



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

SILMARA APARECIDA VILLAS BOAS

**A PERCEÇÃO DA TEMPORALIDADE COMO PRINCÍPIO
EXPLICATIVO DA VINGANÇA EM FRIEDRICH
NIETZSCHE**

Londrina
2019

SILMARA APARECIDA VILLAS BOAS

**A PERCEÇÃO DA TEMPORALIDADE COMO PRINCÍPIO
EXPLICATIVO DA VINGANÇA EM FRIEDRICH
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Boas, Silmara Aparecida Villas.

A percepção da temporalidade como princípio explicativo da vingança em Friedrich Nietzsche / Silmara Aparecida Villas Boas. - Londrina, 2019.
89 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, , 2019.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia Alemã - Tese. 2. Filosofia Contemporânea - Tese. 3. Vingança e Temporalidade - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. . III. Título.

SILMARA APARECIDA VILLAS BOAS

**A PERCEÇÃO DA TEMPORALIDADE COMO PRINCÍPIO
EXPLICATIVO DA VINGANÇA EM FRIEDRICH
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Rodrigo Cumpre Rabelo
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Stefano Busellato
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -
UNIOESTE

Londrina, 16 de Abril de 2019.

Dedico este trabalho à Iyá- Ori.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL) pela oportunidade de desenvolver esse trabalho, aos professores que contribuíram para a realização deste trabalho. Também à CAPES pelo financiamento desta etapa de estudos.

Agradeço, especialmente, ao meu orientador Prof. Dr. José Fernandes Weber, pelo apoio dedicação e confiança.

Ao meu filho que com sua presença e amor me motiva a persistir e sempre seguir em frente.

Aos meus pais, Rosinha e Aparecido que, em tudo que puderam, me apoiaram em cada momento deste processo, dedicando amor, atenção e cuidado.

Ao meu Babalorixá Babá Bìlòjò que com sua serenidade e amor me incentivou em todas as etapas deste mestrado.

Aos meus grandes amigos Cecilia e Galeno por me possibilitarem, através do cuidado e incentivo, concluir mais esta etapa formativa.

À minhas irmãs de Asé e de vida Débora, Gabriele e Mônica por todo o apoio e colaboração que dedicaram a mim nos momentos mais críticos.

À minha companheira de pesquisa e amiga Amanda com quem tive o prazer de compartilhar conhecimentos, angústias e trágicas alegrias.

A todos que participaram desse processo, acreditando e apoiando a cada instante.

Modúpé

Mar insondável, cujas ondas são os anos,
Oceano do tempo, cujas águas de aflição
Receberam o sal do pranto dos humanos!
Tu, mar sem praias, qual na cheia e na
vazão Abraças os limites da mortalidade,
E uivando por mais vítimas, em tua
saciedade, Vomitas teus despojos em sua
costa inóspita; Traíçoeiro em calma, horror
na tempestade, Velejar em ti quem há de,
Insondável mar!

P. B. Shelley

BOAS, SILMARA Aparecida Villas. **A percepção da temporalidade como princípio explicativo da vingança em Friedrich Nietzsche**. 2019. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

RESUMO

Tomando a filosofia de Friedrich Nietzsche como campo investigativo, esta dissertação objetiva discutir os pontos de contato entre os conceitos de temporalidade, espírito de vingança e homem. Essa tríade conceitual, ao longo da pesquisa, será perpassada pelo aspecto crítico que o autor dirige à tradição ocidental. Percorrer os caminhos e os parâmetros dessa relação torna latente uma questão que a ela permanece indissociável, a saber, a compreensão do tipo humano que o processo civilizatório ocidental erigiu e consolidou historicamente. Com base nessa questão, pretende-se desenvolver um paralelo entre o espírito de vingança e a constituição enferma do humano, enfatizando que ambos possuem o seu “vir-a-ser” numa raiz comum: o problema da temporalidade. A temporalidade entendida como problemática será tematizada como consequência da criação da memória da vontade e da inibição do esquecimento, oriunda do processo de estabilização do homem. Isso porque, ao infundir-se no recém tornado homem a possibilidade de reter lembranças e projetar-se como futuro, têm-se na mesma medida a percepção da passagem e da finitude como caráter do mundo. Na realização desse intento, buscar-se-á respaldo, principalmente, em *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral*.

Palavras-chave: Espírito de vingança. Homem. Temporalidade.

BOAS, SILMARA Aparecida Villas. **The perception of temporality as an explanatory principle of the revenge in Friedrich Nietzsche.** 2019. 89 p. Dissertation (Mesters in Philosophy) – Londrina State University, 2019.

ABSTRACT

Taking Friedrich Nietzsche's philosophy as an investigative field, this dissertation aims to discuss the points of contact between the concepts of temporality, spirit of revenge and man. This conceptual triad, throughout the research, will be crossed by the critical aspect that the author addresses to the western tradition. Going through the paths and parameters of this relationship makes latent an issue that remains inseparable from it, namely, the understanding of the human type that the western civilizational process has erected and consolidated historically. Based on this question, we intend to develop a parallel between the spirit of revenge and the sick constitution of the human, emphasizing that both have their "becoming" in a common root: the problem of temporality. The temporality understood as problematic will be thematized as a consequence of the creation of the memory of the will and the inhibition of forgetting, coming from the process of stabilization of man. This is because, as the possibility of retaining memories and projecting oneself as future is infused into the newly-made man, the perception of passage and finitude as the character of the world are likewise measured. In the realization of this intention, support will be sought, mainly, in *Thus Spoke Zarathustra* and *On the Genealogy of morality*.

Palavras-chave: Spirit of revenge. Man. Temporality.

LISTA DE ABREVIATURAS

AC	O Anticristo
BM	Além do Bem e do Mal
CI	Crepúsculo dos Ídolos
Co. Ext.	Considerações Extemporâneas
EH	Ecce Homo
FH	Fado e História
FP	Fragments Póstumos
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
LN	Léxico de Nietzsche
NT	O nascimento da tragédia
ZA	Assim Falou Zaratustra

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	TEMPO E ETERNIDADE: O ESPÍRITO DE VINGANÇA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	12
1.1	A TRADIÇÃO FILOSÓFICA E O TEMPO.....	12
1.2	A CRÍTICA NIETZSCHIANA À TRADIÇÃO: O PROBLEMA DA INVERSÃO.....	27
2	A LOUCURA DA VONTADE: UMA CARACTERIZAÇÃO DA VINGANÇA EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA	42
2.1	RESSENTIMENTO E VINGANÇA	42
2.2	APRESTOS PARA <i>DA REDENÇÃO</i>	47
2.3	<i>DA REDENÇÃO</i> : UMA INTERPRETAÇÃO	56
2.4	A ENFERMIDADE DA VONTADE DE PODER EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA.....	61
3	A MALDIÇÃO DO HUMANO: VINGANÇA COMO CENTRO DE GRAVIDADE	69
3.1	HOMEM E TEMPO.....	69
3.2	ESPÍRITO DE VINGANÇA COMO FORÇA CONSERVADORA.....	78
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
	REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

A partir da filosofia de Nietzsche esta dissertação tem como escopo refletir sobre a possibilidade e proficuidade de se estabelecer um paralelo entre os conceitos de temporalidade, vingança e homem. A relevância de se estabelecer um trânsito entre os conceitos parte do pressuposto de que eles constituem um centro nevrálgico dos experimentos críticos do filósofo, atravessando, portanto, grande parte de sua obra.

Há de se ressaltar que a escolha desses problemas, bem como, o enfoque dado às obras foge, via de regra, as tradicionais abordagens da filosofia nietzschiana. Assim, a pesquisa ao ter como métrica compreender a vinculação entre a percepção do sentido do tempo e o poder significativo da vingança, não pôde se furtar ao meticuloso empreendimento de montar um “quebra-cabeça”, ou ainda, de transformar em um o que é pedaço – para se valer das palavras de Zarathustra em, *Da redenção*. Isso por dois motivos basilares: 1) Não há muitas pesquisas relacionadas diretamente a essa temática, pois os autores que com ela se depararam, na maioria das vezes, tomaram a vingança por conceito acessório aos grandes temas da filosofia de Nietzsche ou a reduziram ao conceito de ressentimento; do mesmo modo problematizam a questão da temporalidade apenas ligada ao arco argumentativo do eterno retorno; 2) Por fim, porque o filósofo não dedicou obras inteiras a esse respeito, como é, por exemplo, o caso da moral, mas disseminou, ao longo de sua produção, experimentos que ora revelam, ora encobrem, o significado dos conceitos. Tendo em vista esse cenário foi necessário, portanto, seguir um tortuoso caminho que se encontrou, muitas vezes, distante do abrigo de leituras já consagradas, fato que dificultou o desenvolvimento das hipóteses almejadas, mas que na mesma medida, proporcionou um trato e enfrentamento com o texto nietzschiano que, dado o desafio, tornou-se mais profícua sua realização.

Esboçadas as linhas gerais que compõem o problema de pesquisa, bem como as ressalvas necessárias, essa introdução apresentará a estrutura dos três capítulos constituintes desta dissertação:

O primeiro capítulo busca refletir sobre como a tradição filosófica, que antecede Nietzsche, cunhou as diversas concepções de tempo e como se operou uma inversão interpretativa entre o temporal e a eternidade. Apresenta, assim, elementos para compreender não somente a posição de Nietzsche em relação à tradição, mas como se configurou o conceito de tempo ao longo da história da filosofia. O segundo movimento do

capítulo, discute a crítica nietzschiana endereçada a esta inversão interpretativa a qual é perpassada pela

fisiologia e genealogia, que tende a denunciar as bases da cultura ocidental, pois, para o autor, esta se encontra alicerçada em uma vida que declina.

O segundo capítulo visa apresentar uma hermenêutica de vingança a partir da exegese de *Assim Falou Zaratustra*. Deste modo, o capítulo é composto por quatro momentos constitutivos. O primeiro discute a vingança segundo sua relação e diferença com o conceito de ressentimento. O segundo movimento concentra-se em apresentar as bases preparatórias, que pretendem trazer à tona um fundo orientador para a leitura de *Da redenção*, esta se dá por meio da exegese de capítulos específicos: *Da virtude dadivosa*, *Nas ilhas bem-aventuradas*, *Dos Sacerdotes* e *Das tarântulas*. Os textos selecionados possuem tanto a função de localizar *Da redenção* no interior de ZA, quanto de proporcionar uma linha argumentativa que, a partir do movimento que conduz da periferia para o centro, possibilita selecionar e evidenciar a evolução de problemas que culminarão em *Da redenção*. O terceiro movimento oferece uma interpretação de *Da redenção*, pois por meio dos esclarecimentos dos temas ali trabalhados, possibilita-se compreender, em sua profundidade e extensão, as questões implicadas no conceito de vingança e sua relação com os problemas atinentes à recusa da temporalidade. O quarto movimento consiste na tentativa de compreender em que medida o espírito de vingança pode ser entendido enquanto expressão da vontade de poder.

Por fim, o último capítulo procura entender como se estabelece a relação entre tempo, homem e vingança. Tendo por base a problemática levantada em *Da redenção* a qual caracteriza o espírito de vingança enquanto expressão de uma vontade de poder decadente que simultaneamente, denuncia a própria constituição da tipologia humana, tomando-a por enferma e aleijada.

1. TEMPO E ETERNIDADE: O ESPÍRITO DE VINGANÇA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Colocar o conceito de espírito de vingança enquanto problemática importante e de certa autonomia na filosofia nietzschiana, desde sua gênese até os limites de sua lógica, requer buscar a raiz, ou ainda, o fio condutor que elucida tanto os meandros constitutivos da vingança, quanto sua ligação com o homem e, conseqüentemente, com a visão de mundo que erigiu o Ocidente. O capítulo de *Assim Falou Zaratustra*¹ intitulado *Da redenção* elucida que o tempo constitui esse fio condutor que, no limite, pode ser compreendido como a causa geradora da própria vingança (ZA II, *Da redenção*, p. 134).

Assim para que se possa compreender o que significa a vingança, requer compreender, ainda que de modo breve, como a tradição filosófica, que antecede Nietzsche, cunhou as diversas concepções de tempo. Voltar-se para a tradição, consiste no esforço de melhor compreender a crítica que Nietzsche digere às concepções desenvolvidas por seus antecessores e por meio delas cunhou sua própria interpretação do tempo.

Nesse sentido, o presente capítulo visa buscar elementos para compreender não somente a posição de Nietzsche em relação a essa tradição, mas como se configurou o conceito de tempo ao longo da história. Empreitada esta que exige buscar como fio condutor a relação entre tempo e eternidade. Seguindo este fio, se conduzirá aos gregos antigos, e deles a Kant, reunindo elementos tanto para compreender o conceito de tempo em seus diferentes registros e desdobramentos, quanto para lançar luz nas formulações nietzschianas acerca do “foi”, enquanto problema central da vingança.

1.1 A TRADIÇÃO FILOSÓFICA E O TEMPO

Ao se deparar com a leitura do *Timeu* se pode arriscar indicar Platão como aquele que primeiro deu ensejos para a concepção de uma eternidade atemporal. Mas, como problematiza Luís Eduardo Xavier Rubira² (2008), pode-se questionar em que medida os neoplatônicos já

¹Doravante será utilizada a abreviação ZA. As citações com referências entre parênteses, em que não consta o nome do autor, são de Nietzsche. Optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição utilizada de uma obra, mas à sua abreviatura conforme legenda. Após a sigla consta o título ou o número do capítulo em algarismos romanos (quando existem), seguindo do número do aforismo ou seção

em algarismo arábico e da página que se encontra.

² Seguir-se-á, sobretudo, a abordagem proposta por Luís Eduardo Xavier Rubira referente a tematização do tempo e da eternidade na tradição. Em seu trabalho *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2008) o autor apresenta, no capítulo intitulado *Tempo e Eternidade*, uma abordagem minuciosa

não operaram uma transposição de sentido naquilo que os gregos antigos e, talvez Platão, concebiam pelo termo *Aiôn* (αἰών). Na antiguidade, o *Aiôn* não se confundia com a eternidade, ou dito de outro modo, com a atemporalidade. Em consonância com a problematização de Rubira segue a tentativa compreender quais as implicações do modo como a tradição interpretou os conceitos de tempo e a eternidade.

