias. Como visto, estas novas metas e novos eixos aguardam em um patamar qualitativo ao qual se salta a partir de outros que lhe são, nesse sentido, inferiores, mais rasos. Isto parece configurar mudança mais “radical” dos “fundamentos da filosofia” do que o seria uma nova forma de objetividade ou “nova determinação da verdade” – as quais são ainda, volatílissimas e incapturáveis que sejam, e ainda que de base semiológica, metros percíveis para manutenções epistêmicas. A “afirmação dionisíaca” e o pensamento do retorno aparentam ser empenhos mais radicais de tais intuitos, posto que através deles não mais se valorizaria quaisquer pretensas rotas de fuga do deserto do Sem-Sentido (ao menos não acima de tudo, se é que se as valoriza), nem mesmo as alternativas à bússola inapropriadamente magnetizada da metafísica, antes se elevando o próprio deserto ao mais alto valor.

Nada disso parece fazer sentido para Stegmaier, uma vez que ele faz questão de invocar afirmação e retorno para indicar seu demérito em contraste com a tarefa de questionar a verdade<sup>60</sup>. Mais ainda, ele só compreende aquele segundo movimento desta tarefa (o aprofundamento no plano dos afetos) enquanto um dos recursos que informam a crítica da verdade e a determinação de uma nova, liberta do incondicionado, enquanto manancial mobilizado para isso, e não para uma libertação desta meta e a instituição de novas outras para a filosofia, tampouco de um novo valor. Ele conclui o texto acima da seguinte maneira:

“No devir, conhecimento em si [é] impossível; como é possível, portanto, conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão” (KGW VIII, 7 [54]). Ainda que essa conclusão exclua um progresso em direção a uma meta determinada *a priori*, ela não tem

---

<sup>60</sup> Comentando o trabalho de Granier, que, segundo ele, “coloca com razão o problema da verdade no centro da filosofia de Nietzsche” e “apresenta, contra toda interpretação psicológica, aporética, de cunho existencial e marxista, uma interpretação consequente e ontológica, embora não esclareça, com precisão, o sentido e a possibilidade de uma ontologia após Kant”, diz que “resta a uma interpretação mais sóbria do pensamento de Nietzsche a difícil tarefa de esclarecer de modo reconstitutivo como se pode conciliar a supressão (Aufhebung) de toda afirmação na intensificação até a verdade enquanto justiça com uma interpretação do eterno retorno que não seja compreendida apenas como ‘une machine de guerre montée par Nietzsche contre l’Idéalisme métaphysique’ (p. 580), mas também como ‘afirmação dionisíaca’; esclarecer o que significa para o sentido da verdade a eternidade no instante face às recaídas na injustiça de perspectivas estabelecidas a todo instante” (STEGMAIER, 2013, p. 38).

permissão para desencorajar um “espírito positivo” a pôr, a “prometer” metas (GM II 1), “pondo o mais provável no lugar do mais improvável, [pondo], sob certas circunstâncias, um erro no lugar do outro” (GM, Prólogo 4). A ambiguidade nociva e paralisante em todo ato de verdade filosófico que tem de destruir o ideal – inclusive o ideal de que ela necessita para poder destruir o ideal – se reflete por toda parte nas atuais correntes da filosofia, embora em formas amenas e toleráveis, que possuem seus dogmas e sedativos, sua doutrina. É um mérito de Nietzsche não apenas ter posto em aberto, com uma radicalidade não sobrepujada, a contradição no ato de verdade filosófico, mas ao mesmo tempo tê-la iluminado, a partir da superação da metafísica, como insuperável (STEGMAIER, 2013, p. 38).

Apoiando o que é defendido em outras seções do texto, estas citações de GM discorrem sobre como fisiologia (nietzscheaneamente entendida), psique e moral se entremeiam e tomam parte na condicionalidade do que se tem por verdade, mas nem mesmo assim – se não enquanto nova base para novas metas e valores, se por mais nada senão sua estreita ligação com estes três âmbitos de afeto, de seu grau de influência sobre eles – são vistos com mérito a afirmação ou o retorno. E o fato de que este último apareça grifado exatamente no fragmento do qual a conclusão acima retira a citação que lhe epigrafa torna ainda mais intrigante que sejam vistos assim.

*Imprimir* o caráter do ser no devir – esta é a mais alta vontade de poder.  
*Falsificação bipartida*: dos sentidos e do espírito, de modo a preservar um mundo de entes [*Welt des Seienden*], permanência, de equivalência, etc.  
*Que tudo retorna* é a mais extrema aproximação de um mundo de devir ao do ser: *pico da contemplação*.  
Dos valores que estão atrelados ao ente vêm a condenação e insatisfação com o devir: tão logo um mundo do ser [*Welt des Seins*] fora inventado.  
As metamorfoses do ente [*des Seienden*] (corpo, Deus, ideias, leis da natureza, fórmulas, etc.)  
“O ente” [*Das Seiende*] como aparência [*Schein*]; Inversão de valores: a aparência foi aquilo que *confere valor* –  
No devir, conhecimento em si [é] impossível; como é possível, portanto, conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão. [...]  
Todo *idealismo* da humanidade está prestes a se transformar em *nilismo* – em crença na absoluta falta de *valor* [*Werthlosigkeit*] que significa a falta de *sentido* [*Sinnlosigkeit*] ... (FP 1886, 7 [54]).

Ainda segundo este texto de Stegmaier, o desejo de “imprimir o caráter do ser no devir” anotado no fragmento advém do “sintoma de fraqueza” que é a busca por segurança, por “obter estabilidade”, e que se choca com o de força, que é busca de “superar a estabilidade da autoilusão habituada”<sup>61</sup>. Ao propor que “tudo retornar” é o que

---

<sup>61</sup> “Como momento da vida, o próprio ato de verdade procura intensificação; ele é, como vontade de verdade, vontade de poder. Assim, ele se torna ambíguo. Por um lado, quer obter estabilidade, sendo o ‘senso de verdade (*Sinn für Wahrheit*), no fundo, o senso de segurança (*Sinn für Sicherheit*)’ (M 26), um sintoma de fraqueza e, portanto, uma contradição em relação à essência do vivente entendida como ampliação de poder; o ato de verdade decai no ‘cego confiar na razão’, a qual quer descerrar para si um mundo verdadeiro, incondicionado, sem contradição, essencial (*seiend*) [...] Por outro lado, a vontade de verdade quer superar a estabilidade da autoilusão habituada, e, portanto, a ‘verdade’ tem um ‘caráter negativo’ – ‘enquanto eliminação de um erro, de uma ilusão’ (VII 25 [165]). Mas também para essa

mais se aproxima do objeto deste desejo (e isso em meio às demais anotações do fragmento, sobre falsificação para preservar, condenação, insatisfação, invenções contra as duas, valor, inversão de valores, falta de valor da falta de sentido), faz-se com que venha à tona as fraquezas que através dele se esperava suprir. Pois, for este o caso, não se angaria o senso de segurança que se esperava de essências fixas, incondicionadas, posto que tudo continuaria a ser condicionado: algo condiciona algo que condiciona algo que condiciona algo (...) que condiciona o “primeiro” algo que tão somente se convencionou ser o primeiro, não havendo qualquer algo da cadeia que o seja por si só, incondicionadamente, sem ponto que se possa dizer ser fim ou começo senão perspectivamente – como posto no espólio: “deve-se ser aseado no partir das palavras, e não chamar sequer uma vez de início o que outra vez se chamou de fim”<sup>62</sup> –, no qual resida a chave para a compreensão última do mundo e muito menos para sua correção. Quanto a estas esperanças, menos ainda há na proposição que lhes preste. Não são satisfeitas nem elas e nem o desejo de segurança, acima de qualquer coisa, por permanecer desconhecido tudo aquilo que se queria saber a respeito do sofrimento: como escapar-lhe, mitigá-lo, seu porquê, e tampouco se aplaca a insuportável falta de sentido da dor – se qualquer coisa, ela aumenta. Escancara-se o móvel que se assenhorou do conhecimento e da busca por ele: este mundo não basta – quer-se outro.

Examinando a conclusão de Stegmaier, a “insuperável contradição do ato de verdade” que resta após a superação da metafísica é o que “persiste” por ter sido o que “permeou todas as áreas da vida, e assim causa que nossa vida inteira seja infectada quando este desejo é frustrado”, o “espaço [agora] vazio”<sup>63</sup> que a metafísica ocupara, e a contínua reposição de eixos epistêmicos (embora apenas como um erro no lugar de outro menos provável, conhecimento “como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão”), não faz senão patinar neste “ermo”<sup>64</sup>. O que urge é uma alteração dos afetos a tal ponto que não haja mais este desejo frustrado porque o

---

superação que conserva a vivacidade, ‘o mundo [...] não é nenhum conjunto de fatos, porém [...] uma falsidade que se desloca continuamente, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há nenhuma ‘verdade’ (KGW VIII, 2 [108]). Como superação, o ato de verdade também permanece em contradição. O superar da estabilidade como a verdade da vontade de verdade sempre pressupõe também uma estabilidade – não verdadeira – a ser superada, e, desse modo, temos de ‘admitir a inverdade como condição de vida’ (BM 4, cf. KGW VII, 34 [253]), ‘toda a vida humana está profundamente imersa na inverdade’ (SETGMAIER, 2013, pp. 35, 36).

<sup>62</sup> FP 1883, 16 [63].

<sup>63</sup> FP 1885, 35 [47].

<sup>64</sup> FP 1885, 35 [47].

ermo é o que se deseja – que se deseja mesmo que, em certo sentido, “cresça”, “multiplique-se” na repetição de si, por se o querer, ele e mais dele, e nada a mais.

Esta é a consequência do seguinte comentário:

A filosofia que, como a “mais veraz de todas as ciências”, não tem permissão para começar a “acreditar em si mesma” (BM 9) e almeja à crítica impiedosa e ao abandono sem reservas dos preconceitos, pode e tem de, a partir dessas condições de vida particulares, de modo incondicional ainda que não incondicionado, atrever-se a escancarar uma aporia que não pode resolver, mas tem de suportar, pode e tem de atrever-se, em sua vontade de verdade, a denegar a si mesma a verdade como meta (STEGMAIER, 2013, p. 37).

Se a filosofia tem de denegar a si mesma a verdade como meta, por qual há de substituí-la? A afirmação existencial se mostra candidata promissora. Se não pode cruzar a linha da contradição do ato de verdade, qual outra ela deve atravessar para evitar ser uma que “nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar”? Talvez a barreira de contenção criada pela força centrípeta do desejo frustrado. Resigná-la à crítica da verdade não é impulsioná-la nesta travessia, é aquiescer a esta recusa, mantê-la neste patamar. Assim se proceda, ainda que ela não se torne exatamente uma “teoria conhecimento”, mas uma crítica a ela<sup>65</sup>, não se tornando uma que “faz pena” tanto quanto fazem aquelas que critica, ainda faz pena por ser uma filosofia de beco-sem-saída, “nas últimas”, por não se permitir cruzar o limiar, por se manter neste nível de problema de crítica da meta, e não de aposição de uma nova. Atacar a metafísica ainda não é superá-la, e sim permanecer no seu campo, ainda que continuamente a derrotando nele – o que daria algum traço de razão formal, embora nenhuma ao conteúdo, de parte da crítica de Heidegger: a de que, na tentativa de “inversão” à metafísica do platonismo, Nietzsche teria permanecido “preso”<sup>66</sup> a ela (crítica que não só falha em aceitar não ser este o caso, mas tanto mais por declarar que Nietzsche teria instaurado uma nova metafísica).