Para iniciar esta investigação cabe resgatar duas importantes afirmativas, sendo que entre elas existe uma diferença antagônica, a saber: “*Aiôn* é filho de *Khronos*” (EURÍPIDES, 2000, p. 229) e “*Aiôn* é o pai de *Khronos*” (PROCLUS, 2004, p.52). A primeira de Eurípides, retém o sentido através do qual os gregos antigos compreendiam o *Aiôn*. Já a última afirmação será formulada no século V da era cristã pelo neoplatônico Proclus.

Que diferença existe, fundamentalmente, entre estas duas formulações, entre aquela que ainda bebe na fonte da antiguidade grega, e a outra cujo legado está intrinsecamente vinculado à interpretação da obra platônica? Considerando que a formulação encontrada na obra de Eurípides indica que o *Aiôn* está subordinado a *Khronos*, importa iniciar com a questão: o que era compreendido como *Khronos*?

Ao ter contato com as mais antigas lendas da Hélade, Hesíodo evidenciou que *Kronos* (Κρόνος) ocupava um lugar distinto na teogonia. Divindade suprema, ele antecedeu todos os deuses do Olimpo, visto que seu surgimento está ligado ao instante de formação dos Cosmos

– o qual tem seu início a partir de potências primordiais, pois em Hesíodo não existe a concepção de um criador do mundo e, por conseguinte, a ideia de criação (cf. RUBIRA, 2008,

p. 37). Em sua cosmogonia, três são as potências primordiais: Caos, Gaia e Eros. Conta-se que Gaia (“a terra”), surgindo após a abertura primordial, engendrará a partir de si mesma a Urano (“o céu”), Ureia (“as montanhas”), e a Ponto (“o mar”). O processo gestacional de Gaia poderia ter tido prosseguimento, mas a força atrativa e geradora de Eros fez com que Urano se estendesse sobre Gaia fecundando-a, desta fecundação nascem três gerações que vão se depositar no seio maternal de Gaia: os Titãs, os Ciclopes e os Hecatonquiros (HESÍODO, 1995, p.52).

Segundo a cosmogonia de Hesíodo, Gaia não suporta o processo gestacional contínuo e então arma seu filho *Kronos*, incitando-o a castrar o pai para conter o regime de fecundação. *Kronos*, então, executa o ato de castração de seu progenitor, e é neste

momento que ocorre a separação entre Urano (o céu) e Gaia (a terra). O momento de castração o de Urano põe fim à

sobre a inversão do significado operada no termo grego *Aiôn*, provocando, assim, mudanças na interpretação do conceito tempo (*Khronos*).

cosmogonia e dá início à teogonia, ao período em que começa a espacialização e temporização do mundo. Ao iniciar o período teogônico, Gaia previne *Kronos* que ele também será, um dia, destronado por um de seus filhos. *Kronos*, todavia, buscando evitar o mesmo destino de Urano, busca encontrar uma forma para impedir que a profecia se cumpra. De sua relação com Rea, que também pertence à estirpe dos Titãs, ele terá seis filhos: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón e Zeus; filhos que ele irá devorar, na medida em que nascem³.

Ora, sabe-se que Zeus, com o auxílio de Gaia, é quem irá destronar *Kronos*, mas o importante nessa acepção é reter a ideia de que o deus *Kronos* é aquele que devora seus filhos, pois, ainda neste momento, ele não representa o tempo no imaginário dos Helenos⁴. Na cosmogonia o nascimento do mundo a partir de Caos, Gaia e Eros é anterior à formação das dimensões espaciais e temporais: é somente através do gesto de *Kronos* que tempo e espaço são formados na medida em que Gaia e Urano se separam. Mas se na teogonia de Hesíodo *Kronos* será destituído por Zeus e não ocupará um lugar significativo entre os deuses, na cosmogonia órfica ele surgirá de outro modo.

Para os neoplatônicos, na fonte principal do orfismo, *Os Discursos sagrados em vinte e quatro rapsódias*, existe uma transposição no pensamento grego de *Kronos* (Κρόνος), o deus, para *Khronos* (χρόνος), o tempo. Diferentemente da cosmogonia de Hesíodo, *Khronos* já não é mais filho de potências primordiais, mas a potência primordial. *Khronos*, portanto, teria sido entendido pelos órficos no século VI a.C. como potência primordial que engendra o mundo. Uma concepção sobre o tempo que, todavia, não surgiu por acaso, afinal, Hesíodo forneceu duas imagens que, entre os gregos, e, sobretudo, para os órficos, tornaram-se ideias abstratas: a primeira vem do fato de *Kronos* ter jogado ao mar o “órgão” fecundante de Urano após a castração e deste ato nascer Afrodite, princípio da fecundidade; a segunda do fato de devorar seus filhos. *Kronos*, então, passa a ser compreendido abstratamente como o genitor e o devorador primordial, consolidando-se como *Khronos*.

Mas, se por um lado, é certo que o mito órfico de *Khronos* como criador do mundo não vai se consolidar, prevalecendo o mito advindo da teogonia de Hesíodo, por outro, vai se afirmar entre os gregos e na tradição filosófica, a ideia abstrata de que *Khronos* significa o tempo. Por esse motivo, para Píndaro, *Khronos* é compreendido como “o pai de todas as

³ Até aqui confira HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Tourrano, São Paulo:

Iluminares, 1995, p. 52-154.

⁴ Jacqueline de Romilly é taxativa: “O tempo não existia na tradição grega”, e reconhece: “Os poetas órficos foram, talvez, os primeiros a lhe dar o seu lugar.” (ROMILLY, J. de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971, p. 41) apud, RUBIRA. Xavier E. L. 2008, p. 38.

coisas” (2010, p. 17-19), concepção que, provavelmente, também era partilhada por Anaximandro (2013, p. 197), pois para ele, “segundo a ordem do tempo” é que ocorre a reparação e justiça.

Quando Eurípedes, portanto, escreve que o “*Aiôn* é filho de *Khronos*”, a afirmação não somente indica que *Khronos* é pensado em seu caráter abstrato, mas que existe uma subordinação do *Aiôn* ao tempo. Porém, se existe tal subordinação, então o *Aiôn* possui uma estrutura que advém do tempo.

O *Aiôn* comporta, assim, uma relação estreita entre tempo e vida e, por significar “duração de vida” ou “tempo de vida”, que possui uma estrutura que advém do tempo e se subordina a ele, isso porque, na medida em que no pensamento grego o tempo é aquele que engendra e devora seus filhos, todas as coisas existentes estão submetidas a ele. A formulação de Eurípedes ganha, deste modo, em clareza: ela significa a compreensão dos antigos de que “a duração de vida” de um ser vivente depende e está subordinada ao tempo.

Mas, se entre os antigos gregos o *Aiôn* possuía o sentido de duração ou tempo de vida, o que ocorreu, a partir de Platão e Aristóteles, para que esse sentido fosse esquecido e viesse a imperar a compreensão do *Aiôn* como eternidade?

Rubira (2008, p. 39) responde essas questões indicando que o problema começa a despontar quando os gregos passam a pensar a duração de vida não somente em relação aos homens, mas em relação aos deuses, pois se o *Aiôn* está submetido ao tempo, essa mesma relação não vale quando a questão é pensar o *Aiôn* divino. No entanto, ressalta-se que ainda que a “duração de vida” divina seja ilimitada, o conceito de eternidade é estranho aos gregos, assim se têm que os deuses vivem no tempo, embora, não sofram sua ação. É assim que, em Ésquilo, o reino de Zeus tem uma “duração de vida sem fim” - o que não quer dizer eternidade atemporal, pois a duração de vida ainda é pensada em relação ao tempo (cf. ESQUILO, 2003, p. 45).

É a concepção do demiurgo que abrirá o caminho para uma nova posição em relação ao tempo. Assim, no *Timeu*, a função do demiurgo é a de contribuir na ordenação do vir-a-ser e, embora surja como um deus, ele não pode ser confundido com a concepção cristã de um criador. Para Platão, o Ser é o inteligível, o princípio que resta sempre o mesmo, que é inengendrado e indestrutível (cf. PLATÃO, 2011, p. 137) e é a partir do Ser, como modelo, que o demiurgo dá forma ao vir-a-ser, buscando fazer dele uma cópia que tem como base o modelo inteligível. O demiurgo é aquele, portanto, que faz o mundo vir-

a-ser, que manipula os quatro elementos - fogo, terra, água e céu - para criar o mundo (cf. Ibidem, 2011, p. 97-100).

É por essa razão que, no *Timeu*, ele surge como o princípio organizador do universo, como aquele que antecede Urano, Gaia, Kronos e todos os outros deuses, sendo deles a causa: “Deuses, filhos de deuses dos quais eu sou o demiurgo (*démiourgós*) e das obras das quais eu sou o pai” (PLATÃO, 2011, p.116).

Platão, assim, não somente subverte as cosmogonias anteriores, mas também possibilita um novo modo de compreender a relação entre o *Aiôn* e *Khronos*, quando atribui ao demiurgo:

[...] a ideia de formar uma imagem móvel do *Aiôn* (*αἰώνος*); e, enquanto ele organiza o céu, ele forma, a partir do *Aiôn* (*αἰώνος*) imutavelmente fixo em sua unidade, uma imagem de uma duração sem fim que progride segundo o desenvolvimento ritmado pelo número; isto que precisamente nós chamamos o tempo (*χρόνος* [*Khronos*]) (PLATÃO, 2011, 109).

A formulação de Platão inicia a concepção de uma eternidade atemporal. O *Aiôn*, portanto, em Platão, é subvertido: ele pode ser compreendido como uma duração sem fim, mas uma duração que não está no tempo, que não é coextensiva a ele e, portanto, como uma duração que dura sempre, que sempre “é”, que é atemporal.

Aristóteles, em *Do céu*, mantém este modo de interpretação sobre o *Aiôn*. Refletindo sobre o céu, isto é, “a substância do último orbe do universo [...] a extremidade, o alto, o endereço onde residem todas as divindades” ele observa que, como todas as coisas que habitam no céu não ocupam um lugar, elas não sofrem a ação do tempo, ou ainda: “nenhum tempo as faz envelhecer” (ARISTÓTELES, 2014, p. 279). É por essa razão que os deuses gozariam de uma “duração de vida” sem fim, enquanto todas as coisas que estão submetidas ao tempo sofrem sua ação e, portanto, possuem uma “duração de vida” limitada. Se em Platão se inicia um encaminhamento para pensar o *Aiôn* como atemporal, o estagirita, atestando uma certa herança de determinadas concepções de seu antigo mestre, escreve:

De fato, foi por uma espécie de inspiração divina que os Antigos pronunciaram a palavra duração (*Aiôn*): o termo que envolve o tempo de cada vida, e fora do qual não existe vida natural, nós nomeamos como a duração de cada um; pela mesma razão, o termo que abrange a totalidade do tempo e toda a infinidade, que abrange o céu inteiro, é a duração (*Aiôn*). [...] É de lá que depende para os outros seres sua existência e sua vida (ARISTÓTELES, 2009, p. 37).

Da “duração de vida” de cada um à “duração de vida” na totalidade do tempo, Aristóteles já representa o novo modo de interpretação que o *Aiôn* irá tomar no pensamento ocidental. Ele retoma a concepção dos antigos, na qual a “duração de vida”

está no tempo e insere a nova forma de compreensão que vê a “duração de vida” como algo que abrange a

totalidade do tempo e, portanto, não se confunde com ele. Essas posições são aprofundadas na *Física*, quando ele observa a existência de um tempo maior que envolve cada ente individual, para diferenciá-lo da duração de vida própria dos seres que não estão submetidos ao tempo. Neste sentido, seu argumento se refere que tudo aquilo que está no tempo é envolvido por ele, tal como tudo o que está dentro de algo é encerrado por este algo, sendo que o tempo consome, faz envelhecer as coisas que a ele estão submetidas (cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 26-30).

Diferenciando de forma radical a duração da vida individual daquela que envolve o todo, Aristóteles consolidará sua posição, indo ultrapassando o que os antigos pensavam sobre o *Aiôn*. Assim, nesse livro em que trata da existência de um Primeiro Motor Supra-sensível e, portanto, da “substância imóvel” que é objeto de uma ciência diferente, Aristóteles escreve: “Nós dizemos que deus é o vivente eterno perfeito; e a vida uma duração contínua e eterna, pertencente a deus” (ARISTÓTELES, 2009, p. 175).

Das reflexões de Platão e Aristóteles se pode pensar tanto a “vida eterna” quanto a eternidade atemporal e, a partir deles, inaugura-se um período de coincidência entre a metafísica e a religião revelada (cf. RUBIRA, 2008, p. 48). A noção de “vida eterna” faz parte, assim, de um longo e tortuoso processo de inversão sobre a compreensão da relação entre a eternidade e o tempo. Um processo de inversão, pois, como visto, entre os antigos gregos o “tempo de vida”, a duração da vida individual estava submetida ao tempo e esse, do ponto de vista do cosmos, era considerado como um transcurso contínuo de duração ilimitada. Mas, da “duração de vida” individual, a reflexão filosófica alçou vôo para pensar a “duração de vida” do todo e dele excluiu o tempo. Assim, se entre os antigos, os deuses tinham uma “duração de vida” ilimitada no tempo, com os filósofos gregos a substância divina, o Inteligível ou o Motor Imóvel, passou a ficar fora do tempo. Em outras palavras, ao conferir primazia ao Ser em detrimento do vir-a-ser, a reflexão filosófica acabou por fornecer uma chave de compreensão para a interligação *Khronos*-tempo e *Aiôn*-eternidade.