Em contrapartida, a afirmação da existência poderia justamente ser nova meta e valor, e o pensamento do retorno sua ferramenta de teste acerca da “força de visão e intuição espiritual” necessárias para que “cresça a distância e como que o espaço em volta

---

<sup>65</sup> “Como se sabe, a ‘crítica da razão’ em Nietzsche não significa ‘teoria do conhecimento’. Para ele todo conhecimento está, por um lado, condicionado por alguém que conhece e, por outro lado, por aquilo que ele conhece; o conhecimento é condicionado, pois, de uma maneira não conhecida e incomensurável, e, como tal, uma teoria do conhecimento só seria possível caso se abstraísse precisamente dessa incomensurabilidade. A razão é sempre a razão de uma vida individual; ela pode perscrutar-se a si mesma apenas como um ‘ídolo’, ela não é capaz de ‘pureza’ (*Reinheit*), mas sim apenas de ‘sutileza’ (*Feinheit*). Para ambos os casos, em que o conhecimento é condicionado sutilmente e não de maneira pura, Nietzsche emprega o conceito de Compreensão (*Verstehen*); com os conceitos de Compreender (*Verstehen*) e Ser-compreendido (*Verstanden-Werden*), ou ainda de ‘compreensibilidade’ como ele diz, Nietzsche se afasta da teoria do conhecimento do século XIX” (STEGMAIER, 2013, p. 44).

<sup>66</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, pp. 215, 216.

do homem”, “seu mundo” se torne “mais fundo”, alcançando a profundidade a partir da qual as noções mais solenes que o fizeram “lutar e sofrer” já não pareçam ser assim para tanto, já que de quase nada importa conhecer e corrigir aquilo que se anseia tal como o é. Esta já não seria uma aporia que a filosofia teria de “suportar”, diminuta então sua gravidade, agora brinquedo e dor de criança, pela qual se pode mesmo ter grande e nostálgica estima, e até se transformar num sofrimento que se quereria reviver.

### **A sério**

Mas a apreensão quanto a este movimento mais avançado apenas confirma as suspeitas de Nietzsche, de que estaríamos por agora ainda colhidos pelo niilismo, de onde seria cedo demais para sequer aceitar a possibilidade de que se tivesse entrevisto superação do desejo frustrado, por nos encontrarmos ainda por demais mesmerizados por ele, ocasionando o que Stegmaier observa argutamente: a “ambiguidade nociva e paralisante” da crítica epistemológica, de sua “destruição do ideal – inclusive o ideal de que ela necessita para poder destruir o ideal” pairando como o mais alto paradigma de seriedade filosófica e, quase como se isso fosse uma propriedade transitiva, quanto mais distante deste epicentro, menor se considera a seriedade, o comprometimento, a consequência. Por medo da caricaturização de tudo que se situa assim distante é que se pode imaginar, por exemplo, que provoque “forte desaprovação” a insistência na “artificialidade” e no “ficcional”. Mas nem uma coisa nem outra significam que estejamos levando Nietzsche a sério demais, e sim que ainda não o estejamos levando a sério o suficiente; embora a veneração a este epicentro possa garantir a transitiva seriedade que se quer para a maioria esmagadora das correntes filosóficas, com a nietzscheana só se está no meio do caminho, ainda se está negativamente preso à “fuzarca”, por dois motivos: um, porque a descoberta da inexistência do “real” faz com que “ficção” passe a ter peso maior e renovado, na medida em que, então, não é a veracidade do discurso o que há nele de mais decisivo, e sim as reações que suscita a partir dos signos com os quais e sob os quais opera. O “ficcional” passa a ter, no mínimo, tanta consequência quanto qualquer espécie de discurso dedicado ao “interior de um tratado filosófico” e, no que concerne este seu efeito, não pode mais pleitear isenção quando lhe for conveniente, alegar-se somente mais uma nobre mentira, “poética” uma<sup>67</sup> – o que revelaria “um

---

<sup>67</sup> Como o entende, por exemplo, Machado: “Como nenhum outro, o pensamento que torna a filosofia de Nietzsche um saber trágico, ‘*um dionisíaco dizer sim* ao mundo, tal como ele é, sem desconto, exceção e seleção’, é uma ficção que se reconhece como ficção, uma invenção, uma nobre mentira poética [...] que

ressentimento manifesto” com um “refinamento” ainda maior: diferente da ciência, sabendo-se “apenas” signo, ele possui chance maior de compreender sua atuação no plano dos afetos, por ter escrutinado mais demoradamente seus efeitos sobre ele do que o fez a ciência. Buscando relevância contrária (ser verdadeira a despeito do que se sinta em relação a suas descobertas), é dispendioso à ciência admitir não trabalhar com “fatos”, enquanto este é o habitat natural da chamada ficção, bem como a percepção de que ocasiona efeitos e movimentações para longe de certas direções e rumo a outras, o que a torna não apenas “também comprometida, questionadora e disruptiva”, mas igualmente exortativa, direcionadora, orientadora, nortificante. Resignando-se a reclamar o reconhecimento de “também” exercer o primeiro deste papéis, mas não o segundo, alija-se e se acachapa<sup>68</sup>, tal como o faz ao não se reclamar como pioneira neste emprego dos signos, com literalmente milênios a mais de experiência nele. Não há que disso se pretender que ela seja catapultada acima da ciência e prevaleça sobre essa como veículo filosófico, mas que, desvendando a semiótica que lhes é igualmente inerente, acene-se em direção a caminhos para usos de ambas para além dos desígnios que até então restringiram suas jornadas<sup>69</sup>. Passa-se a ser compreensível que se peça deste ficcional,

---

não quer e não pode ocupar o lugar da verdade, sob pena de se invalidar como saber trágico” (MACHADO, 2011, pp. 132, 133). Mas, averiguado que “a” verdade inexistente, o que resta não é “a” ficção, pois a dissolução de um dos polos traz abaixo ambas as antípodas. O que resta são coordenadas de perspectivas – as quais são, para Nietzsche, ao que tudo indica, no limite, apenas compreensíveis e comunicáveis como semiótica.

<sup>68</sup> CI coloca a seguinte questão: “a arte também traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida?”, e contra aqueles que defendem que ela faria bem em tirá-la, responde: “*Que comunica de si o artista trágico?* Não mostra ele justamente o estado *sem* temor ante o que é temível e questionável? – Esse estado mesmo é altamente desejável; quem o conhece lhe tributa as maiores homenagens. Ele o comunica, *tem* de comunicá-lo, desde que seja um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heroico* exalta sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade. –” (CI, “Incursoes de um extemporâneo”, §24). O trecho “glorifica” precisamente que o “estado” que descreve seja mostrado e tornado “altamente desejável” em suas últimas consequências, certo de si, inexorável frente à desfortuna certa, anunciada, e uma “comunicação” dele que se leve a sério deste mesmo tanto – não se precisa de um “gênio da comunicação” para meros jogos de espelhos. Não se lê qualquer menção a um segredo de coxia que, quando as coisas ficassem sérias demais, reconfortaria e lembraria de que, no fundo, tudo isso não passa de encenação, que não deve ser levada tão assim à sério, agindo aí como trava de segurança, tangente pela qual se joga a si mesmo para debaixo do tapete quando necessário. Este “homem *heroico* que exalta sua existência com a tragédia” soa bem mais aquiliano do que odisséico.

<sup>69</sup> Do que, embora se esteja aqui de acordo com Machado sobre a decisiva mobilização que a obra faz da arte como (entre outros fins) contraponto à ilusão de onipotência científica e seus desmandos na filosofia, e embora se reconheça, e muito, o valor de sua interpretação como resistência contra a tendência de veneração ao epicentro para o qual se chama atenção acima, interessa elaborar a ressalva da nota 67 acerca de algumas de suas conclusões, segundo as quais “Em *Assim falou Zaratustra*, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto, da palavra poética. Em outros termos, o eterno retorno, ‘a mais alta fórmula de afirmação até hoje

dentre outras coisas, que não perca de vista seu impacto apologético, e, nisso maduros, os mais avançados em brandi-lo e manipulá-lo já não exclamariam “vivam de forma selvagem e perigosa” de modo inconsequente, como “matadores de dragões”, com o “som capcioso do capturador de ratos para ouvidos e corações jovens [...], ‘tão inebriante quanto obnubilante’, em todo caso um narcótico”<sup>70</sup> – façam-no, que seja deste novo patamar, mais profundo, nada ingênuo (e isso deve dimensionar a maturidade emocional do que se discute na nota 68). Isso nos leva a: dois, e de consequências mais drásticas, também só se está no meio do caminho nietzscheano porque não assumimos de forma comprometida e consequente suas tentativas de mobilizar tanto esse quanto outros registros, esquemas interpretativos e linguagens consideradas muito distantes do venerado epicentro para que tenham impacto em um movimento de superação dele, como disparadores disso.

Não é este o *modus operandi* de quem tem a seu dispor a mais multifária variedade de estilos no uso de signos? E posto que experienciar reações adversas às “doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos” que ele comunica, o que expõe o desmerecimento taxativo de um ou outro destes signos, estilos, registros e linguagens, ou sua valoração apenas condicionada a sua cooptação para a luta contra a metafísica, criando disputas interpretativas de soma-zero? O que expõe que se os considere envoltos em “aura patética e demoníaca”? E o conforto tão maior em compreender o retorno como “*une machine de guerre montée contre l’Idéalisme*

---

atingida’, como diz *Ecce homo*, tem como forma de expressão apropriada o ‘ditirambo dionisíaco’, forma suprema da palavra, a respeito da qual disse Nietzsche, também em *Ecce homo*, que com ele voou ‘milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia’” (MACHADO, 2011, pp. 16, 17). Mas, no parágrafo referido – o mesmo, aliás, que traz “uma palavra muito geral” sobre a “*arte do estilo*”, sobre o “sentido de todo estilo”, que é “*Comunicar um estado, uma tensão interna do pathos mediante signos, e inclusive o ritmo de tais signos*” –, lê-se: “Antes de mim, não se sabe do que é capaz a língua alemã – do que em geral é capaz a linguagem. – A arte do *grande* ritmo, o *grande* estilo do discurso para exprimir os altos e baixos temíveis da paixão sublime, além-humana [*übermenschlicher*], só por mim foi descoberta; com um ditirambo, como o do terceiro Zaratustra, com o título de ‘Os sete selos’, voei milhares de milhas acima do que até hoje se chamou poesia” (EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada). Bem ao modo do pensamento do retorno, cuja concepção milhares de pés acima do humano dá vazão para que se o situe depois desse, aquilo que se situa a tantas milhas voadas para longe do que “até então se chamava poesia” parece surgir tão após dessa que nela já não teria mais que um ancestral, tal qual ancestral é o humano para o seu-além. Que se esteja lançando mão de algo que faz lembrar arte parece fazer muito sentido – que este algo se esgote no objeto desta lembrança, não. Aparenta acenar-se para o que quer que “signos” e “linguagem” exprimam tanto para além de “arte” quanto de “ciência” (e.g., as coordenadas de perspectiva – incontornável, inultrapassável – que sobreviveriam à dissolução do par verdade-ficção), que só seja fatalmente correlacionado a estas duas em função da natureza associativa comum ao processo intelectual, e que o resumir a qualquer delas lhe rouba sofisticação, pungência e potencial. Desatentar disso é inverter o sinal de modo que também deste outro lado “não seja extraída nenhuma espécie de consequência para a interpretação” da preocupação famigeradamente reafirmada pela obra de chegar às tais longínquas altitudes e de falar a partir delas.

<sup>70</sup> NT, “Tentativa de autocrítica”, §7.

*métaphysique*” do que como “afirmação dionisíaca”? Não é ele comunicado de formas tais “que os rudes o entendam rudemente e os sutis, sutilmente”, numa “astúcia” saída de “bondade”, “resguardando a outrem daquilo que não poderiam suportar”, e isso “quando não os ofende”? Beira ser impossível não pensar aqui em GC §381, em como o “espírito” e “o gosto mais nobre [...] escolhe também seus ouvintes”, nas “mais sutis leis de um estilo”, que “afastam, criam distância, proibem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.