Agostinho, talvez, seja o testemunho mais imediato deste tipo de interpretação, convertendo-se a uma vida cristã radical, buscou retornar para sua “pátria bem governada”. É após ler, como ele mesmo diz, os “livros platônicos, traduzidos do grego para o latim” (AGOSTINHO, 1996, p. 34), ou seja, obras de neoplatônicos como Plotino e Porfírio, a quem cita em seus escritos, que ele encontra a verdadeira força para penetrar na intimidade de seu ser e, ali, descobrir “no íntimo tabernáculo de meu pensamento [...] a Verdade” (Ibidem, p. 34).

A questão do tempo no livro XI das *Confissões* é central para Agostinho. Ao invés, todavia, de começar diretamente por esta questão, sua posição, já na abertura desse livro, vai em outra direção e revela uma pré-compreensão sobre a atemporalidade, quando diz: “Senhor [...] toda a eternidade (*aeternitas*) é vossa” (Ibidem, p. 99). Sua formulação inicial sobre a eternidade de Deus não parte somente da Verdade que estaria no fundo de seu pensamento, mas ela é devedora de suas leituras neoplatônicas. De todo modo, nas *Confissões*, ele reconhece que, enquanto o tempo possui “eterna mobilidade”, a eternidade de Deus é “sempre imóvel” e ao abordar esta realidade sempre imóvel, escreve:

[...] E Tu, não é no tempo que Tu precedes o tempo, de outro modo Tu não precederias todo o tempo, mas Tu precedes todo o passado da altura de tua eternidade sempre presente, e Tu dominas todo o futuro pois ele está por vir, e quando ele vier, ele será passado. Mas Tu, Tu permaneces exatamente o mesmo, e teus anos não passarão (Ibidem, p. 110).

É como *aeternitas* que Agostinho compreende a substância divina, o que, ao mesmo tempo, evidencia um modo de compreensão que vai se estabelecer a partir dele e, conseqüentemente, um total esquecimento daquilo que os antigos compreendiam por *Aiôn*. Nesse sentido, foi a ideia de que o Demiurgo é aquele que cria uma “imagem móvel do *Aiôn*”, que lhe possibilitou pensar a Deus como o Ser no qual não existe o tempo e, portanto, compreendê-lo como aquele ao qual pertence a *aeternitas* (cf. RUBIRA, 2008, p 52).

Agostinho, pensando no Deus bíblico que diz “Eu sou aquele que é” (Êxodo, 3-14), concebe-o como existindo desde todo o sempre e como aquele que cria o mundo num determinado instante a partir do nada – ideia que, como se viu anteriormente, era estranha à Platão e ao neoplatonismo antigo –. Assim, criando o mundo e engendrando, simultaneamente, o tempo, Deus cria o mundo e o tempo e não no tempo, é por essa razão sua eternidade não pode ser confundida com a temporalidade – o que leva o autor das *Confissões* a chegar necessariamente a esta conclusão: “vós fostes antes de todo o tempo, Criador eterno de todo o tempo” (AGOSTINHO, 1996, p. 128).

A concepção de Agostinho de que na “eternidade não há sucessão, tudo é presença” (Ibidem, p. 129), implica na compreensão de tempo como sucessivo. Para Deus o tempo é sempre presente, presente contínuo, pois ele tem conhecimento daquilo que, para os seres por ele criados, vai se dividir numa tríplice estrutura de percepção da temporalidade.

Em primeiro lugar é preciso pensar que do mesmo modo que a criação do mundo depende inteiramente de Deus e que ele não depende em nada da criação, também a

passagem do tempo depende da eternidade que a sustenta por sua absoluta presença e estabilidade, ou

seja, o tempo tem como estrutura um eterno hoje. Em segundo, é necessário fazer a distinção do tempo que se apresentar em uma forma tríplice para as criaturas que a ele estão submetidas, pois, afinal, se o presente “fosse sempre presente, sem se perder no passado, ele não seria mais o tempo; ele seria eternidade” (Ibidem, p. 112).

Agostinho, então, coloca a percepção do tempo como assentada sob uma tríplice estrutura pertencente à alma: a memória (*memória*), a atenção presente (*attentio*), e a espera (*expectatio*). É por meio dessas três faculdades que o presente vai ser percebido de forma tripartida: quando nossa atenção, no momento atual, volta-se para as coisas impressas na memória, o que percebemos é o presente do passado (*praesens de praeterito*); quando ela está colocada no hoje, então aquilo que apreendemos é o presente do presente (*praesens de praesentibus*) e quando, no instante presente, voltamo-nos para aquilo que ainda não ocorreu e pode advir, então o que está em andamento em nossa alma é o presente do futuro (*praesens de futuris*) (cf. Ibidem p. 117). Assim, à diferença de Deus que conhece todo o tempo e para o qual o tempo é sempre presente, o homem, sujeito ao tempo, o divide em três momentos: a lembrança do passado, a observação do presente, a espera do futuro.

Agostinho, deste modo, na mesma medida em que admite desconhecer o mistério da sucessão temporal: “Ó Senhor, ó meu pai, vós sois eternos. Mas eu dispersei-me no tempo, cuja ordem ignoro” (Ibidem, p. 128), pensa o tempo somente em relação à percepção interior que temos dele: “é em ti, meu espírito, que eu meço o tempo” (ibidem, p. 127).

Numa contraposição a Aristóteles, que pensava o tempo como ligado ao movimento e, portanto, ao espaço, para Agostinho o tempo será pura passagem, mas ele não está no espaço: “nós não podemos dizer em toda a verdade que o tempo é, pois ele tende a não ser” (Ibidem, p. 112). O tempo, desse modo, não tem um ser real e só pode ser medido quando percebemos o momento em que ele escoar e, por essa razão, não haveria nem tempos futuros, nem pretéritos, pois é impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro.

Assim, na medida em que da permanência imutável da eternidade existe o tempo e que o tempo existe no espírito, sendo que Deus é o “criador dos espíritos” (Ibidem, p. 129), então é em nosso íntimo que está inscrita a eternidade de Deus e é ali que ela deve ser procurada para que possamos voltar ao Todo. É esta posição de Agostinho sobre a

relação entre atemporalidade e temporalidade que vai conduzir a uma reafirmação da condenação do tempo e do vir-a-ser.

A relação entre eternidade e tempo, nessa perspectiva, somada à sua compreensão de que por meio de Cristo - o filho criado por Deus e a Ele co-eterno (Ibidem, p. 127) – seria

dados acesso direto à palavra de Deus, justifica o fato de o autor das *Confissões* ter se convertido ao cristianismo, isto é, ter feito o caminho em direção à eternidade e, por conseguinte, buscado evitar o mundo temporal. Cristo, neste sentido, foi aquele que se fez temporal para que o homem pudesse vir-a-ser eterno e, portanto, é pela palavra de Cristo que viria a possibilidade de se encontrar o caminho na direção da vida eterna.

A eternidade, não sendo constituída pelo tempo, sendo ausência de sucessão, requer, por parte da alma que quer ir em sua direção, um desapego e renúncia de todas as coisas que estão no tempo. Fazer a experiência da eternidade consiste em negar a temporalidade, tal como foi o exemplo de Agostinho:

Eis que minha vida era uma “distenção”, e que tua mão me recolheu em meu Senhor, Filho do homem, Mediador entre tu, que és Um e nós que somos muitos e vivemos no múltiplo [...] Assim, esquecendo o passado, voltado não na direção das coisas futuras e transitórias, mas na direção daquelas que são antes [...], eu persigo, em meu esforço não de distenção, mas de intenção, meu caminho na direção [...] do alto para, aí [...] contemplar tuas delícias, que não vêm e que não passam. Mas agora meus anos se passam no sofrimento, e tu, tu és minha consolação, Senhor; tu és meu Pai eterno; eu, ao contrário, eu sou disperso no tempo [...] e as variações tumultuosas fazem em pedaços meus pensamentos [...] até o dia em que eu desaparecerei em ti, purificado, liquefeito pelo fogo do teu amor (Ibidem, p. 127).

O filósofo busca, portanto, desaparecer em Deus, voltar à eternidade. Deseja esquecer o passado, romper com esta memória que permanentemente atormenta com a lembrança do que já foi. Do mesmo modo não quer viver na expectativa do futuro e, tampouco, sofrer as consequências do tempo que faz envelhecer. Com base nisso, não restam dúvidas de que em sua concepção o tempo está subordinado à eternidade.

No limite, houve uma substituição dos protagonistas que criaram o tempo – em Platão, o *Demiurgo*; em Agostinho, Deus –, mas o tempo permaneceu subordinado seja ao *Aiôn*, entendido como a “duração de vida sem fim”, seja à *aeternitas*, subordinado, enfim, à atemporalidade. Não surpreende, assim, que Proclus, deixando-se absorver pelas reflexões de Platão, tal como o fizera Plotino, chegue à formulação decisiva de que “O *Aiôn* é o pai de *Khronos*”, invertendo completamente a fórmula antiga escrita por Eurípedes. Em suma, esse modo de compreensão evidencia a total inversão que, com base no pensamento de Platão, sofreu a questão do tempo. Afinal, como explicar que pensadores diferentes, que se debruçaram sobre diferentes doutrinas tenham chegado à mesma conclusão, senão pela influência decisiva do pensamento platônico? O certo é que, a partir daqui, estando o tempo

subordinado à eternidade (*aeternitas*), o que irá ocupar o centro das reflexões será a eternidade atemporal.

Se na Grécia de Píndaro o tempo era considerado como o “pai de todas as coisas” e, por esta razão, aquele que comportava e sustentava a “duração de vida” de cada ser a ele submetido, com a ascensão do cristianismo se consolida uma nova forma de compreensão por meio da teologia cristã⁵.

Boécio, partindo deste modo de compreensão acerca do tempo, cria uma importante distinção entre eternidade (*Aeternitas*) e sempiternidade (*Sempiternitas*):

Quanto a isto que nós dizemos de Deus, que “ele é sempre”, isso não possui mais que uma única significação: que ele foi, por assim dizer, em todo o passado, que ele é, de uma certa maneira, em todo o presente, que ele será em todo o futuro [...]. Em efeito, ele é sempre (*semper*), pois “sempre” é, nele, o tempo presente: o presente divino difere do presente de nossas realidades, que é um agora, na medida em que nosso “agora”, para dizer de modo breve, produz o tempo e a sempiternidade (*sempiternitatem*). Mas o “agora” divino, permanente, imóvel e constante produz a eternidade (*aeternitatem*). Se nós acrescentamos o nome “sempre” a este agora (*nunc*), nós faremos dele um curso contínuo e incessante, e por isso perpétuo (*perpetuum*), isso que é a sempiternidade (*sempiternitas*) (BOÉCIO, 2000 apud RUBIRA, 2008, p. 59)

O conceito de sempiternidade, assim, subordina e vincula a perpetuidade do tempo a Deus. Deus é sempre, ele é presente, ele vive no “agora” e o “agora” divino é, não somente a fonte de sua eternidade, mas também aquele que sustenta o agora da realidade humana. Bóecio, portanto, atrela o sempre de Deus, seu “agora” que produz a eternidade, ao agora em que vivem os homens, vinculando o tempo e, conseqüentemente, o mundo no qual o tempo se desenrola, ao seu criador – para fazer uso das irônicas palavras de Nietzsche, atrela-se Deus ao homem e ao mundo tal como quem amarra a terra ao seu sol.

Como explicita Rubira (2008, p. 60), Tomás de Aquino vai dar novo impulso para pensar a eternidade atemporal, é assim que na *Suma Teológica*, no capítulo intitulado *Da eternidade divina*, ele submete a definição de Boécio sobre a eternidade de Deus ao rigor das

⁵ No *Tratado da fé católica*, Boécio define com precisão os fundamentos da religião cristã: “Esta nossa religião, que é chamada de cristã e católica, apoia-se antes de tudo sobre os fundamentos que estão contidos nestas afirmações: desde toda a eternidade, isto é, antes da constituição do mundo e, bem entendido, antes de tudo aquilo que o vocábulo ‘tempo’ (*temporis*) pode comportar, existia a divina substância do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sem que digamos três deuses, mas um só; e, por conseguinte, o Pai engendrou um Filho de sua substância e, segundo uma relação por ele conhecida, co-eterno, de modo que o Filho confessou que ele

não é o mesmo que o Pai”. BOÉCIO. *Escritos*. Opuscula Sacra. Trad. Juvenal Savian Filho, São Paulo: Martins fontes, 2005.

definições da lógica aristotélica e acaba por aceitar tal definição, dando prosseguimento a uma reflexão que privilegia, mais uma vez, a eternidade em detrimento da temporalidade.

A concepção de eternidade atemporal, uma eternidade que exclui o tempo, que está acima ou para além dele - eternidade supratemporal ou extratemporal -, consolidou-se e fez crescer suas raízes entre Agostinho e Tomás de Aquino. Seu desenvolvimento por meio de uma absoluta crença na eternidade de Deus, em oposição à contingência do tempo, fez surgir debates que deram origem a um novo universo de ideias como perpetuidade, *sempiternidade*, *aeviternidade* (cf. RUBIRA, 2008, p. 65). O ajuste conceitual em torno dessas ideias, todavia, começou a provocar rachaduras no vasto edifício da eternidade atemporal, cujos alicerces estão colocados na duração não-sucessiva.

Nesse sentido, a concepção do tempo em Descartes é herdeira, por um lado, de determinadas teses oriundas do pensamento medieval e, por outro, representa uma ruptura com esse mesmo pensamento. A herança do debate escolástico pode ser percebida quando, nas *Meditações*, Descartes pensa o tempo a partir de Deus e da criação contínua. Com efeito, é no momento em que fornece a terceira prova da existência divina que evidencia-se sua concepção sobre o tempo:

É necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois, todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de modo algum das outras; e assim, disso que um pouco antes eu fui, não se segue que eu deva agora ser (DESCARTES, 2005, p. 77).