Tendo-se arsenal cobiçável destes para isso, estes são artigos “frágeis e vulneráveis” o suficiente para que se os queira “guardar” de interpretações apressadas mais ainda que quaisquer outros. A afirmação da existência é muito frequentemente vista ou como coisa muito pueril (escapismo elevado a níveis patológicos, nos quais se é transportado para um mundo de faz-de-conta onde lentes róseas magicamente transformam todo sofrimento que o adentra em deleitoso encanto), ou como coisa irrealisticamente lacedemônia – o que já intuía Nietzsche:

Não “ter” a verdade nem querer fixá-la sequer provisoriamente, isso só pode ser concedido, falando realisticamente, por uma reflexão que está dispensada da preocupação com o próximo e que também já deixou para trás a tarefa filosófica de desenvolver uma orientação de mundo e uma ética. Nietzsche também reconhece isso: “quem olhou profundamente para o mundo, decerto advinha quanta sabedoria reside no fato de que os homens são superficiais”, de que eles têm “medo da verdade” (BM 59). (STEGMAIER, 2013, p. 37).

Não há o que se recriminar, portanto, que ainda a consideremos algo severo demais para nós, e severo demais seu teste. Contudo, daí a dizer ser algo que não se a deva levar a sério, tem-se um problema, especialmente quando isso é indubitavelmente proposto junto ao pensamento do retorno: que ele tornaria “toda espécie de vida assustadoramente questionável”; que, sem “um excesso absoluto de prazer”, “há que se escolher a aniquilação da humanidade”; que se tem de “colocar o passado, o nosso e o de toda humanidade sobre a balança”, e “ainda que isso torne pesada a nossa compaixão e a tome contra a vida em geral”; que “nossa compaixão não pode ser grande”, e que a “indiferença tem de ter atuado profundamente em nós, e também o gozo na intuição”; que “a miséria da humanidade futura em *nada* deve nos importar”, e sim “se *nós* ainda *queremos viver*, e como!”.

O que talvez falte ser melhor esclarecido é que isto não quer dizer que o questionamento da verdade não seja feito com afinco e seriedade pela obra, já que ela bem se sabe e se declara ainda situada do niilismo. Para ela, este é um problema *de facto*, que assim deve ser considerado de modo comprometido, e assim ela lida com ele. O que

não parece ser acurado é o demérito de seu passo mais avançado, que é dado com a afirmação e seu teste – ainda que, situada no niilismo, ela ainda não os tenha “incorporados”, mas já se encontra um pouco mais avançada para que possa ao menos divisá-los e versar sobre eles *de jure*. O que é exposto de nossa posição neste espectro se tratamos este olhar avançado como algo que não poderia estar realmente sendo cogitado para ter muita consequência? Presos em nossa atração avassaladora pelo desejo frustrado, não conseguimos lhe dizer “Não”, tampouco dizer “Sim” aos esboços de sua superação, não muito diferentemente do “cético”, que, como uma “criatura delicada”<sup>71</sup>,

apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida na face a qualquer Não, e mesmo a um sim duro e decidido. Sim! e Não! – isto repugna à sua moral; inversamente lhe agrada festejar sua virtude com uma nobre abstinência, ao dizer como Montaigne, por exemplo: “que sei eu?”. Ou como Sócrates: “eu sei que nada sei”. Ou: “aqui não me atrevo, nenhuma porta se abre”. Ou: “se uma porta se abrisse, por que entrar logo?”. Ou: para que servem as hipóteses apressadas? Não formular hipóteses poderia muito bem ser parte do bom gosto. Vocês precisam absolutamente endireitar o que é torto? E tapar cada buraco com uma estopa? Isto não pode esperar? O tempo não pode esperar? Ó, demônios, vocês não têm *tempo*? Também o incerto tem seu encanto, também a Esfinge é uma Circe, também a Circe foi filósofa” (BM §208).

O reconhecimento deste quadro e do trabalho duplo que ele exige, desemaranhando o contemporâneo enquanto se discerne, tanto quanto possível, o extemporâneo está claro para Nietzsche. O mencionado fragmento FP 1886, 7 [54] continua:

Todo *idealismo* da humanidade está prestes a se transformar em *niilismo* – em crença na absoluta falta de *valor* que significa a falta de *sentido*...

A destruição de ideais, o novo deserto; novas artes por meio das quais nós podemos suportá-lo, nos *anfíbios*.

*Pré-requisitos*: bravura, paciência, nenhum “voltar atrás”, nenhuma pressa de ir adiante.

Na obra publicada, ele escreve:

“O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?”, talvez me perguntem... Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou neste mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? Para se erigir um santuário, *é preciso antes destruir um santuário*: esta é a lei – mostrem-me um caso onde ela não foi cumprida!... Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseção da consciência e da autoexperimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto; Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? [...] A quem se dirige atualmente com

---

<sup>71</sup> BM §208.

tais esperanças e propensões? [...] Algum dia porém, num tempo mais forte que esse presente murcho, inseguro de si, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* desta realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia... (GM II §24, sublinhado meu).

E continua diretamente no parágrafo seguinte:

Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário, estaria me arrogando o que somete a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, um mais forte do que eu – o que tão só a Zarathustra se consente, *a Zarathustra, o ateu...* (GM II § 25).

### **Não-humano**

Cala-se aí, tudo parece indicar (e, como dito, por apenas se o poder divisar, discernir em certo grau, sem se o ter alcançado, não se podendo mais que arriscar deduzir os horizontes que sua visada acessa), a respeito do tipo que poderia vencer deus e o nada. Entre os anúncios de Zarathustra, a quem se o consentiu descerrá-lo, descerrar este antiniilista – alguém introduzido às mesmas circunstâncias que o niilista, mas que assimila de modo tão diferente do que esse o faz que acaba por induzir efeitos diametralmente opostos aos induzidos por ele –, o que melhor corresponde às coordenadas insinuadas nos trechos de GM citados acima é o além-do-homem. Como notado anteriormente, o espólio testemunha que Nietzsche não quer “a vida *novamente*”, que teria falhado em afirmá-la ele “*mesmo*” e que a teria “suportado” “criando”, e a “visão do além-do-homem que *afirma* a vida” faz com que ele a “tolere”, tornando difícil argumentar contra a estreita ligação entre as duas coisas, bem como com o eterno retorno<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Segundo Brusotti, “Nietzsche vê na intenção de criar o Além-do-homem a via para suportar o eterno retorno. Esta não é, contudo, a única via que ele leva em consideração neste momento. Uma segunda via merece especial menção: entre os ideais e valores que o próprio Nietzsche criou encontra-se não apenas o Além-do-homem, mas o próprio eterno retorno. Deste modo, Nietzsche declara que ele é capaz de suportar (e apenas suportar) o eterno retorno porque ele mesmo o criou enquanto pensamento: ‘Imortal é o momento em que gastei o retorno. Por causa deste momento suporte o retorno’ (FP de 1882/1883 5[1]205). A ideia nietzscheana de que sua vida estaria justificada se ele alcançasse por um único instante a condição do futuro Além-do-homem remete igualmente a um instante imperecível. ‘Objetivo: alcançar o Além-do-homem por um instante. Para isso eu padeço tudo! Aquela trindade!’ (FP de 1882/1883 4[198]). O que deve conferir sentido à vida é, em um caso, o instante passado no qual Zarathustra/Nietzsche criou o eterno retorno, e no outro o instante futuro em que ele se torna momentaneamente igual ao Além-do-homem. Em ambos os casos trata-se de um instante imperecível, que ora é evocado na memória, ora esperado” (BRUSOTTI,

“Retorno” ensinado – “eu tinha me *esquecido* da miséria”. Sua compaixão aumenta. Ele percebe que o ensinamento não pode ser suportado.

Ponto culminante: o assassinio sagrado. Ele inventa o ensinamento do além-do-homem (FP 1882, 4 [132]).

Stegmaier diz sobre esta relação:

Em um esboço ao quarto ato de um drama de Zaratustra de junho-julho de 1883, ele anota: “Ele profetiza a eles: a doutrina do retorno é o *signo*. – Ele **se esquece** e ensina o retorno **a partir do além-do-homem**: o além-do-homem a toma para si e, com isso, a cultiva. – Regressando, após ter a visão, ele morre por isso” (KSA 10, 10 [47]). As margens de manobra para interpretação da passagem são grandes. Na perspectiva dos signos, elas poderiam significar: no ponto de partida, Zaratustra “se esquece” – ele perde todo conceito de si mesmo; ele ensina “a partir do além-do-homem” – de que ele pode renunciar a todo conceito, e pode deixar os signos ser inteiramente signos; ele ensina o retorno – que um tal tipo de doutrina se suprime como doutrina, e permanece apenas como signo, permitindo, novamente, que signos sejam somente signos; “regressando, após ter a visão, ele morre por isso” – no mundo, tal como ele é e como ele é entendido habitualmente, o tipo Zaratustra não será tolerado, tampouco como [foram] Sócrates e Jesus. Porque é difícil continuamente renunciar a uma determinação, em conceitos, de coisas e homens. Apenas alguns homens não carecem de tais determinações, e isso eles o fazem apenas “em bons dias”. Nisso se distinguem os homens uns dos outros, e eles mesmos são, de tempos em tempos, “sempre de novo outros” (STEGMAIER, 2013, p. 111).

Mesmo em meio a esta confluência, em se tratando de relacionar o retorno a um tipo além do humano, não lhe parece que se trate de indicação de um passo para além dos movimentos críticos. Ao avaliar “na perspectiva dos signos”, interpreta mais uma exibição das limitações e possibilidades epistêmicas, cuja função seria fazer emergir sua irreduzibilidade semiótica, e não cogita que tais signos estejam sendo usados para mais do que esta função autorreferente. Há, realmente, margem ampla para interpretação. Todavia, lendo esta anotação sob a luz de FP 1882, 4 [132], parece mais plausível que aquilo de que “se esquece” seja a própria miséria ou que queira dizer não se importar consigo, preterir-se em favor da tarefa do professamento do retorno. Zaratustra opta por ensiná-lo não a partir de si mesmo, mas do além-do-homem, como um signo no qual o signo do retorno já teria sido conquistado, como resultado desejável. Que ele viesse a perecer porque seu “tipo não será tolerado, como tampouco foram Sócrates e Jesus” dá a entender que, como esses, sua morte seria ativamente causada pelo mundo, como forma extrema de recusa. Porém, na obra publicada, é pela intensidade da agrura do pensamento

---

2012, p. 153). Há, claro, divergências. Para alguns, como van Tongeren, a relação não se encontra satisfatoriamente solidificada: “Apontar para esta conexão entre eterno retorno/*amor fati* e o além-do-homem não é – é verdade – nenhum absurdo (e muitos autores o fazem; ver, por exemplo, Thiele [1990], p. 200 e Owen [1995], pp. 105s.), mas não há muito apoio para esta conexão nos textos de Nietzsche. Além do mais, esta relação corre o risco de sugerir o esclarecimento de um termo que se faz relacionando-o com outro que também precisa de clarificação” (VAN TONGEREN, 2000, p. 249).

que Zaratustra chega perto da morte. Similar a todas as outras apresentações do retorno, também nessa anotação não há qualquer referência a algo do gênero que pudesse decorrer da intolerância alheia. Faltaria ainda que a interpretação de Stegmaier explicasse como e por que a anotação indica que “o além-do-homem toma [a doutrina do retorno] para si e, com isso, a cultiva” se ele não existe enquanto tipo a ser gerado de fato, se é uma coordenada que nunca será atingida por alguém, sendo apenas um signo da renúncia a todo conceito (de homem ou em geral); como (se sempre só signo nunca atingido) e por que (se ele já é um signo da recusa de todo conceito) é que este signo toma este “tal tipo de doutrina [que] se suprime como doutrina, e permanece apenas como signo, permitindo, novamente, que signos sejam somente signos” e a cultiva.

No mesmo fragmento, as três anotações anteriores às citadas por Stegmaier são:

*os mais brandos devem se tornar os mais duros – e perecer como resultado.*

Brando para o homem, duro pelo bem do além-do-homem.

**Colisão.**

fraqueza aparente (FP 1883,10 [47]).

Parece sensato dizer que aqueles que pereceriam seriam os que, apesar de até então brandos com os homens, tinham de se tornar duros de modo a fazer ver o signo do além-do-homem e como poderíamos nos conduzir a ele, e, na colisão destes dois afetos, sua aparente fraqueza seria a causa de seu perecimento. Caso o esquecimento aludido diga respeito a se entregar à meta ainda que ela resulte na morte (seja de Zaratustra ou ainda do próprio tipo humano), este sacrifício em prol dela explicaria o “assassínio sagrado”.

Pensando a atuação do além-do-homem como antidoutrina, Stegmaier entende que

Zaratustra dirige a doutrina do além-do-homem contra o “último homem” (ZA I Prelúdio 5). O último homem é aquele que se considera o último no sentido de que, para além de si, o homem não se pode mais elevar, e assim ele tem o conceito último, definitivo e, portanto, universalmente válido de si mesmo e sua imagem de si mesmo. No entanto, Zaratustra não dá um conceito universalmente válido de além-do-homem, mas sim signos que podem ser interpretados de várias maneiras, imagens que estão em constante mudança, metáforas de, acima de tudo, água, lago, rio, riacho e mar, mas também outras metáforas deliberadamente opostas, como relâmpagos, escadas, pontes, nuvens, deuses, demônio. Ele nunca permite que o signo do além-do-homem se “fixe” na teia dessas metáforas, mas, em vez disso, cria com ele o ímpeto para sempre novas descobertas de como as pessoas podem ir além de sua existência humana atual, aparentemente final. Não pode ser ensinado dessa forma, e só porque as pessoas no mercado esperam doutrinas é que ele primeiro o oferece a elas como uma doutrina. Se elas tivessem rompido com um conceito fixo de homem (como o ser vivo “razoável” ou o ser humano “bom”, moralmente correto), elas não apenas entenderiam a si mesmas mais livremente, mas também tudo o mais, e ganhariam um novo escopo para sua orientação. Mas se “além-do-homem” é novamente entendido como um conceito de gênero [*Gattungsbegriff*], sob o qual espécies e indivíduos podem ser classificados, então é novamente um “último

homem” que é meramente superior ao presente, que é avassalador e poderoso e, do ponto de vista da moralidade prevalecente, violento (STEGMAIER, 2013, p. 18).

De começo, deve-se perceber que o último homem só é apresentado como tréplica ao riso soltado pelo povo como réplica ao ensinamento do além-do-homem, e não o inverso – Zaratustra o apresenta por imaginar que este escarnecido um se tornaria desejável se comparado com o (por ele considerado) desprezível outro.

Depois de falar estas palavras [sobre o além-do-homem], Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. “Aí estão eles e riem”, falou para seu coração, “não me compreendem, não sou boca para estes ouvidos.

Será preciso antes partir-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos? Será preciso estrondar como os timbales e os pregadores da penitência?

Eles possuem algo de que se orgulham. Como chamam mesmo o que os faz orgulhosos? Chama de cultura, é o que os distingue dos pastores de cabras.

Por isso não gostam de ouvir a palavra ‘desprezo’ quando se fala deles. Então falarei ao seu orgulho.

Então lhes falarei do que é mais desprezível: ou seja, do último homem”. (ZA I, Prólogo, §5, sublinhado meu).

Isso é digno de ser notado, uma vez que motivo semelhante é apontado por Stegmaier para dizer que o “último ou pequeno homem é então também aquilo de que Zaratustra mais se enojou ao pensar no eterno retorno”, e que é “precisamente por pensar no além-do-homem que Zaratustra estremece ao pensar em um retorno eterno”, do que o entendimento de Marie-Luise Haase (a saber: que “o pensamento do eterno retorno se torna suportável através do pensamento do além-do-homem – pois, por seu turno, o imaginado além-do-homem pode aguentar o pensamento do eterno retorno”) não procederia, já que, segundo Stegmaier, assim o fosse, “Nietzsche deveria ter ‘começado’ com a doutrina do eterno retorno, o que ele não fez”<sup>73</sup>. Pela mesma lógica, a sequência de eventos e motivos pelos quais a narrativa os introduz já são um pequeno empecilho para sua interpretação – pesando ainda contra ela anotações como “*Depois do prospecto do além-do-homem, o horrível ensinamento do retorno: agora suportável!*”<sup>74</sup>, encontradas no espólio.

Quanto ao fato de que os últimos homens se consideram a forma mais acabada de humano, isto parece ser apontado em relação aos valores que emolduraram sua marcha para sê-lo, e que foram vistos como reflexos fidedignos dos afetos que definiriam o humano, seus anseios “essenciais”, e que por isso deveriam ser cultivados. Tomando a apresentação do último homem, meça-se a interpretação ora proposta com a de que o

---

<sup>73</sup> STEGMAIER, 2012, p. 19.

<sup>74</sup> FP 1883, 15 [10].

contraste entre último e além-do-homem tenha como alvo central (próximo de exclusivo) uma evidenciação da semiologia irreduzível para ataque à metafísica e à verdade, visando conferir ampliação de liberdade e escopo, mas que não se trataria de uma intervenção semiótica que incite a um amadurecimento dos afetos tão radicalmente reestruturante da abordagem existencial que inocule (não contra a dor da existência, mas) contra o desejo frustrado de corrigi-la:

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” — assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessitam-se de calor. [...]

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

[...] Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” — dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam [...].

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho — (ZA I, Prólogo, § 5).

Cultivando tais afetos, valorando-os, a “terra se tornou pequena”, os últimos homens “deixaram a região onde era duro viver”, e passaram a não mais saber (ou pouco se interessar por saber) “Que é amor? Que é criação? Que é anseio?”: estes são valores que agora de nada lhes atraem, e a segurança do diminuto espaço que lotearam sem sua influência caótica lhes é muito mais atraente – mas quanto realmente difere disso aquele que entende e condena a segurança fabricada com este apequenamento se ele também não se arrisca a ir às regiões de amor, criação e anseio onde é mais duro viver? Sem amor por tais regiões, sem o anseio de nelas criar, permanece na terra pequenina, ainda que ancorado a ela por um desprezo brando (ao invés de um forte o bastante para repeli-lo de vez dali), que pouco anseia além de condenação estéril; entre eles, “desconfiar é visto como pecado”, e “anda-se com toda atenção”, não havendo “Quem deseja ainda governar”, nem “Quem deseja ainda obedecer”, e “quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício”: creem piamente que a conjuntura que organizaram seja o suprássumo eudaimônico desejável pelo humano, bastando se atentar ao modo como

está disposta para que não se tropece em meio a ela, para orientar-se com sucesso, não havendo anseio de conduzir ou ser conduzidos a outros ondes e outras metas, e que desacreditar disso é sintoma de patologia – e não se difere pouco disso aquele que não só desconfia dela como também a acusa, mas não ousa tentar conduzir para fora dela?; “outrora”, antes do advento do último homem, “o mundo inteiro era doido”, é o que dizem os mais refinados entre eles, os quais “são inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam”: descobriram que se deveria abandonar superstições amalucadas e que a razão soluciona tudo, explica tudo, e por isso zombam de todos os que ainda não a descobriram assim, chave-mestra, mas não rompem em definitivo nem mesmo com a vida supersticiosa organizada por estes supersticiosos, na verdade gostando do mundinho que organizam juntos – enquanto, por sua vez, aqueles que sabem que isso também é ainda insano (e também o modo como esta insanidade se fez) zombam destes últimos homens, mas permanecem perto deles, atacando-os, mas partilhando de seu interesse, ainda que em negativo, criticamente, sem conseguir abandoná-los definitivamente em favor de outro onde (relativamente) mais sano e maduro, como se propõe ser a afirmação da existência.

Próximo, se é que a apresentação envolve um “conceito último, definitivo e universalmente válido de homem”, que não se encontra estritamente expresso (Zaratustra parece, antes, exibir os valores e tipo de mundo cultivados por eles – cujos subgrupos indubitavelmente podem, é claro, conter a noção de conceitos, sem se resumir a ela), mas que, não obstante, os últimos homens teriam de si, e se, “No entanto, Zaratustra não dá um conceito universalmente válido de além-do-homem, mas sim signos que podem ser interpretados de várias maneiras”, ainda que assim o fosse, isso poderia ser atribuído, por um lado, ao fato de que o além-do-homem não é efetivamente conhecido, apenas vislumbrado. Por outro, conceitualmente, sua definição parece intuitiva do ponto de vista do humano, aplicando-se ao que se encontre depois da área dentro da qual esse se circunscreve, e se sua versão mais acabada é aquela que assegurou o valor “felicidade” que “inventamos”, o que quer que venha após a superação disso participa da definição de seu “além”, sendo-lhe condição suficiente (ainda que, talvez, não necessária) para que o humano assim o considere. Por isso, não parece ser o caso de que,

Se o “além-do-homem” é um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele é um além-do-homem. Por isso não *há* nenhum além-do-homem; pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso. Chegar-se-á a isso com mais facilidade, enquanto “criador”, na criação de conceitos que conduzem para além das “sombras” do velho Deus (STEGMAIER, 2009, p. 35),

pois, note-se, a alcunha não informa o que ele é, apenas o que não é, deixando margem para que se assuma que ele mesmo não a consideraria uma adequada para si, tampouco que consideraria ainda aplicável ou útil a noção de conceitos, sem que isso de nada interfira no fato de que, sem outra opção, caso “precise” e “queira”, o humano se valha dela para demarcar o que se encontra para lá de si. Parece fazer mais sentido que a anotação “Eu conheço a palavra e o signo do além-do-homem: porém, eu não a mostro, eu não a mostro nem a mim mesmo”<sup>75</sup> se refira a isso, e não a uma aprovação do uso da alcunha como mera isca, cenoura para o burro, displicentemente próxima da “sagrada mentira”, tal como a entende Stegmaier<sup>76</sup>. Também por isso não parece ser o caso de que se “‘além-do-homem’ [for] novamente entendido como um conceito de gênero, sob o qual espécies e indivíduos podem ser classificados, então é novamente um ‘último homem’ que é meramente superior ao presente” – isso ele o seria para o humano, mas se igualmente o seria para si, não se sabe: sem conceitos, o que resta de “superior”, “presente”, ou qualquer dos termos envolvidos? Bem dito, está longe de ser absurdo que a superação da noção de conceitos seja um subproduto da superação dos afetos que conduziram ao último homem. Melhormente dito, na qualidade de subgrupo dos valores cultivados por estes afetos, seria estranho que não o fosse. Porém, não há indício do inverso, e ainda menos de que o realmente almejado fosse uma tal crítica epistêmica, ao passo que questionamentos como “Que importa minha razão?”, e também “minha virtude”, “minha justiça”, “minha paixão” são correlacionados ao vislumbre do além-do-homem<sup>77</sup>. Mas, se não pode mesmo haver nenhum além-do-homem, e se, ainda que além-do-homem seja “um signo para ir além de todo conceito desse gênero que são feitos sobre as espécies de homem, para não normatizar os homens por meio de conceitos universais, definitivos, fixos, ‘últimos’, mas que os deixem ser signos”, a despeito disso, “possa[-se] somente *tentar* sê-lo, de caso a caso”, e de que se chega “a isso com mais facilidade, enquanto ‘criador’, na criação de conceitos que conduzem para além das ‘sombras’ do velho Deus”, o teste da afirmação da imanência deveria ser tido como sendo de extrema valia.