A posição cartesiana em relação ao tempo, nesse sentido, não difere daquela pensada durante o período medieval, pois é Deus quem mantém o agora em que vivem os homens e, se Ele não o mantivesse de modo contínuo, nossa existência seria interrompida. Descartes atrela, assim, a duração das substâncias à ação de Deus e, deste modo, conclui que a natureza do tempo não tem outro modo de ser pensada senão em absoluta dependência de seu criador.

O filósofo francês pensa o tempo, portanto, a partir da duração. Qualquer coisa que se conserve em seu ser pode ser considerada, tal como ocorre na duração sucessiva do *cogito*, como tendo um antes e um depois. Mas esse modo de pensar, que “se nomeia tempo”, não existe em si, mas é dado quando o homem busca compreender as mais diversas formas de duração e compara durações diferentes:

A fim de compreender a duração de todas as coisas sob uma mesma medida, nós nos servimos ordinariamente da duração de certos

movimentos regulares que fazem os dias e os anos e a nomeamos tempo, após ter assim comparado; se bem que, de fato, isso que nós nomeamos assim não seja nada, fora da

verdadeira duração das coisas, exceto um modo de pensar (DESCARTES, [2000] p. 57-58).

Compreender o tempo a partir da duração é mais amplo, segundo Descartes, do que compreendê-lo somente a partir do movimento. Com efeito, ele fornece o exemplo de que, se tomamos dois corpos quaisquer e movimentamos um mais rápido do que o outro, não é o movimento que indicará a passagem do tempo, pois tanto o movimento rápido quanto o lento podem ser pensados em relação a uma determinada duração – “por exemplo, a de uma hora, duração que nós extraímos de um outro movimento regular (Ibidem, p.58)”.

Pode-se perceber que Descartes separa a substância de Deus, que não é “divisível”, de sua duração – a qual pode ser dividida “em uma infinidade de partes” – e encaminha a reflexão para pensar a eternidade no tempo (ainda que o tempo seja somente uma “medida da duração” dependente do *cogito*), algo que, como ressalta Rubira (2008, p. 67), sinaliza um rompimento com o pensamento da idade média. Um rompimento atrelado ao modo de pensar o tempo por meio da duração sucessiva e infinita, acarretando, de certo modo, a abertura em direção ao pensamento moderno sobre o tempo.

A reviravolta no modo de compreender o tempo e que abrirá o caminho para pensar a eternidade como temporal, surge quando Newton publica o *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em 1687. Por certo o *De Principia*, obra na qual ele busca sintetizar os conhecimentos de Kepler e Galileu, não tem como objeto de estudo o tempo, mas sim as leis da gravitação universal.

Newton distingue, nesse livro, a quantidade do tempo absoluto da quantidade do tempo relativo. O tempo absoluto, sinônimo de duração, é uma quantidade que não possui nenhuma relação com as coisas sensíveis e, portanto, nenhuma relação com o movimento, mas existe por “sua própria natureza”, sem que para isso exista a necessidade de qualquer observador, num processo contínuo de sucessão. O tempo relativo é apenas o modo como o homem mede a quantidade do “tempo verdadeiro”, com medidas que podem ou não ser precisas. Newton chega a esta compreensão do tempo absoluto, enquanto realidade inteligível que independente do movimento, por meio de uma equação astronômica, única capaz de corrigir as diferentes medidas de tempo e que também prova que o tempo é um fluxo contínuo, que corre independentemente do movimento dos corpos ou de sua ausência (cf. RUBIRA, 2008, p. 76).

O tempo surge, assim, como uma forma absoluta, tal como o espaço e, independentemente de seu conteúdo, não necessita do movimento como seu suporte. Em

outras palavras, ele independe do vir-a-ser físico e é vir-a-ser absoluto, fluxo permanente, que corre uniformemente.

Com a física newtoniana se abriu o caminho para pensar a eternidade no tempo, porém é da Alemanha do século XVIII que vem a última grande tentativa oposta à ideia de uma temporalização da eternidade. Kant, o filósofo que para Nietzsche “possui um fundo de valores ainda cristãos [...] um retardatário e intermediário, nada de original” (FP 12, 9(3) do Outono de 1887), justamente para salvaguardar a metafísica irá minar a concepção de tempo como algo existente por si mesmo, para delimitá-lo como uma “forma pura da intuição sensível”. Segundo essa linha argumentativa escreve em sua *Crítica da Razão Pura*: “O tempo (*Zeit*) não é alguma coisa que existe em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por consequência subsista quando fazemos abstração de todas as condições subjetivas de sua intuição” (KANT, 2001, p. 98).

Kant pensa o tempo não como uma realidade em si, mas como uma idealidade que depende completamente do sujeito. Por um lado, ele faz ver no seu capítulo de abertura dedicado à *Estética Transcendental*, que tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade, e “não podem existir em si, mas somente em nós” pois são “originariamente inerentes ao sujeito” (Ibidem, p. 96); e por outro, partindo do modo como o sujeito pensa o tempo, a partir, daquilo que é inerente à sua sensibilidade, ele limita o que podemos saber sobre a natureza daquilo que existe fora de nós: “quanto à natureza dos objetos considerados neles mesmos e independentemente de toda a receptividade de nossa sensibilidade, ela permanece para nós inteiramente desconhecida”(Ibidem, p. 102). Em outras palavras, o autor da *Crítica* diz que se tem acesso somente aos fenômenos que se apresentam à nossa intuição sensível, os quais são compreendidos por nós segundo as formas *a priori* de sensibilidade e jamais em si mesmos, na medida em que não se tem acesso à coisa em si.

Pensar, portanto, o tempo como tendo realidade própria, é completamente inviável para Kant, não somente porque ele quer garantir a certeza na esfera do saber, a partir dos conhecimentos adquiridos pela matemática, mas porque ele busca salvaguardar a crença na metafísica. Neste sentido, fazer o tempo e o espaço dependerem completamente do sujeito, bem como, limitar o acesso do conhecimento somente aos fenômenos, garante a impossibilidade de pensar o tempo como objetivo, tal como pretendia a física newtoniana e, conseqüentemente, pensar a eternidade como submetida ao tempo.

Rubira (2008, p. 61) faz lembrar que em 1794 Kant não somente retoma a ideia de

que a eternidade é o fim de todo o tempo, mas pensa o conceito de duração vinculado à

imortalidade da alma, algo que diagnostica a aproximação de seu pensamento com a concepção cristã de eternidade. É, pois, sua compreensão sobre a alma imortal de duração ininterrupta destinada a viver para além do tempo, que lhe permite pensar que ela deixa o mundo sensível e temporal para viver no mundo supra-sensível e atemporal. É porque, a alma é imortal que, na ordem moral dos fins, o fim de todas as coisas para os seres temporais constitui, simultaneamente, um início na persistência dos seres supra-sensíveis, aqueles que “por consequência, estão subtraídos das condições do tempo” e não estão submetidos “em sua constituição a nenhuma outra determinação senão à moral” (KANT, 1969, p. 3)

Kant, em *O fim de todas as coisas*, levanta a hipótese de que a alma não carrega para o mundo supra-sensível senão todo o âmbito da sua vida moral, assim ele pode dizer que, na eternidade, nós deveremos arcar com “as consequências de nosso mérito ou de nossa culpabilidade, seja sob o reino do princípio do bem ou daquele do mal” e, por conseguinte, “é sábio agir como se uma outra vida” de fato existisse, pois para ela nós levaremos “o estado moral, carregado de todas as suas consequências” (Ibidem, p. 5). Vê-se, assim, o quanto Kant retoma concepções já correntes sobre a eternidade atemporal e sobre aquilo que ele pensa constituir a finalidade da existência, negando também o vir-a-ser: “a razão não pode jamais encontrar satisfação sobre um caminho de transformações perpétuas” (Ibidem, p. 9).

É importante observar que Nietzsche, no que diz respeito à idealidade do tempo, já no período de *A filosofia na época trágica dos gregos*, encontrará em Afrikan Spir um dos mais sólidos opositores de Kant⁶, sobretudo, no que tange a crítica acerca da *idealidade*

⁶ Rubira (2008, p. 69) afirma que Nietzsche conhece a obra *Pensamento e realidade* (Denken und Wirklichkeit), de Afrikan Spir, no mesmo ano de seu lançamento, 1873, período no qual trabalha em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Nesse período, Afrikan Spir influencia a crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental de cunho kantiano. Nietzsche se apropriou e reinterpretou várias teses e temas presentes na reformulação da teoria kantiana do transcendental proposta por Spir. Alguns aspectos centrais desse projeto de reelaboração teórica são, por um lado, a recondução do *a priori* a um único elemento constitutivo, o princípio de identidade, o qual fornecia o conceito de Ser e de incondicionado e, por outro, a afirmação de uma extensão ontológica desse conceito. Desde um ponto de vista epistemológico, ontológico e metafísico, Spir forneceu à Nietzsche uma análise sistemática das principais teorias científicas e epistemológicas da época, trazendo à luz um conjunto de pressupostos teóricos do transcendentalismo que Nietzsche, posteriormente, irá associar criticamente a um comprometimento ontológico com o conceito normativo de Ser de cunho parmenidiano. Segundo William Mattioli (2013, p. 328) é por essa razão que Spir serviu como base para a interpretação do Jovem Nietzsche, que via em seu pensamento certas posições contemporâneas tanto da ciência quanto da filosofia. É, sobretudo, sua interpretação e crítica do pensamento de Parmênides em contraposição ao heraclitismo que se revela devedora do quadro conceitual tomado de empréstimo de Spir na sua reformulação da filosofia crítica. Nessa seara é notório ressaltar, no que tange a crítica de Nietzsche a Parmênides, que o segundo é identificado, por Nietzsche, como o precursor de uma ontologia cujos pressupostos normativos e consequências teóricas conduziram a uma crítica epistemológica

radical que, por sua vez, teria encontrado em Kant sua expressão mais acabada (cf. FT § 10, 1, p. 84). Heráclito, em contrapartida, era visto como o precursor de um tipo de filosofia histórica essencialmente antitranscendentalista que, aliada aos resultados da investigação científica, se colocaria diante do problema do conhecimento com um olhar pessimista. Para um estudo do significado de Spir na compreensão de Nietzsche sobre o tempo ver, por exemplo: SMALL, R. “Nietzsche, Spir, and Time”, in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 85-102; D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques: Nietzsche e Afrikan

transcendental e a tese do *apriorismo* do tempo. Nietzsche se refere a essa crítica nos fragmentos 35 [56] e 35 [61] de 1885, nos quais ele cita Spir: “o tempo *não* é dado a priori – Spir 2, 7” (FP, 1885 35 [56]) e na sequência: “o assim chamado tempo, uma mera abstração, nem existente objetivamente, nem um modo de representação necessário e originário do sujeito (Spir) 2. P. 15” (FP, 1885, 35 [61])⁷. Mas é no ano de 1880 que Nietzsche antecipa e oferece, ironicamente, seu parecer em relação a posição kantiana: “ter como fim único da vida deixar de existir é um pensamento insuportável para [os homens]; se está fatigado de si mesmo e do mundo: o cristianismo deu outra vez interesse a tudo ao reinverter os julgamentos de valor e instituir um tribunal depois do fim de todas as coisas” (FP IX, 3[116] 184, da Primavera de 1880).

Tendo como fio condutor a relação entre tempo e eternidade, procurou-se seguir o percurso que vai dos gregos antigos até Kant para entender como da possibilidade de compreender a “eternidade” como temporal se passou a uma compreensão da eternidade atemporal. É assim que, da cosmogonia de Hesíodo, na qual o tempo surge a partir de potências primordiais à compreensão órfica de que o tempo é por si mesmo potência primordial, os gregos passaram de *Kronos*, o deus, para *Khronos*, o tempo. Considerado como “o pai de todas as coisas” o tempo, entre os antigos, era visto como tendo existência própria ao qual todas as demais coisas estavam submetidas. É neste sentido que a “duração de vida” ou “tempo de vida” (*Aiôn*) de cada ser vivo estava submetida ao tempo e nele, de um modo ou de outro, encontraria seu próprio termo. Mas da compreensão de que o *âion* é filho do tempo, passou-se a uma compreensão inversa a partir do neoplatonismo.

Remontando ao pensamento de Platão e Aristóteles foi possível identificar o início desta inversão, sobretudo porque, a partir de então, o *Aiôn* passou a significar a duração de

Spir”, in Nietzsche-Studien, n.o 22 (1993), p. 257294; GREEN, M. Nietzsche and the transcendental tradition. Urbana & Chicago: University of Illinois Press – International Studies Series, 200, apud RUBIRA, Xavier, E. L. 2008, p. 84.

⁷ Mattioli (2013, 342) ressalva que ao contrário do que possa parecer Nietzsche não está buscando sustentar a ideia de que o tempo, na medida em que é uma mera abstração, não possui nenhuma realidade que ultrapasse a esfera da consciência empírica, sendo não exatamente uma forma da representação, mas sim um produto dela, pois essa seria uma leitura equivocada. Nietzsche, se refere nos póstumos a crítica de Spir à tese kantiana do caráter *a priori* do tempo. Outro ponto importante a ser focado, sobre a leitura que Nietzsche faz de Spir, é que o autor de FT ao atacar a tese de Spir da realidade do tempo e da mudança, rejeitará, por sua vez, o pressuposto de um nível ontológico superior que corresponderia ao Ser de Parmênides ou a coisa em si kantiana e no qual o conceito de incondicionalidade poderia ser objetivamente instanciado. Ao invés disso, Nietzsche entenderá esse conceito como uma fração regulativa necessária que responde aos interesses vitais de certos complexos orgânicos com vistas à constituição e ao desenvolvimento do que se pode chamar de operações e disposições intencionais, que tornarão possível o desenvolvimento de suas capacidades cognitivas-adaptativas. Nessa mesma linha argumentativa Mattioli (2013, p. 345) aponta que em alguns fragmentos de 1881, em uma confrontação com Spir, Nietzsche procura entender os processos intencionais relativos à dimensão da representação como aquilo que há de mais certo e mais essencial no universo. Essas notas parecem ser esboços do que virá a se apresentar posteriormente com a hipótese da vontade de poder

enquanto processos de interpretação.

vida do todo, do ser inteligível (ou do motor imóvel em Aristóteles), enquanto que o tempo veio a ser sua “imagem móvel”. A partir de então e no encontro da metafísica de Platão com a ascensão do cristianismo, no qual Deus assume o lugar do Ser Supremo, houve uma mudança no modo de compreensão do tempo, enquanto algo próprio ao mundo perecível e efêmero e, em contrapartida, um esforço cada vez maior para afirmar a compreensão da eternidade como atemporal, pois afinal a verdadeira vida estaria não no mundo transitório e temporal, mas no reino de Deus, imutável e eterno. É, portanto, não mais o tempo, mas a eternidade que se torna objeto de aspiração e reflexão.

A força desse movimento é tão intensa que mesmo a palavra *Aiôn*, tão cara aos antigos gregos – como observara Aristóteles –, vem a ser completamente desfigurada e passa a significar *aeternitas* num primeiro momento, para distinguir a eternidade do tempo, e num segundo *aevum*, para pensar os seres potencialmente corruptíveis, que não estariam no tempo, mas também não poderiam ter participação absoluta na eternidade.

E se por um lado Kant, segundo Nietzsche, possui ainda valores cristãos e, por esta razão, retardou o avanço de uma reflexão que começa a pensar o tempo como objetivo e a eternidade como temporal, por outro, sua compreensão do fim de todas as coisas bem representa o tipo de adesão ao mundo que se opera a partir da concepção de uma eternidade atemporal. Com efeito, a partir de Platão existe um privilégio do mundo do ser sobre àquele do vir-a-ser. Plotino, neste sentido, estabeleceu que o destino do homem é voltar para a “pátria bem governada”, na qual existe ausência de tempo e o reinado do Ser Inteligível; Agostinho, do mesmo modo, buscou voltar ao seio eterno para, então, sair do sofrimento próprio ao mundo temporal e após de uma série de pensadores que vão fornecer as condições para que o tempo venha a ser pensado como absoluto, mas que mantêm a crença na eternidade atemporal, Kant vem, por sua vez, reforçar a ideia de que seria sábio agir como se uma outra vida existisse, pois, se ela existe, é nela que viveremos eternamente e arcaremos com as consequências de nossa vida moral após a morte para a vida temporal.

1.2 A CRÍTICA NIETZSCHIANA À TRADIÇÃO: O PROBLEMA DA INVERSÃO

A trajetória realizada no tópico anterior procurou esclarecer, ainda que concisamente, como da compreensão de “eternidade” temporal passou-se a uma compreensão que privilegiou a eternidade atemporal, invertendo a relação entre tempo e

eternidade. Demarcou- se, assim, algumas das principais contribuições filosóficas que possibilitaram esta inversão,

para que, neste tópico, seja apresentada a crítica nietzschiana a essa tradição de modo a aprofundar os esclarecimentos acerca dos efeitos da percepção do tempo na vontade.

A crítica de Nietzsche à tradição pode ser encarada como um movimento de auscultar, tal como sugere a provocante passagem de FT: “Existem adversários da filosofia: e fazemos bem em escutá-los [...]” (FT, § 1, p. 26). Percebe-se, com isso, que o autor se coloca como ouvinte assíduo de seus “adversários filosóficos”, pois, como ensina em CI, é por meio da escuta que se faz apto ao diagnosticar. Assim, a trajetória nietzschiana de auscultar a tradição, é o objetivo da escrita que se segue. Reforça-se, no entanto, que a tematização do tempo aqui visada, terá como fio condutor a crítica que o autor faz da divisão do mundo. Isso, segundo o pressuposto de que tal divisão tem por pano de fundo a cisão entre eternidade e temporalidade. A escolha desse tipo de abordagem se justifica no modo próprio que o autor trabalha com o conceito de tempo, entendendo-o qualitativamente segundo uma forma subjetiva, isto é, como interpretação, como visão do tempo que tudo rege. Este é assim compreendido como quintessência do devir e da transitoriedade das visões de mundo (cf. LN, 2014, p. 537).

Tendo este intuito como foco, faz-se necessário colocar uma importante questão: por que, seguindo a argumentação da filosofia nietzschiana, pode-se afirmar que é no mínimo problemático pensar a eternidade fora do tempo? Ou dito com maior precisão, por que residiria um problema na inversão: *Aiôn* filho de Khronos e *Aiôn* pai de Khronos?

A resposta para tal questão parte do seguinte entendimento: ao consagrar, ao *Aiôn* – entendido não mais como duração de uma vida, mas como eternidade –, o status de pai de Khronos, opera-se uma cisão entre tempo e eternidade, isso porque a eternidade não só é lançada para fora do tempo, como também, o tempo passa a ser subordinado a ela. Disso decorre o movimento que supervalorizou a permanência do ser, característica primordial da eternidade, em detrimento do vir-a-ser temporal, pois esse configura-se enquanto passagem constante. Assim, abre-se um abismo indissolúvel entre o mundo do ser – morada da verdade – e o mundo do vir-a-ser – morada da aparência –.

Esse movimento está na base das considerações que levaram Nietzsche, em CI, a apontar que na Grécia Antiga com os “anti-gregos” Sócrates e Platão, iniciou – a tradição metafísica que têm por característica geral a cisão do mundo em realidade e aparência homologando um desprezo ontológico, epistemológico e moral contra essa última: “eu percebi que Sócrates e Platão são sintomas de declínio, instrumentos da

dissolução grega, pseudo-gregos, anti-gregos” (CI, *O problema de Sócrates*, § 2, p. 18).

Um dos pontos em que se sustenta essa afirmativa consiste na distinção platônica entre o conhecimento racional e a correta opinião. Em associação com isso, Nietzsche, parte da possível interpretação que Platão faz da doutrina heraclitiana, segundo a qual todas as coisas sensíveis se encontram em fluxo perpétuo. Para o filósofo alemão, Platão, influenciado por Crátilo, interpreta forçosamente a sentença de Heráclito, segundo a qual “tudo muda e nada permanece”, daí se deriva duas direções distintas de hermenêutica:

Se dissermos *a matéria* de todas as coisas modificam-se perpetuamente, isso significa então que todas as coisas renovam permanentemente o teor de suas partes; se dissermos que toda coisa singular passa, e nenhuma permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual ainda que se mantenha inalterada por longo tempo. No último caso, todo o peso recai sobre *oyden menei* e *panta korei* nada mais significa do que toda coisa tem uma vez que seguir adiante de seu lugar aqui. No primeiro caso, *korei* tem um sentido muito enfático, e o *oyden menei* se relaciona a cada parte da substância: nenhum pedacinho da mesma permanece o mesmo que ele é, por exemplo, nenhum pedacinho de terra, a saber, por mais longo tempo do que um momento. Então, em verdade, toda permanência qualitativa e espacial estaria, por princípio, banida do mundo; então estaria correto o que Platão designar como o ponto de vista dos heraclitianos, que nenhuma coisa é isso ou aquilo. Essa interpretação é a de Platão. Nisso ele segue os heraclitianos: enquanto que Heráclito, segundo a demonstração de Schuster (p. 207 ss.), pensa apenas que nenhuma coisa no mundo furta-se finalmente ao declínio. *Oyden menei* tem o acento principal (FP, inverno de 1871/1872 apud GIACOIA, 2014, p. 211).

O deslocamento interpretativo entre os componentes da sentença de Heráclito representa uma decisão filosófica. A escolha da alternativa que Nietzsche acredita ser genuinamente de Heráclito, implica que nada permanece definitivamente na atureza, tudo passa, mas retorna igualmente de modo perpétuo. Todas as coisas existentes são transitórias, porém com consistência e identidade suficientes para possibilitar o conhecimento a seu respeito. Já a escolha de Platão, através da influência de Crátilo, implica que todas as coisas do mundo se encontram em fluxo permanente, de modo que nem o mais ínfimo atributo de nenhuma coisa sensível existente permanece idêntico a si mesmo, o que acarreta na afirmativa de que nada se pode pensar como constituindo a essência de tais coisas, pois subsistência supõe identidade e permanência. Com isso se nega a possibilidade de haver conhecimento correspondente a tais essências.

Como resultado tem-se que a sentença de Heráclito, interpretada no sentido de que nenhuma coisa na natureza permanece eternamente, que tudo passa e novamente retorna, não inviabiliza todo e qualquer conhecimento das coisas sensíveis. Giacoia (2014, p. 2013) esclarece que essa interpretação apenas veta a possibilidade de um conhecimento que

ultrapassa o âmbito da *aisthesis* e da *doxa*, ou seja, um conhecimento que tem por base a experiência e os sentidos.

No que toca a interpretação de Platão, este retirou da sentença a seguinte conclusão: todas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo fluxo e alteração, de modo que nenhum conhecimento racional é possível acerca delas. Essa inferência tem por base a distinção platônica entre dois gêneros de conhecimento, o proveniente do intelecto e a correta opinião. O conhecimento oriundo do intelecto é imutável, por definição, ele não poderia concernir a nada que fosse sensível, pois todo sensível, de acordo com a hipótese, está mergulhado no eterno fluxo da insubsistência, que torna cada coisa, a cada instante diferente de si mesmo. Como resultado se extrai um desprezo gnosiológico, ceticismo, pessimismo prático, uma vez que nenhum conhecimento racional do mundo sensível é filosoficamente legitimável. Giacóia acrescenta que “isso afeta a noção de um fundamento absoluto para o conhecimento do bem e da virtude, privando a existência de toda significação autenticamente moral – o que constitui a tragédia de todo o moralista e formador político” (Ibidem, p. 213).

Nesse ponto Nietzsche destaca a influência decisiva de Sócrates, pois este, segundo Nietzsche, considerava o domínio ético cognoscível por conceitos:

Os conceitos socráticos. O que é justo, o que é belo? Jamais vemos o Justo, o Belo, sempre apenas nomeamos belo, justo, algo singular. De aonde extraímos esses conceitos? Não a partir da experiência. Ao contrário, antes trazemo-los para a experiência e aplicamo-los à experiência. Nós os temos em *nós*, eis aí algo que não estava primeiramente *in sensu* e depois *in intellectu*. Ninguém viu o Belo, o Igual etc.; de onde sabemos algo deles? Surge a pergunta cardinal pela *origem dos conceitos*. Temos que pensar que Platão partiu de tais abstrações como bom, belo, justo, não do conceito cavalo. Ele negava que a abstração fosse *abstraída*. Como poderia ser abstraído o sempre permanente daquilo que sempre se modifica! (FP, Inverno de 1874/1875, IACOIA, 2014, p. 214).

Tendo em vista os conceitos socráticos é, sobretudo, segundo as abstrações empregadas em sentido adjetivo e não necessariamente em sentido substantivo que Platão encontra o ponto inicial: esses predicativos universais, que correspondem a entidades intelectuais idênticas, não podem estar sujeitos às variações que afetam os entes sensíveis. Por isso, não estão também sujeitos ao erro, à mutação, estando também livres da contradição.

auxílio dos sentidos, nenhum conhecimento. Todo o sensível em fluxo.
De Sócrates: poderosa influência da idealidade ética. Modelo na luta
contra seu tempo. Adestramento na formação de conceitos e definições.
Direção para a

meditação ética. Dos pitagóricos: a figura do reformador ético-político, do fundador de seitas. Existem muitos verdadeiros *onta*. As coisas empíricas são suas cópias. A alma é imortal, a união com o corpo é uma penitência. - Só depois da mais íntima resseção do ele elemento pitagórico, forma-se a grande concepção da doutrina das ideias: ao mesmo tempo, a fundação da Academia (FP, Inverno de 1874/1875, IACOIA, 2014, p. 215).

Com o exposto se pode destacar que, para Nietzsche, os conceitos socráticos não são por si o fundamento da doutrina das ideias. Esta é formada segundo a combinação dos traços socráticos com as extrações do pitagorismo hierático. Para Giacoia (Ibidem, p. 2016) a influência dos conceitos socráticos permite a refutação da interpretação cratílina da sentença de Heráclito. Fornecendo, assim, a ocasião apropriada para uma reflexão metafisicamente mais profunda, restando a Platão retirar as consequências dessa combinação.

Deste modo, foi o método dialético que forneceu, à Platão, o traço fundamental para superar todo o conhecimento obscuro, confuso, enganoso, estabelecendo como tarefa de vida para o filósofo a descoberta do mundo dos conceitos, sendo a dialética o método para a derivação desse saber:

Todo ensinamento na Academia se refere à dialética. Platão nada sabe de um intuitivo apreender das ideias, o caminho para o conceito é *sempre* a dialética: ao conceito correto corresponde então necessariamente um ente, que naturalmente não se pode ver e observar, senão justamente por meio do conceito. O doutrinador pela dialética é contraposto ao conhecimento pela retórica e escrita. Este não produz nenhum saber, apenas uma *doxa* (FP, Inverno de 1874/1875, GIACOIA, 2014, p. 216).

Nesse sentido, compreende-se que o mundo verdadeiro filosófico é o universo inteligível das puras abstrações, à sua tarefa e destinação pertence ao se afastar dos outros homens entregues ao âmbito da incerteza. Origina-se, nesse ponto, o desprezo platônico pelo mundo sensível e pelos sentidos. Assim, vem de Sócrates e dos pitagóricos a herança que Platão aciona contra a sensibilidade, sobretudo, a indisposição moral contra a realidade mais próxima, que pesa como um fardo sobre o pensamento: “Livra-se tanto quanto possível dos sentidos torna-se a tarefa ética. Os sentidos como perturbadores da paz do homem ético, como perturbadores da paz do pensador. Se é possível desembaraçar-se deles, então pode bem ser possível o verdadeiro conhecimento” (Ibidem, p. 217).