---

<sup>75</sup> FP 1883, 10 [44].

<sup>76</sup> O que se deduz de que a cite como evidência de sua seguinte interpretação: “Na perspectiva dos signos, essa doutrina significa: ‘além-do-homem’ é um signo para ir além de todo conceito desse gênero, que são feitos sobre as espécies de homem, para não normatizar os homens por meio de conceitos universais, definitivos, fixos, ‘últimos’, mas que os deixem ser signos. O próprio Nietzsche parece ter entendido a ‘doutrina’ do além-do-homem assim. Ele anota em junho-julho de 1883: [e procede citando FP 1883, 10 [44]] (STEGMAIER, 2013, p. 111).

<sup>77</sup> ZA I, Prólogo, § 3.

O espólio dá razão para que se pense, no entanto, que Nietzsche o queria atingível, como denota o citado FP 1883, 15 [19], e também o muito similar seguinte:

*Exigência:* a nova lei deve ser *concretizável* – e da concretização devem crescer a superação e a lei mais elevada. Zaratustra possibilita a posição para a lei na medida em que ele *suspende* [*aufhebet*] a “lei das leis”, a moral.

Lei como espinha dorsal.  
trabalhar e criar sobre ela, na medida em que a executamos. Até o momento uma mentalidade de escravo *frente* à lei! (FP 1883, 16 [86]).

Cabe notar que, na apresentação do além-do-homem, não fica patente uma tentativa de criar com ele um difuso “ímpeto para sempre novas descobertas de como as pessoas podem ir além de sua existência humana atual, aparentemente final”. As “imagens em constante mudança, metáforas de, acima de tudo, água, lago, rio, riacho e mar” – que também são usadas para o humano, e não apenas o além-dele – podem ser entendidas como movimentos em direção a uma meta: “Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante desta maré, e antes retroceder ao animal que superar o homem?”; “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. Vede, eu vos ensino o além-do-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo”. Quanto às “outras metáforas deliberadamente opostas, como relâmpagos, escadas, pontes, nuvens, deuses e demônio”, ainda que não esteja claro em que sentido elas seriam deliberada oposição das anteriores, nem para que, elas também parecem estabelecer polos de partida e chegada: “Grande no homem é ele ser uma ponte”, “Amo todos aqueles que são como gotas pesadas, caindo uma a uma da nuvem negra que paira sobre os homens: eles anunciam a chegada do raio, e como arautos perece”, “esse raio se chama além-do-homem”<sup>78</sup>.

Sobre o argumento de que o abandono da noção de conceitos “Não pode ser ensinado dessa forma, e só porque as pessoas no mercado esperam doutrinas é que ele primeiro o oferece a elas como uma doutrina”: não é porque o povo do mercado esperava pelo veículo “doutrina” que não se poderia ter apresentado uma diretamente voltada contra conceitos, termos, palavras ou barreiras em geral, e não se acha ganho óbvio numa jogada críptica de apresentá-la voltada especificamente contra o humano esperando que se desvende nela esta mira mais ampla. Falar com diferentes máscaras, por diferentes registros, de maneira a trespassar seus limites, escancarar aquilo que lhes escapa, redesigná-los, mobilizá-los para destinações que não foram projetados para alcançar, ser

---

<sup>78</sup> ZA I, Prólogo, § 3, 4.

com isso “mal-entendido”, causar com eles que outrem “se descubra em contradição consigo mesmo e se fortaleça”, tais manobras requerem maestria. Já utilizá-los abaixo de suas capacidades, subperformaticamente, omitir e distorcer informações por mais nada que para dificultar gratuitamente a compreensão, sem que o seja necessário, ser mal-entendido não porque se quer deles mais do que têm a dar, indo pra lá de suas fronteiras, mas por se esconder aquém delas, estes são truques contraproducentes, cujo desbancar é ainda clamado como evidência de que o problema não estava na lógica em curso, mas em seu emprego canhestro.

## Medidas

Ainda que se possa argumentar que o difuso ímpeto seja algo a ser depreendido disso, a interpretação parece sugerir que se o tome como algo perigosamente próximo de um movimento único por trás de todos os célebres conceitos da obra, compreendendo todo seu horizonte; não apenas a revelação das miragens do deserto como tais, mas a infundável batalha contra elas mesmo após esta revelação, após a perda de seu poder de persuasão. A obra que não ousou um “fim da filosofia”, antes se exultando com o prospecto de que “Outros pássaros voarão adiante”<sup>79</sup> seria incoerente em propor este ímpeto por destruição de barreiras (conceituais ou quaisquer outras) como estando por trás de todos os seus avanços, em todos os fronts, e praticamente o entronando movimento último da filosofia. Isto não condiz com a clareza deste reconhecimento de suas capacidades e alcance. Da perspectiva alcançada na consecução desta sua proposta (a superação do humano, talvez através de, dentre outras vias contempláveis, a afirmação da existência, ou vice-versa), é plausível conceber que se adentre terreno onde mesmo as “novas descobertas de como as pessoas podem ir além de sua existência humana atual, aparentemente final” sejam o que se passe a ver como pueril, ingênuo, simplório, não havendo porque dizer que esta deva ser nossa aspiração última.

Por outro lado, o entendimento de que conceitos não são senão signos infixáveis não implica em elogio de um vagar tão desimpedido quanto desinteressado, nem de apenas assinalamentos de uma ou outra disposição geral – e ainda menos de uma insuperável. Nietzsche nunca deixa de apostar na aposição de destinações específicas e direcionamento de forças rumo a elas. Há muito por se explicar para que a ampliação de escopo e liberdade por si mesma se coadune com o desejo por *agon* constantemente

---

<sup>79</sup> A §575.

reafirmado, concentração de forças contrárias, “legislação”, condução para destinações, organização não-esterilizante de impulsos conflitantes para a consecução de metas. Reconjuntadas pela perspectiva dos signos, tampouco estas dinâmicas precisam se dar de um modo que é “do ponto de vista da moralidade prevalecente, violento” – como, a propósito, demonstra o próprio Stegmaier:

O tipo Jesus torna evidente para Nietzsche que a vontade de poder violenta de todo o vivente pode ser neutralizada em uma vivência não-violenta em signos. Ele atribui ao seu “tipo Jesus” uma idiossincrasia contra tudo que é fixado [...]. Nietzsche percebeu mais e mais que este poder de neutralizar toda vontade de poder *violenta* em sinais era *seu* poder também; e no fim ele o diz explicitamente. Em *Ecce homo* ele o chama de “senso para todos os estilos” (STEMAIER, 2005, pp. 22, 23).

Ao contrário do que se possa pensar, sem destinações claras, a simples erradicação de barreiras para maior liberdade e escopo são uma diluição do teor desta filosofia, que faz saber suas objeções contra isso:

Nós, homens do “sentido histórico”: como tais temos nossas virtudes, não se pode negar – somos despreziosos, desinteressados, modestos, bravos, plenos de autossuperação [*Selbstüberwindung*], de dedicação, muito gratos, muito pacientes e acolhedores – e com tudo isso não somos talvez “de muito bom gosto”. Vamos admitir finalmente: o que para nós, “homens do sentido histórico”, é mais difícil captar, sentir, saborear, amar, o que no fundo nos encontra prevenidos e quase hostis, é justamente o perfeito e definidamente maduro em toda cultura e arte, o genuinamente nobre nos homens e obras, o seu momento de mar liso e alcônica satisfação consigo, o que de áureo e frio têm as coisas que se completaram. Talvez nossa grande virtude no sentido histórico esteja em oposição ao *bom* gosto, pelo menos ao melhor gosto, e apenas de modo precário, hesitante, constringido, sejamos capazes de reproduzir em nós mesmos as pequenas, breves, excelsas felicidades e transfigurações da vida humana, tal como aqui e ali resplandecem: aqueles momentos e prodígios em que uma grande força se deteve voluntariamente ante o ilimitado e desmedido – , em que desfrutamos uma abundância de sutil prazer na repentina contenção e petrificação, no permanecer e firmar-se num chão que ainda treme. A medida nos é estranha, confessemos a nós mesmos; a comichão que sentimos é a do infinito, imensurado. Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair as rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos *nossa* bem-aventurança ali onde mais estamos – *em perigo* (BM §224, sublinhado meu.).

Para exortar à geração do além-do-homem, e como o advento do último homem poderia frustrar estes planos, Zaratustra diz:

É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança.

Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia este solo será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá crescer nele.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu de vibrar! [...].

Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo (ZA I, Prólogo, §5).

Em contrapartida, não haver senão a referida disposição geral não nos deixa muito longe de onde estamos – que é, resumindo-se o que vimos até aqui: a torto e a direito, demolições dos escombros do demolido e rebentação de todos os elos dos grillhões rebentados. Pensamo-nos assim “mais livres”, como quer nossa “mentalidade perante leis”, perambulando para não lá e para cá, mas nunca tanto assim para lá, menos ainda para o mais fundo, sempre no mesmo nível, sem arrojo para conduzir a outro ou para seguir quem o faça. Ninguém manda em nós, ninguém pastoreia e nem precisa, ancorados que estamos por afetos amedrontados, imaturos, que não indigitam novos outros e tapam os olhos para que não se veja os que lhes são indigitados, porque não superaram ainda a impossibilidade do que lhes fora prometido, e desejam permanecer onde possam se dedicar a se vingar desta promessa, negando-se a si mesmos o acesso a maiores sofisticções, para os quais toda a luta contra rotulações “definitivas” e “constrangentes” talvez de pouco ou nada valham. Quer-se a certeza de que nunca criaremos um tipo que afirme a vida, que dirá fazê-lo nós mesmos, e a de que então isto não possa efetivamente ser um convite para nosso depois. Só pode se referir a nós, ser centrado em nós, autorização para mordermos nossa própria cauda e continuarmos procurando em nós mesmos as doenças para as quais seremos a cura. Permaneceremos agindo no plano em que nos encontramos agindo, ampliando nosso raio de ação nele sem nunca de fato amadurecer para além dele, tentando suportar a vida até que ela se acabe. Mais que isso, seria um convite absurdo, coisa pastoril (em duas acepções) ou lacedemônia. Não, preferimos achar que se trate de um exercício de nós mesmos, com esta mesma mentalidade, do eterno desmascaramento de nossos paradoxos, ilusões, miragens e demais sortes de absurdos, para que não mais caiamos neles (o que, convenha-se, está muito mais aparentado de uma “filosofia da vida”, na acepção negativa previamente insinuada e que se viu por mister combater). O incondicionado era um engodo – caçamos agora suas sombras, incansavelmente, revirando todas as pedras e todo o mundo atrás delas, pois têm de ser expurgadas. Não há ultrapassamento possível de nossos afetos correntes, não há outros por serem cultivados, só refino destes infantilizados uns que nos moldaram e moldam. Nossa meta é a vigília por sempre novas descobertas contra um “final” para o conceito do que somos, de modo que o possamos continuar sendo sempre, e sempre de modo mais amplo, sempre neste patamar imberbe. Temos um artigo inultrapassável, e por isto extremo: somos eterna *Selbsaufhebung*, sim, *mas aqui, no plano do conhecimento*, onde mora a contradição do ato de verdade, e não há outro ao qual saltar, do qual ele não mais nos enfeitiçaria. Ainda que tenhamos descoberto que a

verdade não existe, é de nosso gosto continuarmos desbancando mentiras, um prazer tão culpabilizante e masoquista quanto orgulhoso e contentado de ao menos saber que nada sabe, de não se atrever porque “nenhuma porta se abre” – e ainda mais de não “entrar logo” por “uma que se abra”. Não devemos sequer cogitar que poderíamos mudar tanto nossos valores e afetos em direção à afirmação da imanência de maneira que seus aparentes absurdos pudessem ter nossa afeição (o que aconteceria não por precisarmos deles para manter ilusões, mas por fazerem parte da imanência que estimamos, e não mais necessitarmos “compreendê-los” ou “corrigi-los”, satisfazendo-nos de que existam como peças no conjunto de nossa estima). Não, nosso “gosto”, o que significa para nós “novos horizontes” e “voar ainda mais adiante” é “uma ampliação de nosso ‘espaço vazio’, um aumento do nosso ‘ermo’”<sup>80</sup> tal como o desprezamos – passar a amá-lo não pode ser proposta séria. Alçar a milhares de milhas e pés acima só pode ser alguma hipérbole despropositada.

### **Abaixo de si**

No *Lenzer Heide*, encontramos um tipo muito diferente deste descrito como aquele que poderia atravessar o niilismo.

14.

O que significa agora ‘malogrados’? Sobretudo *fisiologicamente*: não mais politicamente. A espécie mais *doentia* de homens na Europa (em todos os estamentos) é o solo desse niilismo: ela sentirá a crença no eterno retorno como uma *maldição* atingida pela qual não se recua mais perante nenhuma ação: não extinguir-se passivamente, porém, *fazer* extinguir tudo aqui que, neste grau, é sem sentido e sem meta: a despeito de que isso é apenas uma contração, um furor selvagem perante o discernimento de que tudo aí estava desde eternidades – também esse momento de niilismo e prazer na destruição – o **valor de uma tal crise** é que ela *purifica*, que ela reúne os elementos aparentados e fá-los arruinar uns pelos outros, que ela indica tarefas comuns a homens de maneiras de pensar opostas – trazendo à luz, também entre eles, os mais fracos, os mais inseguros e, dessa maneira, dá o impulso para uma *hierarquia das forças*, a partir do ponto de vista da saúde: reconhecendo aqueles que comandam como comandantes, os que obedecem como quem obedece. Naturalmente à margem de todas as ordenações sociais existentes.

15.

Quais se demonstrarão aí como os *mais fortes*? Os mais comedidos, aqueles que não têm *necessidade* de extremos artigos de fé, aqueles que não apenas admitem, como amam, uma boa parte de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar a respeito do homem com uma significativa redução de seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria dos malheurs e por isso não temem tanto esses malheurs – homens que *estão seguros de seu poder* e, com orgulho consciente, representam a *alcançada* força do homem.

16.

Como pensaria um tal homem o eterno retorno? (FP 1886, 5 [71]).

---

<sup>80</sup> FP 1885, 35 [47].

Ao que tudo indica, ele o teria abaixo de si<sup>81</sup>. Inoculado contra o desejo frustrado, a pergunta do retorno não lhe causa pranto, mas regozijo.

Stegmaier comenta a seção 15 da seguinte maneira:

Nietzsche os denomina os “mais moderados”. Nesse contexto, são eles os que suportam a máxima carência, “mantendo aí a medida”, e que, dessa maneira, podem “dar a medida”. Eles o podem porque, segundo Nietzsche, suportaram do início ao fim tais infortúnios e, por meio disso, adquiriram a força para poder suportar outros do início ao fim. No final do livro V de GC (GC 382) e no novo prefácio à GC, Nietzsche credits poder dizer isso de si mesmo, e ele o repetirá em EH. Ele agradece precisamente sua fraca saúde, porque ela o forçou a um “percurso por muitas saúdes” (GC, Prefácio 3), e assim o levou à condição de “uma nova saúde”, “mais forte, mais espirituosa, mais persistente, mais ousada, mais prazerosa do que todas as saúdes o foram até agora”. Ele a denomina a “grande saúde”, que “não apenas se tem, senão também que permanentemente se adquire, tem-se que adquirir, porque sempre ela é perdida, tem-se que perdê-la! [...] Nietzsche se pergunta ao final do projeto de *Lenzer Heide*: “Como pensaria tal homem no eterno retorno?” (GC 382). (STEGMAIER, 2013, p. 136).

Apesar de que, como discutido, Nietzsche não se considerasse capaz de afirmar a existência com tanta veemência que o permitisse afirmar o retorno, e apesar de que ele se pergunte sobre como o indivíduo descrito no *Lenzer Heide* pensaria o retorno – sinal de que não se considerou nisso seu igual, dado que teria então conhecimento de causa –, consideremos assim mesmo que os parágrafos mencionados por Stegmaier acima sejam boa pista para que se tenha mais informações sobre tais indivíduos.

3. – Vê-se que eu não gostaria de me despedir ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos do espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia (GC, Prólogo, §3).

As dores passadas são vistas com estima e mesmo nostalgia, retroativamente desejadas. Há um pulo de “forma” e “distância” que transfigura sua filosofia, algo que se sugere mais radical do que apenas refino de sua visão acerca dos problemas que até então tomavam suas preocupações.

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós,

---

<sup>81</sup> Sem presumir que se tenha aqui compreendido o que quis dizer com ela, nem que isto signifique concordância de sua parte com a interpretação ora proposta, devo esta formulação a Giacoia.

transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge, *não podemos* agir de outro modo (*Ibid.*).

Este trecho explicita as constatações feitas também pela filosofia dos signos acerca das relações entre processos cognitivos e os eventos insondáveis que os subjazem e influenciam, bem como o investimento massivo do plano dos afetos no processo e o preço que ele por isso cobra daquele que opera consciente da indistinção entre estas coisas: interior ou exterior, todo influxo tem de ser transformado em “luz” e “flama”, transformado naquilo sob o que se enxerga e no que é combustível, prisma através do qual se opera e motriz da operação.

E no que toca a doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda* (*Ibid.*).

Nova apologia à dor, seguida de comentário sobre como através dela, no plano dela, faz-se sempre suspeitar de haver ainda mais níveis aos quais se aprofundar, e isso no mais extremo que se o consiga, deixando de vez para trás quaisquer valores cultivados pela humanidade. “Desvencilhar” e “tudo” aludem a ruptura inequívoca, clivagem, o que, como discutido, vai além do nível da oposição, chega a outro, de superioridade relativa, distanciamento até o desligamento. Que ela não “aperfeiçoe” [*verbessert*], que dizer que o efeito não é melhoria do quadro no qual se encontra, exercício de si mesmo para ampliação de sua moldura, melhoria da conjuntura de interesses atuais – por exemplo, detendo-se na crítica a eles e por meio de novas definições de seus parâmetros ou de mera crítica a estes parâmetros. Deter-se nisso é deter-se de “aprofundar” [*vertieft*] de nível, de plano e de meta, a despeito de quão impetuoso isto seja em termos práticos.

Seja que aprendemos a lhe opor nosso orgulho, nosso escárnio, nossa força de vontade, fazendo como o índio que, embora supliciado, obtém desforra de seu torturador com a malícia de sua língua; seja que ante a dor nos retiramos para o Nada oriental – denominado Nirvana –, para o mudo, rígido, surdo entregar-se, esquecer-se, apagar-se: desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a *vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou (*Ibid.*).

Amostra da disposição (concedida pela experiência da dor) em saltar para o aprofundamento, ainda que a campanha resulte em perecimento, que nos estilhacemos ao nos chocarmos contra o que lá nos aguarda, bem como a disposição em não se o aceitar em resignação; amostra de que o exercício de si mesmo não é a meta, e sim treino que fortalece e aguça para arrojos (e mesmo temeridades) bem mais ambiciosos que esse.

A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida ainda é possível – apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida... Mas o fascínio de tudo o que é problemático, a alegria com o X, nesses homens mais espirituais, mais espiritualizados, é muito grande para que essa alegria não torne sempre a assomar, num claro ardor, acima de toda aflição do que é problemático, de todo o perigo da incerteza, e até do ciúme daquele que ama. Conhecemos uma nova felicidade... (*Ibid.*).

Não está em causa agora qual o menos ilusório (ou sob qualquer outro aspecto, melhor) meio de orientação disponível para a vida, o que mais a amplia ou liberta. O que está em causa é saber *se* ela é desejável sem a possibilidade disso. Prioriza-se desmedidamente o refino de orientação precisamente quando a incerteza continua a ser desassossego insuportável que bloqueie o amor àquilo de que só se pode duvidar, quando o fascínio com haver ainda mais aonde se aprofundar não é maior que o perigo da incerteza, a fragilidade frente a ela, a necessidade de se exterminar tanto dela quanto possível antes de dar qualquer passo ao fundo.

*A grande saúde* – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora (GC §382).

O trecho diz concernir a indivíduos – cujo nome não se sabe, pois mal se compreende o que são, donde alcunhas seriam apenas uma circunscrição provisória, por negativo, basicamente marcando o que não são – de uma alternativa vindoura, que ainda não se demonstrou praticável, não provada [*unbewiesenen*], o que muito provavelmente influencia no modo como se a pode enxergar: bobagem dispensável porque demais inocente ou porque demais severa. Para alcançar este “novo fim”, nova meta, estes indivíduos requerem um novo meio que não é primariamente de ordem epistêmica, uma compreensão de mundo, mas de ordem mais profunda, fisiológica, “nova saúde”, e nisso “mais forte alerta alegre firme audaz”.

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas deste “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma

coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos do que talvez seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos, mas, como disse, mais sãos do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente sãos – quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada mais nos poderá saciar!... Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazeremo-nos com o *homem atual*? (*Ibid.*).

Após terem vivenciado a mais variada gama correntemente disponível de afetos cultivados – ao menos tanto quanto estava em seu poder fazer, e isso mergulhando empaticamente nos mais eminentes arquétipos produzidos, o que só obtêm entregando sua fisiologia mesma neste mergulho, ao custo que isso dela cobre, e ao custo necessário para sempre depois reavê-la –, arrojam-se a uma profundidade à qual, bem dizer, é temerário se lançar, mas, para eles, nem tanto assim quanto se quer fazer crer, e a qual não se sabe ainda circunscrever, apenas indicar, em negativo, como além “de todos os cantos e quadrantes do ideal” – i.e., que não só ataca, critica ou denega, mas que está desligado dele, por remover-se para seu depois. De onde estamos, este depois nos parece “belo, estranho, questionável, terrível, divino”, o que não faz com que estes indivíduos o dispensem como tolice (diferentemente da humanidade atual) mas que se sintam ataçados por ele.

É muito mau, porém inevitável, que olhemos suas mais dignas metas e esperanças com seriedade a custo mantida, e talvez sequer as olhemos mais... Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente *o direito dele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou de santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce *a grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*... (*Ibid.*).

Têm de se forçar a tratar com seriedade as metas e esperanças correntes, e não é nada difícil que percam o interesse por eles – perda que talvez corresponda aos humores relatados no aforismo anterior, GC §381: encarando os “problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente. Que assim não possamos chegar

à profundidade, *descer* o suficiente, é uma superstição dos que temem a água, dos inimigos da água fria”, que falam “sem experiência”, e não sabem que “O frio intenso torna veloz!”. Pergunta-se ali: “uma coisa permanece de fato incompreendida e não conhecida por apenas em voar ser tocada, avistada, relampejada? É preciso absolutamente ficar sobre ela? Chocá-la como a um ovo?” (sublinhado meu). Instigante e perigoso, o ideal que lhes chama a atenção e que poucos conquistaram conhecer é como que paráfrase daquele “ideal contrário”, “do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo”, que grita “incessantemente ‘*da capo*’”, uma vez que também esse – por excesso em sua plenitude, também “sem que o quisesse realmente” – não tem afeto para os valores cultivados, e prender-se a eles lhe é distração ou, se muito longamente, derrocada. O que valora parecerá impetuoso demais se pesado com o que se valorou até aqui; parecerá mesmo “paródia”, outro despropósito, não obstante a obra o assepte como chance de atingir algo efetivamente, grandemente sério, em oposição ao que só infantilmente, pequenamente o é. Chance para que uma pergunta *de facto* cogente possa ser feita, dando fim a estagnação, à imobilidade do ponteiro.