Relaciona-se, assim, a teoria das ideias e a teoria platônica da alma da seguinte perspectiva: a suprema perfeição do mundo das ideias é dada precisamente pela ideia do Bem, visto que esta representa o ápice da ascese platônica do saber e da dialética (cf. GIACOIA, 2014, p. 217). Desse modo, se o ponto inicial para a asserção de um mundo

suprassensível foi dado pelas hipóteses éticas de Sócrates, terá a mesma natureza o elemento prevalente da

doutrina platônica da alma. Com isso têm-se a busca por “um mundo que o verdadeiro Bom reconhece como o seu mundo, onde ele não é mais perturbado e seduzido, onde toda sensibilidade se cala, onde não há mais nenhum ver, ouvir e sentir. O ser-bom, a perfeição pertence à essência de toda ideia; não a perfeição estética, porém a ética” (FP, Inverno de 1874/1875, GIACOIA, 2014, p. 219).

Essa crítica aparece, também, no Prólogo de BM, evidenciando que com a crença absoluta na racionalidade e no bem em si o Sócrates platônico, origina o gesto metafísico por excelência, aquele que marca a oposição “idealista” entre sensível e suprassensível (cf. BM, *Prólogo*, p. 18). Ora, como observa Giacóia, é precisamente essa oposição que põe fim ao “realismo” dos antigos helenos, “na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do verdadeiro mundo em favor do mundo somente aparente, do ser em contraposição ao vir-a-ser” (GIACÓIA, 1997, p. 31).

Como explicitado, o Sócrates platônico seria, então, o responsável filosófico que, por meio da negação do mundo imanente, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico. Percebe-se, nesse sentido, que é contra Platão que os novos filósofos devem lutar (cf. BM, *Prólogo*, p.8). Esta luta é caracterizada pela dualidade platônica de opostos qualitativos contra o perspectivismo, ou seja, a negação da vida em prol de unidades absolutas contra a condição fundamental da vida, que não é outra senão, a mudança e a multiplicidade. É, portanto, assim que pode ser compreendida a significativa passagem de CI⁸:

⁸ Sabe-se que BM e CI representam um universo, em certa medida, distinto de problemas e reflexões, nesse sentido cabe algumas reflexões sobre os pontos de contato entre as obras, pois será com base nestes que se sustenta o uso simultâneo dos escritos. BM foi publicado em 1886, um ano após a publicação de ZA e o silêncio que permaneceu em torno da obra. Nesse cenário BM empreende a exposição teórica dos conceitos fundamentais que em ZA haviam sido apresentados poética e dramaticamente. Este escrito, por outro lado, também leva a efeito uma crítica radical da modernidade cultural, em todos os seus aspectos mais relevantes, preparando as bases para o projeto de transvaloração de todos os valores. Desse modo, realiza uma tarefa crítico-destrutiva quanto positiva-afirmativa que Nietzsche impusera a si mesmo. Em suma BM é um texto privilegiado, pois reúne, condensa e explicita o que já fora pensado, como também, amadurece e desenvolve o que apenas se encontrava em estado geminal. Além disso, como prelúdio, ele antecipa diretrizes teóricas e posições que só mais tarde, nos derradeiros escritos do autor, receberão uma formulação mais incisiva. Os experimentos desta máquina de guerra são inúmeros, mas para os propósitos aqui visados cabe colocar: São experimentos rigorosamente antiplatônicos; propõem-se a denunciar as falácias do dogmatismo nos terrenos da filosofia e da ciência e, por fim, constitui um exercício de diálogo crítico com a tradição, buscando um projeto filosófico alternativo à visão de mundo da modernidade. CI teve sua publicação no ano de 1888, fora concebido como síntese e introdução ao novo pensamento de Nietzsche, sendo também uma declaração de guerra aos ídolos antigos e novos: a moralidade cristã, os grandes equívocos da filosofia, a adoração da razão, a crença num mundo aparente, as ideias modernas e seus representantes. Essa obra, também se inscreve no grande projeto de transvaloração de todos os valores e busca tocar com o martelo às velhas verdades. É como o ânimo de um guerreiro que Nietzsche se lança sobre os “ídolos”, tanto os antigos (a moral cristã, os quatro grandes erros da filosofia) como novos (as ideias e tendências modernas e seus

representantes). Pode-se dizer que de tão variados

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão e também desafio a contestação. *Primeira tese.* – As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade, – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. *Segunda tese.* – As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são características do não-ser, do *nada*, – constituiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*. *Terceira tese.* – Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. *Quarta tese.* – Dividir o mundo em um mundo “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão de *décadence*, – um sintoma da vida que *declina*...[...] (CI, A “razão” na Filosofia, § 6, p. 29).

Essa passagem é fundamentalmente significativa, tanto por condensar a trajetória percorrida pela tradição filosófica que condenou a temporalidade, quanto por atacar o cerne desse movimento expondo gradativamente, ao longo das quatro teses, os motivos subjacentes a tal condenação. Desse modo, pode-se apontar uma forte vinculação entre o desencadeamento argumentativo da referida passagem e os problemas implicados na problematização da temporalidade, haja visto que se condena o mundo e a vida, sobretudo, por sua natureza transitória. Esse movimento, tal como enfatizado na terceira tese, só foi possível, a partir, de um “*instinto* de calúnia, apequenamento e suspeição da vida”, algo que ressoa poderosamente no homem levando-o a uma posição negadora⁹.

Lendo as teses de CI se destaca um ponto crucial para a presente investigação, a saber: a inversão operada pela tradição, que se configura na busca de algo fixo (a verdade absoluta), nada mais é do que a expressão de um instinto de morte e de destruição da vida. Assim, o autor acredita que a tradição filosófica, desde Sócrates e Platão, “procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo verdadeiro...” (FP, XII,

e abrangentes, esses ataques compõem um mosaico dos temas e atitudes do autor: a perspectivismo, o “aristocratismo”, o irracionalismo em nome da razão, a defesa da ilusão em nome da verdade, o psicologismo de artistas e pensadores, o antigermanismo, entre outros. Nessa dissertação, busca-se aproximar esses escritos, sobretudo, por meio da denúncia e crítica do platonismo como base, na qual, se sustenta a modernidade filosófica.

⁹ Faz-se relevante ressaltar que: o que Nietzsche chama de *instinto* de calúnia, apequenamento e suspeição se configura em outra maneira de dizer espírito de vingança, pois mesmo sem a ocorrência semântica do termo o arcabouço conceitual permanece ao longo da obra do autor. Tanto o é assim, que na sequência, pode-se ler: “nesse caso vingamo-nos da vida com uma outra vida [...]” (CI, A “razão” na filosofia, § 6 p. 29). Isso se torna relevante na medida em que destaca a o espírito de vingança para além de ZA, permitindo-se articular

tal conceito a uma série de tematizações críticas apresentadas pela filosofia nietzschiana. Esse ponto será retomando no desenvolvimento do segundo capítulo desta dissertação, visando a compreensão da relevância deste conceito.

9[60]), por não se conformar com a mutabilidade da vida. Esta herança eleata transmitida à cultura ocidental gerou, para Nietzsche, apenas erros que há mais de dois mil anos tem sido expressão de decadência (cf. BM. *Prólogo*, p. 7).

A partir de tais pressupostos se entende, segundo o sentido de *décadence*, que o programa filosófico, responsável pela cisão do mundo em dois, é interpretado como condição fisiológica e sintomática de uma vida que declina. Neste sentido, o movimento empreendido pelo filósofo ao colocar em evidência as razões pelas quais este mundo tem sido desqualificado permitem pensar sobre o que é próprio ao exercício filosófico. Pode-se dizer que esse foi pensado nos domínios estáveis impostos pela tradição que reforça apenas o reconhecimento de um mundo imperturbável e harmônico, uma tartufice mentirosa travestida de manto sagrado. Conforme destaca Nietzsche, próprias de um impulso ao conhecimento apartado da existência. Nietzsche salienta que o filosofar estaria sob a tutela de impulsos básicos no homem que lutam para se assenhorar das finalidades últimas da existência, conforme destaca o trecho de BM:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) inspiradores, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo senhor de outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e, portanto, procura filosofar (BM, *Dos preconceitos dos filósofos*, p. 13).

O exercício filosófico é pensado, deste modo, como um testemunho vinculado a uma perspectiva moral que apresentaria o filósofo como de fato ele é. É impossível, segundo Nietzsche, ao filósofo ser impessoal, sua atividade interpretativa se assenta numa hierarquia na qual se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza. O processo de produção conceitual da filosofia também se vincula, conforme o filósofo, a uma corrente que produz reconhecimento e identificação atestando, portanto, os vínculos de *décadence* que perpassam

o processo de produção filosófica (cf. BM, *Dos preconceitos dos filósofos*, p. 24)¹⁰. Em outras palavras, existe um conjunto de impulsos que estão envolvidos, criando momentaneamente hierarquias que levam à elaboração de determinado pensamento, personalidade e ação.

Evidenciam-se, nesse registro, duas importantes vias de entrada para a crítica de Nietzsche à tradição: primeiramente, Nietzsche ataca o exercício filosófico, sendo evidenciado que os impulsos que se assenhoram dos filósofos e de seu filosofar são impulsos decadentes que, enquanto tal, produziram visões de mundo decadentes. Assim, por meio da “escuta” de uma determinada filosofia, Nietzsche, infere a decadência do filósofo, isto é, do corpo que a produziu distendendo, portanto, uma crítica fisiológica à tradição. Marilie Rhéaume expressa leitura semelhante: “O que interessa a Nietzsche em um filósofo é a sua filosofia na medida em que é testemunha do homem que a escreveu, da vida que ele viveu e da vida que ele é expressão” (cf. RHÉAUME, 2017, p. 12, trad. n.); segundo, considerando que as filosofias funcionam, como quer Nietzsche, como trânsito para a compreensão dos impulsos que tomaram o corpo que as produziram, pode-se inferir, como explicitado acima, que o movimento que privilegiou a eternidade em detrimento do temporal é perpassado por impulsos decadentes, os quais se apresentam como um processo de reiteração a partir de diretrizes que se assentaram metafisicamente (cf. FOGEL, 2008, p. 40).

Nesse sentido, o regime de produção filosófica estaria vinculado a reconhecimentos capazes de definir as possibilidades interpretativas advindas do intercâmbio sistemático de ideias que respeitam um ordenamento metafísico, sendo este inseparável da *décadence*¹¹, pois como ressalta José Fernandes Weber, por meio da poesia de Fernando Pessoa, a metafísica é uma consequência de estar mal disposto (cf. WEBER, 2011, 176)¹².

Pode-se dizer, portanto, que a crítica da noção metafísico-cristã de tempo é um dos importantes elementos à crítica da Metafísica, da Religião Cristã e da Modernidade. A

¹⁰ Sobre esse ponto Confira: J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses universitaires de Montréal (coll. Paramètres), 2004, p.25.

¹¹ A decadência da humanidade se relaciona, como assinala Nietzsche em o NT, com o abandono da sabedoria trágica, o trágico em favor do pensamento socrático otimista (cf. NT, *Platão e a tragédia – O diálogo platônico – O otimismo da dialética – O papel secundário do coro e da música*. § 14 p. 87). Neste trânsito, a humanidade fecha o desenvolvimento da vida e da realidade, colocando o centro de gravidade fora dela, isto é, após a morte. Nesse sentido, a metafísica como pensamento que vê em todos os acontecimentos os projetos de uma ordem moral não quer ver nada do mundo e do devir: “[...] Todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... Mas isso explica tudo. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela sofre” Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer

sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da décadence...*”(AC, § 15, p. 20).

¹² Segue a reprodução do poema Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa, *Tabacaria*: “E gozo, num momento sensitivo e competente, / A libertação de todas as especulações/ E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 1998, p. 366 apud Weber, 2011, p. 176).

acusação dessa noção de tempo se inscreve, assim, no interior de uma proposta mais ampla de crítica à cultura ocidental, francamente influenciada pelo espírito de vingança, como será tratado no próximo capítulo.

Todavia, sabe-se que abordar a crítica nietzschiana à metafísica é um desafio delicado, tanto devido à amplitude dessa problemática, quanto pelo inevitável debate levantado, pela leitura heideggeriana, que coloca Nietzsche como continuador desta mesma tradição.¹³ Porém o objetivo, aqui proposto, é circunscrever em que medida a adoção de uma eternidade atemporal representa uma importante via de entrada para a compreensão da inversão operada pela filosofia que culmina na condenação do transitório, abordar a questão da metafísica, exclusivamente, na medida em que é perpassada pelo problema da temporalidade, mantendo-se, assim, ao abrigo de maiores elucubrações sobre tão extensa temática.

A trajetória realizada neste tópico marcou, ainda que parcialmente, em que medida a metafísica, segundo Nietzsche, pode ser entendida como a teoria do além-mundo, dos dois mundos, do sensível e do inteligível, porém, mesmo que este primeiro registro represente o objeto visado, não se pode deixar de mencionar que além desta formulação, outras duas concepções particulares de metafísica estão presentes na filosofia do autor em questão: a primeira aparece como teologia, isto é, como a ciência cujo objeto é o ser supremo do qual todos os seres dependem, a segunda é entendida como ontologia, ou seja, o estudo dos caracteres fundamentais a todos os seres (cf. *Ibidem*, p. 176).