Faz-se bem aqui manter em mente a separação que Nietzsche estabelece entre si e suas publicações, constantemente lembrada por Stegmaier: “Uma coisa sou eu, outra são os meus escritos”<sup>82</sup>, pois isto corta para dois lados: tal como ele torna público o que considera ter ultrapassado e mobiliza para seus propósitos, também bem pode o fazer com o que apenas vislumbra para além de si, não o “arrogando” para si, legando-o “a um mais jovem”, “mais futuro”, “mais forte”, tornando-lhe destinação possível, mesmo que de dificuldade por agora ainda magnânima – ao mesmo tempo em que anota como “*Ensino principal [Hauptlehre]: trazer à perfeição e bem-estar [Wohlgefühl] em todo nível – não pular!*”<sup>83</sup>, escreve para si: “Fertilizar o passado e criar o futuro – que seja este meu presente!”<sup>84</sup>. Quanto à aposição de meta com tamanho grau de dificuldade, seria quase contrassensual que assim não o fosse, dado que busca propor desafios efetivos. A crítica da metafísica não seria nem longe um desafio genuíno, posto sua erodida cogência. Embora a percepção desta erosão não tenha ainda se alastrado e aprofundado em escala civilizatória, ela não escapou à obra, e a esta altura já está inegável que um desafio, para ser considerado digno, tem de ser um desafio no foro individual.

A força do agressor tem na oposição, de que ele precisa, uma espécie de *medida*; toda a expansão se revela na busca de um adversário – ou problema

---

<sup>82</sup>EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §1

<sup>83</sup>FP 1883, 15 [10].

<sup>84</sup>FP 1883, 16 [88]).

– poderoso: de fato, um filósofo belicoso provoca também problemas para o duelo. A tarefa *não* consiste em dominar as resistências, mas em superar aquelas a que se deve aplicar toda a sua força, versatilidade e maestria nas armas – consiste em dominar adversários *iguais*... Igualdade perante o inimigo – eis o primeiro pressuposto para um duelo *leal*. Onde há desprezo, não se *pode* travar uma guerra; onde se decreta, onde algo se divisa *abaixo* de si, não deve travar-se uma guerra (EH, “Porque sou tão sábio”, §7. Tradução ligeiramente modificada).

Livrar o mundo destas crenças não seria desafio desses, por tanto não seria realmente, neste sentido, desafio. Seria algo oneroso, como oneroso é todo trabalho de manutenção, higienização – enfadonho até, não há dúvida –, mas não internamente desafiador, e pelo qual, por isso, custoso seria se interessar por longo tempo, sequer olhá-lo, sob pena de prender-se por demais à distração e derrocar. Não um com o qual “*a grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada”, uma que só talvez podem responder afirmativamente “aqueles que não apenas admitem, como amam, uma boa parte de acaso, absurdo”, “sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde”, aqueles “que *estão seguros de seu poder*”. Este seria um trabalho de manutenção da humanidade – a qual, como vimos, no que concerne à pergunta do retorno, deve ser deixada “fora do cálculo”. Há algum desafio individual desta monta na crítica da metafísica se para aqueles que a ela se prestem já façam pena os que “*creem ainda na verdade*”<sup>85</sup>? Mesmo que de algum modo inexplicado isso fosse assim desafiador para o autor da obra, isso ainda não implicaria que essa mesma não pudesse enunciar o que vê depois disso, como mais desafiador que isso<sup>86</sup>. O desafio pessoal do tipo que tem ouvidos para o niilismo é vencer a força de atração do desejo frustrado, acessar outra visada valorativa – o que parece coincidir com a afirmação do imanente, que pode ser testado pela pergunta do retorno.

## Modulação crepuscular

---

<sup>85</sup> GM III § 24.

<sup>86</sup> Do que encontraríamos precedente nas dinâmicas do plano dos signos, tal como entendido por Stegmaier: “Este poder pode ser bem inconspícuo e não tem de ser intencional. O melhor exemplo de Nietzsche – o qual talvez dado não-intencionalmente de sua parte – é Cristo, a quem ele chama de o ‘tipo Jesus’ ou o ‘tipo do redentor’ em *O Anticristo*. Ao considerá-lo, Nietzsche revela finalmente o que é o máximo no uso dos signos. Ele entende (ou mal-entende – isto pode ficar em aberto por ora) este tipo Jesus como um signo, cujo significado ele tenta ‘advinhar’ [*errhaten*] de algumas poucas pistas confiáveis que os evangelhos provêm – algo que se trata de, como ele diz, ‘coisas tão alienígenas [*fremden*] e delicadas’ que só se o pode com uma ‘neutralidade cheia de amor e cuidadosa’” (STEGMAIER, 2005, p. 20). Ademais, poder se valer da “mais multifária arte do estilo em geral” faz parte de “um estilo dionísio, e ele o explica em termos religiosos como ‘revelação’. Neste estado os signos vêm ‘involuntariamente’, falando por si mesmos, sem precisar de interpretação” (*Ibid.*, p. 20), o que desencoraja ainda a crer que se tratem de “iscas intelectuais”, que careçam de exercícios mentais para revelar seu verdadeiro significado lógico – visam nível de atuação mais profundo.

Tome-se esta nota de Stegmaier sobre as inseguranças de Nietzsche quanto ao ensino do retorno:

Nietzsche viu no anúncio da “doutrina do retorno” um ato de “legislação”, e ao mesmo tempo perguntou: “que sentido há em dar leis?” (FP 1883, 15[10], KSA 10, p. 481). Os apontamentos presentes neste e no próximo caderno, para os quais Siemens 2008b chama a atenção, mostram a complexidade com a qual Nietzsche pensava o “cultivo” e a “educação” [...]. Para Siemens este tipo de legislação permanece enigmático, em especial no que se refere a democracias, e o enigma seria o motivo de adiá-las para um futuro indeterminado (STEGMAIER, 2014, p. 124).

O mesmo fragmento no qual Nietzsche se pergunta por este sentido termina com duas já mencionadas anotações:

**Tipo do legislador.**

Seu desenvolvimento e seu sofrimento.

Qual o *sentido* em dar leis?

o tipo geral de <legislador> que é o *arauto* de **muitos** legisladores.

*Ensino principal*: trazer à perfeição e **bem-estar** a cada nível – não pular!

Primeiro a legislação. *Depois do prospecto do além-do-homem*, o horrível ensinamento do retorno: agora suportável! (FP 1883, 15 [10]).

Quaisquer ambivalências a respeito do sentido em legislar e complexidades enxergadas em “cultivo” e “educação” não o barraram de anunciar o pensamento do retorno, não “adiaram” seu anúncio. Como dito sobre outros pontos que concernem o caso do retorno, tampouco esse parece girar em torno de um “enigma” que requereria exame lógico ou cálculos mentais mais detidos para que dele se desempaque: o impasse é da ordem dos afetos; não quanto à natureza destas complexidades enquanto desafios cognitivos, mas simplesmente da constatação da incapacidade de se levar a pré-dica a cabo.

Examine-se o que Stegmaier diz logo após sua análise de BM §56, atribuindo a paradoxalização da metafísica e a superação da noção de conceitos como efeitos últimos desejados para o pensamento do retorno:

Mas quando, ao final de CI, Nietzsche se voltou para o fato de que *ele* foi o primeiro “que levou a sério aquele fenômeno maravilhoso que leva o nome de Dionísio”, viu *nele* e no culto em que os gregos o consagraram já incluso o pensamento do eterno retorno, “vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida além da morte e da mudança; a *verdadeira* vida como continuação geral pela procriação, pelos mistérios da sexualidade”, e *agora* ele também se identificava como o “professor” [*Lehrer*] do eterno retorno: “ – eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o professor do eterno retorno ...” (CI, Antigos 4-5) Mas aqui também ele tornou a autodeterminação conceitual questionável ao encerrar com as reticências. Quando ele repetiu a referência à sua nova descoberta do dionisíaco logo depois em EH, ele atribuiu o pensamento – hipoteticamente – a Heráclito: “A doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, de um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas – esta doutrina de Zaratustra poderia, em última análise, ter sido já também ensinada por Heráclito (EH NT 2-3). E no fim foi

apenas Zaratustra quem “pensou o ‘mais profundo pensamento’”, de que, se tudo retorna para sempre, o pequeno [ou último] homem também retornará eternamente, “não obstante, não encontra objeção alguma contra a existência, nem sequer contra o seu eterno retorno”, e nisso faz lembrar Dionísio (“Eis, porém, mais uma vez ainda a noção de Dionísio”, EH ZA 6). Para o próprio Nietzsche, como ele finalmente admite, “sempre mãe e irmã” permaneceram a “mais profunda objeção ao ‘eterno retorno’” (EH Sábio 3). Então ele não tinha direito de “ensiná-lo” (STEGMAIER, 2012, p. 21).

Além de “triumfante Sim à vida”, “procriação”, “mistérios da sexualidade”, o mesmo trecho (CI, “O que devo aos antigos”, §4-5) fala do “rico e transbordante instinto helênico”, de “*excesso* de força”, através de Lobeck, zomba da “venerável segurança de um verme que sempre viveu entre os livros”, que “penetrou neste mundo de estados misteriosos e se convenceu que era científico, sendo leviano e pueril *ad nauseam*”, e revela “A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida, no interior do qual a dor mesma age como estimulante”, sendo esta a “chave para o conceito do sentimento de *trágico*”. Dificilmente se pode fazer mais patente o plano a respeito do qual se fala – mas, não deixando dúvida, explicita: “com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores”. Com este ensejo, como instanciação do uso de registros e linguagens para comunicar algo que as supera e até mesmo vá contra seus preceitos basilares pregressos, tornando tal uso passível de rejeição por parte de seus proponentes, e sobre como isso não obsta que seja recurso de que se vale quando se o quer e se precisa e de maneira praticamente involuntária, talvez até em face de que “qualquer outra ideia permaneça indeterminada e, conseqüentemente, *inutilizável*”, ao menos para o indivíduo que delas se vale, no lusco-fusco onde se unem o dia que passou e o que vem, resgate-se aqui o prefácio retrospectivo escrito para NT:

Entende-se em que tarefa ousei tocar já com este livro?... Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra seu gosto! (NT, “Tentativa de autocrítica”, §6).<sup>87</sup>

Após dizer ter sido sua primeira transvaloração, com dois pontos, continua: “com isso estou de volta ao terreno onde medra meu querer, meu *saber*”, para só então desenlaçar este trecho, que constitui o fim do livro enquanto tratado: “– eu, o último

---

<sup>87</sup> Para mais sobre a produção deste prefácio, cf. BURNETT, 2008, pp. 51-75. Cf. também BURNETT, 2017 para uma avaliação acerca de algumas interpretações exclusionárias de NT, contra a quais a interpretação proposta aqui talvez seja algum escoro.

discípulo do filósofo Dionísio – eu, o professor do eterno retorno”. Como se sabe, o livro foi concebido como introdução ao seu pensamento, e Nietzsche decidiu que este desenlace nele deveria evocar o eterno retorno – não o niilismo, as vontades de poder, nem mesmo o além-do-homem, tampouco críticas à fixidez, à verdade, à metafísica, ao incondicionado. Isto não pode ser irrelevante. Decidiu ainda que seu professamento dele deveria estar aqui diretamente apresentado em ligação com a alcunha “último discípulo de Dionísio”, o que reflete ambas a força telúrica da “chave” do trágico que ele figura e as manobras semióticas que só a pupilo de tal “estilo” se dá fazer. Isto também não pode ser irrelevante.

Longe disso: é a disposição para com os humores de afirmação dionisíaca que sente em Heráclito que o faz cogitar que esse saberia ensinar o pensamento do retorno.

Antes de mim, não existia a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: faltava a *sabedoria trágica* – em vão procurei os seus indícios nos *grandes* gregos da filosofia, nos que existiram dois séculos antes de Sócrates. Permaneceu em mim uma dúvida quanto a *Heráclito*, em cuja proximidade em geral me sinto com um ânimo mais caloroso, mais bem disposto do que em qualquer outro ponto. A afirmação do desvanecimento e da *aniquilação*, o elemento decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o *devoir*, com a radical renúncia ao próprio conceito de “ser” – eis onde devo, em todas as circunstâncias, reconhecer a minha maior afinidade com o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, isto é, de um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas – esta doutrina de Zaratustra *podéria*, em última análise, ter sido já também ensinada por Heráclito. Pelo menos, a *Stoa*, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais, apresenta dela alguns vestígios (EH, “O nascimento da tragédia”, §3).

Ademais, que depois de ZA o pensamento figure com pouca frequência na obra publicada<sup>88</sup> pode ser creditado: à luta pessoal de seu autor com ele; a julgar que tivesse tocado seu “mais profundo pensamento” com seu mais profundo mergulho, na mais “fria água”, e mediante isso o tivesse compreendido muito bem, e que tenha logo subido à superfície e para longe dele não deveria nos fazer pensar lhe ser por isso menos profundo; às manobras complexas que se realiza com signos assim poderosos. Tudo isso pode ser, inclusive, motivo para as reticências finais junto a ele em CI, como também o pode ser o fato de que, como observado por Stegmaier, talvez não se achasse “no direito” de ensiná-lo. Ainda que se duvide aqui disso em sentido lato – dado que ele o comunicou –, um sentido estrito desta ideia seria que não se sentisse apto a ensiná-lo de modo tão produtivo

---

<sup>88</sup> “Nas obras que se seguem, que Nietzsche escreve em nome próprio, já não defende as doutrinas de Zaratustra [...]. Finalmente, a doutrina do eterno retorno do mesmo continua, de fato, a ocupar Nietzsche de uma forma intensa, como se percebe a partir do espólio; na obra publicada, porém, não volta a aparecer, com exceção, uma vez mais, para o *Ecce homo*” (STEGMAIER, 2013, pp. 71, 77) – além, claro, das aparições que Stegmaier vê por bem não mencionar aqui, mas para as quais ele mesmo fornece comentários, por exemplo a de CI, citada acima, ou a não nomeada em BM.

quanto gostaria – entre outras limitações, por não ser capaz de ensinar o caminho para o caro Sim, dado que não alcançara ele mesmo o feito. Isso não o impediu, no entanto, de entrever características que ponderou ter aquele que o alcançasse, muito menos de professar a pergunta que averigua tê-lo ou não logrado, ainda que lhe desagradasse sua própria reação a ela. Portanto, desimportante que tenha ou não se considerado como seu professor ideal, soube-se o único disponível. Frente a todas estas alternativas, que causariam surpresa caso não se interconectassem, considerar que as reticências são só, ou acima e antes de mais nada um indicativo de questionamento da “autodeterminação conceitual” não parece sustentável. Não nos esqueçamos de haver ainda a opção de ter julgado de que com a menção se adentra assunto sobre o qual há muito por ser dito e que se deve deixar ali por fazer, por não se encaixar no âmbito introdutório arquitetado – o que, para além do registro do tratado filosófico se faz logo em seguida (arrisque-se: contando com seu efeito semiótico concentrado, alopático) com o seguinte excerto de Zaratustra:

*“Por que tão duro? – falou certa vez ao diamante o carvão de cozinha; não somos parentes próximos?”*

*Porque tão moles? Ó, meus irmãos, assim vos pergunto: pois não sois meus – irmãos?*

*Porque tão moles, tão amolecidos e condescendentes? Por que há tanta negação, abnegação em vossos corações? Tao pouco destino em vosso olhar?*

*E se não quereis ser destinos e inexoráveis: como podereis um dia comigo – vencer?*

*E se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo – criar?*

*Pois todos os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera –*

*– Bem-aventurança escrever na vontade de milênios como se fossem bronze – mais duros que o bronze, mais nobres que o bronze. Apenas o mais nobre é perfeitamente duro.*

*– Esta nova tábua, ó irmãos, ponho sobre vós: tornai-vos duros! – – (CI, “O martelo fala”).*

Após identificar a possibilidade da dor como estimulante, explicar a afirmação dionisíaca e elipticamente mencionar sua posição de professor do retorno, fala da necessidade de dureza, pede àqueles que chama de irmãos, àqueles de alguma afinidade, que abandonem seu amolecimento, que não neguem nem abneguem tanto – não se segurem de abrir portas por cautela que esconda temor, do que estariam roubando da filosofia seu direito de instituir destinos. Dando pela falta destes destinos, dando pela falta deles nas visadas de seus irmãos, admoesta-os que sem que os procurem de modo inflexíveis, não “vencerão” – que a afirmação do retorno seja muito dura não é desculpa dada pela obra para que não se a persiga. Mais: sem isso não há criação. Não se comenta

qualquer exercício de si mesmo, novos limites do que se é a serem descobertos e superados, “filosofia da vida”, mas, antes, que deve soar como “bem-aventurança” a moldagem de “milênios”, terminando em elogio da dureza além-de-humana que leva à reação efusiva frente à pergunta demoníaca.

## UM ÚLTIMO SIGNO

Vi um jovem pastor se contorcendo, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca [...].

Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente – em vão! Não conseguiu puxar a serpente da garganta. Então dentro de mim se gritou: “Morde! Morde!

Corta a cabeça! Morde!” – assim se gritou, de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com *um* grito de dentro de mim [...].

*Quem* é o pastor em cuja a garganta a serpente entrou? Quem é o homem em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?

– Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com uma boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. –

Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais na terra um homem riu como ele ria! Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega. Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suporte ainda viver? E como suportaria agora morrer? – (ZA III, “Da visão e enigma”, §2, sublinhado meu)<sup>89</sup>.

Intuído através de vislumbres, impondo-se ao “maior dos pesos” numa só dentada, este *quem* muito faz lembrar outro, também assim emergido de inescrutáveis acontecimentos interiores, de poder que se faz ver quando misericordiosamente se derrama abaixo, e que igualmente se aproxima em sonhos da alma abandonada pelo herói: o “além-do-herói”<sup>90</sup>. Esse, o que é? Certamente não estamos falando de seu adversário, pois, que duelem, põe-los na mesma arena, não depois dela. Um anti-herói, então? Mas, ainda que esse assimile tais circunstâncias tão diferentemente de como o faz o herói que por isso acabe por produzir efeitos diametralmente opostos àqueles produzidos por ele, por isso mesmo, para que assim proceda, tem de se encontrar também ainda na mesma conjuntura que ele, na mesma velha história. Talvez seja algo mais aparentado, então, da “virtude de coluna: quanto mais ela sobe, fica tanto mais bela e delicada, mas interiormente mais dura e resistente”<sup>91</sup>. E o que isso significa para o clamor pelo *agon*? O que se conta da arena quando se conta dela de lá de além-dos-conceitos? O que de lá se conta de “momentos prodigiosos em que uma grande força se detém voluntariamente”, em “repentina contenção”? O que quer dizer *poder* ser inimigo e se comedir de sê-lo? E se Stegmaier estiver certo, e de fato o Cristo emerja no *Anticristo* como que contra a vontade desse, e para escapar-lhe das mãos?

---

<sup>89</sup> Agradeço a Gabriel Valladão por chamar minha atenção para como esta passagem se relaciona com a interpretação mais ampla do retorno da qual esta dissertação se pretende um primeiro passo.

<sup>90</sup> ZA II, “Dos sublimes”.

<sup>91</sup> *Ibid.*

Mas também neste ponto não se deve senão calar. Do pouco que se sabe de tais tipos além-, no esforço de ao menos entrever o que veem para sua afirmação do retorno, uma aposta parece razoável: se passaram a deixar signos serem só signos, não se intimidariam com nenhum de seus usos nem teriam por pária qualquer destes usos, sabendo-os todos em si disparadores, deflagradores, não mais nem menos que isso, a despeito do registro do qual advêm – acusados de promulgarem uma “filosofia da vida”, talvez replicassem não apenas “O senhor me conhece!”<sup>92</sup>, como “Σὺ λέγεις”<sup>93</sup>. Entrever o que veem significa um experimento de, enquanto humano, tentar ver o humano já como memória, mas também como promessa, e poder pensar a respeito de cada registro “com uma significativa redução de seu valor”, sem com isso torná-lo “pequeno e fraco” – não ser mesmerizado por ele, tampouco não saber levá-lo a sério. Ir buscar a máxima pergunta em todas as esferas e círculos; em semiologias e cosmologias cíclicas conformes, em cirandas e samsaras.

---

<sup>92</sup> CI, “O problema de Sócrates”, §3

<sup>93</sup> MATEUS, 27:11.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. *Interlinear Hebrew-Greek-English Bible, New Testament, Volume 4 of 4 Volume*. Lafayette: Authors for Christ, 2009.

BRUSOTTI, M. *O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 149-167, jul./dez. 2012.

BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da alma dos artistas e escritores: Coisa humana, demasiadamente humana*. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.2, p. 97-120, maio/agosto, 2017.

GIACOIA, O. J. *Introdução*. In *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de carrascos*. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 77-101, jul./dez. 2017.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Semelhanças de família*. Revista Limiar, volume 4, número 8, 2º semestre, 2017.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro : Via Verita, 2015.

HEIT, H. *Perspectivas Naturalizantes de Nietzsche em 'Além do bem e do Mal'*. Dissertatio – Volume Suplementar, Dezembro, 2015.

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTIN, E. & PICHLER, A. “*warum ich diesen mißrathenen Satz schuf*”. *Ways of reading Nietzsche in the light of KGW IX*. in: Journal of Nietzsche Studies, Bd. 44:1 (Winter 2013), 90-109., 2013.

MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Editora ANABLUME, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *A “Grande Política” – Fragmentos. Clássicos da filosofia: Cadernos de tradução nº3 IFCH/UNICAMP*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. Campinas:

Unicamp, 2002.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos (1875-1882) Volumen II*. Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza de Souza. Madri: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SOMMER, A. U. *O que Nietzsche leu e o que ele não leu*. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 9-43, janeiro/abril, 2019.

STEGMAIER, W. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche*. Cadernis Nietzsche 25, 2009.

\_\_\_\_\_. *As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade*. SOFIA, Versão eletrônica. Vitória – ES, Julho/Dezembro, 2014.

\_\_\_\_\_. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Walter de Gruyter. Berlim/Boston, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs*. The Journal of Nietzsche Studies 31 (1): 20-41. December, 2005.

Van TONGEREN, P. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, United Kingdom, 2018.

\_\_\_\_\_. *Reinterpreting modern culture: an introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. Purdue University Press, 2000.

VIESENTEINER, J.; GARCIA, A. *Apresentação*. In *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.

WINCHESTER, J. J. *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*. State University of New York Press, Albany, 1994.

ZITTEL, C. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.

\_\_\_\_\_. „Nachlass 1880-1885“, in *Nietzsche-Handbuch*, ed. Henning Ott mann. Stuttgart: Metzler, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sentenças, rupturas, contradições. Provocações e problemas de interpretação a partir das relações e das perspectivas narrativas no Assim falava Zarathustra de Nietzsche*, *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.2, p. 29-48, maio/agosto, 2018.