Com essas ressalvas, pode-se retomar o ponto anterior, o qual enfatizou que a metafísica é a consequência de estar maldisposto, ou seja, consequência da *décadence*. Ora, para Nietzsche, a crença metafísica que postula uma compreensão da existência sintomaticamente decadente, possui duas fontes principais: se tem, por um lado, o pensamento socrático-platônico e, por outro, a apropriação judaico-cristã deste mesmo pensamento, pois, como a conhecida passagem de BM coloca: “o cristianismo é platonismo

¹³ Os textos de Martin Heidegger sobre Nietzsche são referências obrigatórias a qualquer pesquisa acadêmica sobre este. Ressalta-se, no entanto, que vários comentadores contestam a interpretação que Heidegger fez do pensamento de Nietzsche; Gilles Deleuze, Wolfgang Müller-Lauter, Gianni Vattimo, estão dentre os mais expressivos. Rodrigo Rabelo observa que “esses mesmos comentadores concordariam, que o problema só se coloca quando se tratar de um trabalho que vise a uma exegese do texto nietzschiano, aí realmente não se pode evitar cautela - e até a constatação certa, e em pontos capitais - de que o que Heidegger diz de Nietzsche serve mais para entender o pensamento do primeiro do que o do segundo. Parece, porém, que não seria muito razoável querer que o autor de *Ser e tempo* tivesse escrito algo muito diverso daquilo que oferece, tendo sido ele o filósofo que foi. Pode-se dizer que a polêmica a respeito do Nietzsche de Heidegger se refere sobretudo, no que concerne a metafísica. O debate se desdobra no tratamento que se dá à vontade de

poder e sua relação com a concepção de Metafísica da tradição filosófica, de Nietzsche, de Heidegger, e do comentador que aborda esse conjunto” (cf. RABELO, 2013, p. 32). Este trabalho, todavia, não pretende se adentrar nas minúcias de tal debate, devido a sua amplitude e principalmente por se distanciar, em grande medida, dos objetivos aqui propostos.

para o povo” (MB, *Prólogo* p. 8)¹⁴. Porém, é necessário acrescentar, para fins de melhor circunscrever o significado fundamental desta articulação, que as duas formas de valorar o mundo e a vida, dividem solo comum em um pensamento mais basilar, podendo-se afirmar que, por meio dele, abre-se a possibilidade para o desenvolvimento de ambos.

Como é exposto em EH, é na obra de Zaratustra histórico¹⁵ que se instala a ideia de que existe algo como bem em si e mal em si e que o mundo tem um profundo significado moral e metafísico, visto que:

Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre bem e mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral [...] (EH, *Por que sou um destino*, § 3, p. 103).

O pensador persa cunhou, assim, a interpretação moral da existência, instalando em seu centro o dualismo. Com este projeto colocou sobre toda a contingência a luta do bem contra o mal como força que move o mundo. Portanto, o acontecer da vida foi compreendido, desde então, como o processo de negação do mal em prol da ascensão do bem absoluto. Com isso, os valores de bem e mal foram transpostos a um mundo situado para além de toda experiência factícia da vida, foram concebidos como coisas em si, válidas universalmente, situadas em uma dimensão além de toda perspectiva e do devir.

Ora, neste horizonte de sentido, pode-se afirmar que, com Zoroastro, inaugura-se um modo de pensamento articulado desde a dualidade que é, então, incorporada na filosofia de Platão e no pensamento judaico-cristão, sendo este último projetado até o cerne da modernidade.

A partir dessa base, pode-se entender que a compreensão de sentido atribuído à moral, segue em Nietzsche, na mesma linha conceitual da metafísica, pois o campo de manifestação da moral é associado ao conjunto de valorações que determina a vasta categoria de homens, levando-os a negar, caluniar, envenenar a vida: “a moral é a soma das condições de conservação de uma espécie de homem pobre, parcial ou completamente falhada” (FP. XIII,

¹⁴ Weber ressalta a existência de uma tradição interpretativa mais recente da obra platônica que poderia se opor a essa equiparação nietzschiana entre platonismos e cristianismo. A escola de Tübingen-Milão, pode ser mencionada como representante dessa nova tradição. Pautando-se, nas doutrinas não escritas de Platão, busca desfazer o equívoco da interpretação cristã, idealista, defendendo Platão da acusação de crítico da empiria (cf. WEBER, 2011, p. 177).

¹⁵ Zaratustra histórico, trata-se do fundador do Zoroastrismo, religião indo-iraniana criada por volta de século VI a.C., sendo dominante na Pérsia até a ascensão do Islã, em 642. No Zoroastrismo – fundado por Zoroastro

ou Zaratustra – se defende uma doutrina dualista, na qual se opõe a força da luz e do bem do mundo (*Ahura-Mazda*), à força das trevas e do mal (*Ahriman* ou *Angra Mainyu*). (cf. BOMBASSARO, 2002, p. 44).

22 [25])¹⁶. Tese semelhante é defendida em EH, agora articulando a moral como sintoma de *décadence* (cf. EH, *Nascimento da Tragédia*, p. 60).

Com isso, metafísica e moral parecem ter seu ponto de ligação na *décadence*, são modos de valorar decadentes, pois são expressão e voz de uma vida que declina e permanece declinante. Deste modo, é no âmbito da perspectiva da *décadence*, em especial após o advento e consolidação da doutrina cristã, que se produziu significativa redução do universo valorativo, circunscrevendo-o quase exclusivamente a um certo grupo de parâmetros e assuntos ditados pela dimensão moral. Se o Zaratustra histórico foi, talvez, o elo inicial desta cadeia redutora, o Zaratustra nietzschiano apresenta-se como o primeiro a diagnosticá-la, denunciá-la: “Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal” (ZA I *Das mil e uma só meta*, p. 57). Num processo lento, mas persistente, o enfoque da *décadence* subsumiu as avaliações estéticas, científicas, religiosas e, principalmente, fisiológicas nas considerações sobre bem e mal, terminando por enquadrar as impressões, exigências e afecções do corpo em contextos morais e conferir ao homem uma dimensão única e absoluta. Tem-se, assim, delineada uma complexa e ampla triangulação conceitual, a saber, platonismo e, por conseguinte, sua incorporação judaico-cristã¹⁷, a metafísica e a moral como expressões generalizadas de *décadence*.

Chega-se, assim, a compreensão de que o trânsito que ocorre entre a
compreensão

moral e a compreensão metafísica da existência é o que passa da preponderância de um modo de vida aristocrático e da força para a irrupção e universalização de um modo de vida marcado pela fraqueza. Este trânsito é inaugurado no trabalho do Zaratustra histórico e é cumprido com o cristianismo e a modernidade. Para Platão, segundo Nietzsche, o mundo

¹⁶ Ressalta-se que a moral, na filosofia de Nietzsche, possui um amplo registro que vai além do mencionado anteriormente. Podem ser colocados outros dois recortes definidores: o fenômeno moral possuindo um vasto território de exercício engloba todas as manifestações viventes, que de uma ou outra forma exercem e sofrem domínio: “entenda-se moral como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (BM § 19). Um segundo registro aponta para uma redução deste âmbito, circunscrevendo-o ao universo humano e, mais especificamente, ao estudo das avaliações que perpassam as contínuas inter-relações de seus integrantes: “A moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia; é, pois a doutrina das avaliações humanas para tudo que toca ao humano” (FP. XI, 35 [5]). Neste sentido confira: ONATE, 1996, p. 15.

¹⁷ No que concerne a equiparação entre platonismo e cristianismo Nietzsche enfatiza que Platão justifica conceitualmente de modo mais elaborado a separação entre o mundo das ideias e o mundo do perecimento, isto é, mundo sensível. Esta filiação é encontrada no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, onde a afirmação de um “outro mundo” é chamada de “crença metafísica”, uma crença que Nietzsche identifica no final do aforismo com a fé cristã e a de Platão, porque, para ambos, “Deus é verdade” e “a verdade é divina” (GC, *Em que medida também nós somos ainda devotos*, 344, p. 208). Segundo ele, toda a tradição filosófica não

faz mais que variar o gesto inicial platônico de divisão do mundo entre visivelmente imperfeito e o visivelmente perfeito acessível com as luzes da razão, no caso do cristianismo, com as luzes da fé. (cf. CI, *Como o mundo “verdadeiro” se tornou finalmente fábula I*, p. 31; BM, *Prólogo*, p. 8).

verdadeiro é acessível apenas aos sábios, devotos e virtuosos. Já em sua transformação e apropriação judaico-cristã, este mundo se torna inacessível à terra, mas continua sendo prometido aos sábios, aos virtuosos e aos devotos, porém agora entra em jogo o “pecador que faz penitência, tornando-se assim “mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível” (CI, *Como o “mundo verdadeiro” se tornou fábula*, § 1, p. 31). “Na grande fatalidade do cristianismo”, é essa ambiguidade e fascínio chamado “ideal”, que permitiu que “as naturezas mais nobres da antiguidade se entendessem mal e tomassem a ponte que levou à Cruz” (idem § 2, p. 103).

Nesse ínterim, o trabalho do Zaratustra histórico abre um horizonte de interpretação, no qual o bem absoluto é projetado como o fim do curso da existência. A salvação e a redenção do bem e dos justos, isto é, aqueles que estão de acordo com o dever prescrito pela ordem transcendente, dão sentido à história do homem, desse modo à existência se torna moral em um sentido metafísico. Tudo que ocorre na finitude da terra agora é interpretado, a partir, da ordem moral do mundo. Em outras palavras, de repente, para o homem, a vida deixou de ser válida em si mesma, para se transformar em algo útil, em um meio de sofrimento para outra coisa. É com base nesse fundamento imutável, expressão do bem e da verdade absolutos, que o homem, dentro da metafísica, mediu e hierarquizou seus valores e ações. O ideal do homem, “bom e justo” da metafísica cristã, é o que corresponde a essa lei universal.

Neste ponto, é importante ressaltar que enquanto esses três modos de pensamento incorporam o que Nietzsche entende como metafísica, isto é, a ideia da ordem moral do mundo, existem nuances consideráveis entre elas. Da compreensão da totalidade, inaugurada pelo pensador persa, até o seu posterior desenvolvimento no cristianismo, o significado dos valores de bem e de mal e, portanto, os objetivos e valores expressos na ideia do bem em si, são radicalmente transformados. Cada uma dessas três modalidades incorpora uma forma particular da vida humana, que pauta a existência das condições mais favoráveis para sua conservação e desenvolvimento. Isso não significa, é claro, que eles o façam de forma consciente, como se tivessem deliberado e “escolhido” a estrutura do pensamento que melhor lhes convinha para seus propósitos. Em vez disso, o desdobramento do aberto pelo Zaratustra histórico exige cada vez mais uma certa humanidade para sua própria realização. É dado, neste sentido, uma relação circular entre o modo de pensamento e a humanidade que encarna e desenvolve isso. No capítulo terceiro, desta dissertação, serão desenvolvidos os moldes cabíveis à esse tipo decadente

de humanidade, buscando tanto sua caracterização quanto o seu

autêntico problema. Por ora, cabe uma vez apresentada à crítica nietzschiana à tradição, retomar os pontos diretivos deste tópico para então ser possível responder à questão inicial.

Em balanço, percebe-se que a motivação para criticar a metafísica, uma vez perpassada pelo fio condutor da temporalidade, reflete sua fundação, isto é, a instituição do processo de desvalorização da existência. Desde sua inauguração, a metafísica se consolida como o tipo de interpretação e de discurso que, em nome da necessidade de conquista da verdade e da estabilidade, procura escapar às contradições e ambiguidades, daquilo que, em EH, denomina-se “estranho” e “questionável” no existir. Interessada na captura da estabilidade, a metafísica, constituída com Sócrates, sob o preço da morte da arte trágica, dá início ao processo de decadência da cultura ocidental, porque o apego à eternidade induz o pensamento metafísico a se revestir de um idealismo que nada faz senão desmerecer a existência e consumir uma interpretação moral que a concebe como objeto de juízo e correção.

Assim, voltando à questão colocada acima, da inversão entre *Áion* e Kronos, resulta a desqualificação da vida e a fuga da realidade. No registro do movimento operado pela tradição, a filosofia nietzschiana, elabora uma crítica perpassada pela fisiologia e genealogia, que tende a denunciar as bases da cultura ocidental, pois esta se encontra alicerçada em uma vida que declina. Este declinar significa estar maldisposto com a existência e perpassa metafísica, moral e religião, ao ponto de sua total equiparação.

A crítica nietzschiana ao moralismo da metafísica e da religião cristã percebe que a valorização do imutável em detrimento do fugidio, breve e ambíguo se liga à revolta do homem contra o caráter inexorável do tempo.¹⁸

Estas afirmativas se corroboram na segunda parte de ZA, escrito que articula o tempo com as demais problemáticas da filosofia de Nietzsche, mas que, também torna evidente algo ainda mais enigmático, tendo papel fundamental no modo como a tradição se indispôs com a passagem, com o real e com a vida, sendo levada, assim, a produzir o que produziu. Este enigma, correspondente ao que o filósofo nomeou de vingança a qual, relacionada à tradição, ganha a imagem de *espírito de vingança*.

¹⁸ Há quem possa objetar que a crítica que Nietzsche dirige à tradição, nos textos aqui escolhidos, em nada tem a ver com o problema do tempo, ou que é somente na elaboração do conceito de eterno retorno que o tema aparece em sua filosofia. Em resposta à essas possíveis objeções, pode-se afirmar, em consonância com Tereza Cristina

B. Calomeni (2005, p. 99) que mesmo nestes textos, onde o tempo não é a preocupação central, essa problemática se encontra implicada desde a crítica à inversão platônica, até a sua extensão à metafísica e à moral.

A caracterização do espírito de vingança será, portanto, a tarefa do segundo capítulo, uma vez que este conceito aparece notoriamente arraigado ao movimento filosófico que inverteu o tempo, sendo propulsor deste.

2 A LOUCURA DA VONTADE: UMA CARACTERIZAÇÃO DA VINGANÇA EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA

Tendo por base a crítica de Nietzsche à tradição e sua percepção de temporalidade, tem-se como tarefa deste capítulo a apresentação de subsídios necessários à leitura de *Da redenção*, uma vez que, no referido capítulo de ZA, encontra-se uma importante chave de compreensão para os problemas que circundam o espírito de vingança. Assim, a escrita que segue funcionará como pórtico para o desenvolvimento da tarefa de compreender a vinculação entre a apreensão da temporalidade e a vingança.

2.1 RESSENTIMENTO E VINGANÇA

Para compreender, em sua extensão, o conceito de espírito de vingança deve-se, como recuo estratégico, iniciar-se pela análise do termo ressentimento¹⁹. Isso porque, ainda que o espírito de vingança possa engendrar um campo de significação próprio no conjunto da obra nietzschiana, segundo os problemas que emergem de sua vinculação com a temporalidade, esse não deixa de ter pontos de relação com o ressentimento²⁰.

¹⁹ A caracterização sobre o ressentimento, na filosofia de Nietzsche, será embasada, sobretudo, na abordagem de Antônio Edmilson Paschoal, que em vários de seus escritos realiza um amplo e consistente mapeamento do termo, bem como, no trabalho meticoloso que Marco Brusotti desenvolve acerca da temática, sobretudo, no texto *Ressentimento e Vontade de Nada*, a partir, da tradução feita por Ernani Chaves, disponível na Revista Cadernos Nietzsche 8, p. 3-34, 2000.

²⁰ A necessidade de apresentar, mesmo que brevemente, os pontos de contato entre o espírito de vingança e o ressentimento, bem como, analisar em que medida o primeiro pode extrapolar o campo significativo e conceitual do segundo, possibilitando, ao espírito de vingança, um centro de gravidade próprio na filosofia de Nietzsche, o qual engendra, segundo as hipóteses aqui almejadas, problemáticas que perpassam toda a obra do filósofo, deve-se ao fato de que, na tradição de estudos nietzschianos, pouco se considerou tais possibilidades. Trabalhos como de Antônio Edmilson Paschoal, que se dedica ao mapeamento do papel do ressentimento na filosofia de Nietzsche e ao aprofundamento da pesquisa sobre o tema; de Marco Brusotti, que realiza paralelos entre o ressentimento e os ideais ascéticos; e, até mesmo, o *Léxico de Nietzsche* (2014) que se ocupa em esclarecer, de modo panorâmico, os principais conceitos da filosofia nietzschiana, sendo encarado como resumo do estado atual da pesquisa internacional sobre Nietzsche, compreendem a vingança como conceito polarizado e esgotado pelo ressentimento. Ainda, sobre as colocações do Léxico, ressalta-se que mesmo diante do montante de 446 verbetes não está especificado o termo *espírito de vingança*, o mesmo aparece apenas superficialmente no verbete *vingança*, sendo compreendido como uma metafísica da vontade (LN, 2014, p. 564), a vingança, todavia, aparece caracterizada, sobretudo, a partir de influência de Dühring (Ibidem, p. 563). Já no verbete *tempo*, que segundo as colocações de AZ apresenta expressa relação com o espírito de vingança, não se encontra qualquer menção a este conceito, mas apenas ao ressentimento (LN, 2014, p. 537). Deste modo, o desenvolvimento do presente tópico visa, a contramão dos mencionados escritos e se aproximando da pesquisa realizada por Oswaldo Giacóia Junior (2014, p. 11-17), evidenciar a possibilidade de independência entre os conceitos, sobretudo, com base nas colocações de *Da redenção*, capítulo no qual Nietzsche pela primeira vez, em obras publicadas, utiliza o termo espírito de vingança. Termo este que, por meio da linha argumentativa da percepção da temporalidade, ganha contornos

significativos e de maior fôlego argumentativo.

Ressalta-se, no entanto, que não se pretende, dada sua extensão e complexidade, apresentar uma abordagem ampla do papel que o ressentimento desempenha nos textos do filósofo alemão, mas antes, expor brevemente como este conceito aparece no entendimento de Nietzsche, em que medida se relaciona com a vingança e como o segundo conceito pode extrapolar o primeiro.

De início, pode-se ressaltar que o uso do termo ressentimento não é algo exclusivo da filosofia nietzschiana, Karl Eugen Dühring²¹ em 1865, isto é, anteriormente a Nietzsche²², já fazia uso desse termo no livro *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, (*O valor da vida: Uma reflexão filosófica*). Vale mencionar, também que Dühring não foi o primeiro a fazer uso do termo, mas, para os propósitos aqui visados, ele representa uma profícua fonte de contraponto, uma vez que, por meio da leitura do livro *O valor da vida*, Nietzsche entra em contato a palavra ressentimento²³.

Visando estabelecer o modo próprio que Nietzsche toma o ressentimento, cabe frisar que o termo até, aproximadamente, a metade do século XIX, não havia sido incorporado em língua alemã, como observa Paschoal (2008, p. 12) em seu artigo *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*, tanto Nietzsche, quanto Dühring, faziam uso do termo francês *ressentiment*.

Sua utilização em francês deriva do verbo “ressentir” que conota a possibilidade de reviver um sentimento ou sensação anteriormente vivenciada. Tal sensação, ainda que possa ser tomada como algo positivo, ou agradável, via de regra, possui um certo teor negativo, podendo designar uma “renovação de um mal sofrido, de uma dor que se resente, a persistência de um sentimento suscitado por uma injúria, uma injustiça acompanhado de um desejo de vingança” (QUILLET, 1970). Outra significação possível é: “fato de se recordar com amargor ou desejo de se vingar de um mal sofrido, ódio, rancor, amargura” (LAROUSSE, 1889).

²¹ Karl Eugen Dühring atuou com professor na Friedriche-Wilhelms-Universität de Berlin entre os anos de 1864 a 1921. Seu reconhecimento se deu, sobretudo, devido as polêmicas que o professor se envolveu ao se posicionar em relação a temas como socialismo e antissemitismo.

²² O termo ressentimento figura pela primeira vez, nos escritos nietzschianos, no verão de 1875: “o sentimento do direito (Rechtsgefühl) é um ressentimento, forma-se junto com a vingança” (FP 1875, 9 [1], 176 apud LN, 2014, p. 495). Esse apontamento se trata de um texto enviado, por Nietzsche, a Cosima Wagner, recebendo o título *O valor da vida de E. Dühring*. Entre outras questões levantadas, pelo filósofo, em relação ao texto de Dühring se encontra a crítica à correlação entre o conceito de justiça, vingança e ressentimento. A crítica de Nietzsche volta-se à tese de que a justiça teria sua origem na disposição mecânica do ofendido para a vingança, visto que isso, segundo Dühring, acarretaria na conclusão de que a justiça teria sua raiz em um sentimento reativo, sendo ele o ressentimento (cf. LN, 2014, p. 495)

²³ Paschoal aponta, na apresentação do artigo *Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça* (2011, p. 148), que Dühring como fonte, interlocutor e adversário de Nietzsche, exerceu influência na elaboração nietzschiana sobre os temas da justiça, vingança e ressentimento.

Cabe ressaltar, dado o significado oferecido por Larousse, a função explicativa que o termo rancor dimensiona na significação da palavra ressentimento. Paschoal (2008, p. 13) aponta que existe uma proximidade entre os termos rancor e ressentimento, entendendo rancor como malquerer associado à cólera e à raiva contidas²⁴. Voltando-se à acepção latina de rancor tem-se “*rancore*”, que pode significar “aquilo que cheira mal; putrefato, infecto, fétido” (OLIVEIRA, 1970), rancor encontra-se também na raiz de “*derrancar*”: estragar, corromper, tornar-se rançoso.

No arco de correlação entre o rancor e o ressentimento obtemos o represamento de sentimentos ruins, a partir da persistência da lembrança de um mal sofrido, um envenenamento que ocorre quando, por meio da lembrança, gera-se sentimentos negativos que, por não poderem ser descarregados para fora, voltam-se para o interior. Esses sentimentos não podem ser digeridos ou esquecidos e, por isso, são re-sentidos (cf. PASCHOAL, 2008, p. 13). Desse modo, mesmo que o estímulo que gerou tal sentimento deixe de existir externamente, ele permanece em ação no interior do homem. Esse descompasso representa uma patologia, pois não possui simetria com o estímulo que a produziu, sendo desproporcional com o ato que a gerou.

Nessa linha argumentativa, no interior da filosofia de Nietzsche, o ressentimento corresponde a um problema psicofisiológico²⁵ de um organismo sem forças para digerir os sentimentos ruins, aquele veneno produzido por sua não reação passando a representar uma desordem psíquica. Nesse organismo, a percepção da fraqueza e a frustração que se segue da obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquilo que o destratou (cf. GM I, § 10, p. 26).

Considerando o ressentimento como uma patologia Nietzsche amplia o problema da interiorização de sentimentos como ódio e rancor, para além do episódio que os produziu, considerando também os traços próprios daquele que padece com tal episódio. Em GM o filósofo apresenta o exemplo de Mirabeau “que não tinha qualquer memória para os insultos cometidos contra ele e não podia perdoá-los simplesmente porque ele – esquecia” (Ibidem, p.

28) ao contrário, o homem do ressentimento é caracterizado justamente pelo acúmulo da

²⁴ Paschoal aponta que no final do século XIX a palavra alemã que mais se aproximava do sentido expresso pelo termo francês *ressentiment* seria *Groll*, que pode ser traduzido por “rancor”, ou ainda, *Grollen* que significa “guardar rancor”, dessa significação possível, não se perde de vista a ideia de “sentimento de amargura, rancor e sede de vingança (cf. PASCHOAL, 2008, p. 27, nota 3).

²⁵ Paschoal em *Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich*

Nietzsche (2013), esclarece que não há, nesse caso, uma distinção entre psicológico e fisiológico. Ambos os termos conotam uma concepção de corpo na qual se reúnem tanto órgãos, quanto sentidos, instintos, impulsos, costumes, aquilo que se chama de alma e assim por diante.

peçonha e da sede de vingança em sua consciência²⁶. Conforme é evidenciado pelo filósofo, enquanto em algumas pessoas aquela ofensa não produz nenhum sentimento ruim, em outras, possui efeitos perniciosos e cumulativos.

O ressentimento, desse modo, configura-se em um movimento “para trás”, para o interior do homem, do material que deveria ter sido lançado para fora no momento de uma adversidade e que se acumula nele sob a forma de rancor e de sede de vingança. Desse modo, o ressentimento remete à uma dinâmica complexa no mundo interior do homem que envolve os desafetos sofridos, mas igualmente, a recepção dos sentimentos ruins derivados dos desafetos em um ambiente que, muitas vezes, parece necessitar de tais sentimentos. Nesse sentido, tem-se que o ressentimento é característico de um tipo específico de homem (Ibidem, p. 27), o qual, devido a sua natureza frágil e tendenciosa à vingança, não se livra do acúmulo de sentimentos ruins mesmo que possa causar danos ao ofensor.

Nessa linha argumentativa, pode-se ressaltar, conforme as colocações de Paschoal (2008, p.15), que o ressentimento, em Nietzsche, é tomado em dois sentidos: no delineamento do homem do ressentimento e na caracterização da moral do ressentimento. No primeiro sentido, tal como expresso anteriormente, o ressentimento como problema psicofisiológico caracteriza um tipo de homem fraco que não reage diante das adversidades da vida e, como consequência, acumula, em seu mundo interior, ódio, rancor e sede de vingança. Tal caracterização, em GM, ganha maiores contornos, pois o filósofo aborda o desdobramento daquela fraqueza inicialmente verificada na obstrução da ação. Nietzsche aponta que essa fraqueza se manifesta ainda na incapacidade do homem em lidar com o conteúdo acumulado em seu mundo interior, de modo que não consegue se livrar desse conteúdo, esquecer, digerir, desprender-se do passado e estabelecer uma espécie de “ordem psíquica” com o presente (cf. GM II, § 1, p.43). Assim, na caracterização do “homem do ressentimento”, o autor atribui à palavra ressentimento contornos peculiares desde um ponto de vista psicofisiológico que diz respeito ao sofrimento do homem. No que tange ao segundo sentido do termo, para Paschoal²⁷

²⁶ Dostoiévski apresenta um personagem diferente, mas com resultados semelhantes. Trata-se do “homme de la nature et de la vérité” (Rousseau), que não acumula em si qualquer sentimento ruim porque, como um “homem de ação”, diante de uma ofensa, “atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente o muro pode detê-lo” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p.21)

²⁷ Antônio Edmilson Paschoal, em *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*, defende a hipótese de que o ressentimento, em Nietzsche, compreende uma abordagem social, segundo sua apropriação pela moral, tornando-se, assim, uma “moral do ressentimento”. Nesse sentido, a apropriação moral do

ressentimento caracteriza uma forma de valorar a partir da fraqueza, criando assim as condições favoráveis para a expansão desse homem fraco sobre os outros tipos de homem. O autor, segundo essa argumentação, relaciona o ressentimento com a vontade de poder, pois, para Paschoal, o que interessa à Nietzsche é “tipificar uma vontade de poder que se manifesta no direito, na política, na religião, na moral, e isto como um meio de se contrapor a ela

(2008, p.16) este é utilizado para designar um fenômeno de alcance social que, desde o comentário sobre o livro de Dühring, extrapola a dimensão individual e é tomado como um problema coletivo, de modo que, ainda em relação ao fraco, relaciona-se não apenas com a incapacidade ou inatividade, mas com um modo peculiar de agir.

É, pois, justamente enquanto ação que o ressentimento ganha uma nova dimensão. Enquanto extrapola uma fraqueza psicofisiológica (inação), torna-se uma forma de ação que excede o homem e se impõe como única visão de mundo, sendo, portanto, uma psicossomatização coletiva²⁸. Como será esclarecido no decorrer desta dissertação, esse fenômeno pode ser compreendido, segundo o que Nietzsche nomeia, de espírito de vingança. Entretanto, é necessário frisar que o espírito de vingança não é uma “evolução” do ressentimento, mas antes, outro experimento conceitual utilizado pelo filósofo para dar contornos à uma problemática que se encontrava, no horizonte de sua filosofia, mesmo antes dos primeiros contatos com o termo *ressentiment* que, como dito acima, deu-se em meados de 1875.

Pistas de tal problemática podem ser encontradas em um pequeno texto escrito no começo de 1862, tendo o jovem Nietzsche dezessete anos apenas, o escrito carrega o título

tanto em termos individuais quanto coletivos” (2008, p. 16). A argumentação aqui adotada, de certo modo, segue um caminho sutilmente distinto das colocações de Paschoal, ao entender que o espírito de vingança, tal como apresentado em ZA igualmente permite abranger os esforços nietzschianos para diagnosticar uma vontade de poder impotente que, a partir de uma psicossomatização coletiva, impõe uma visão decadente de mundo. Assim, seguindo as hipóteses desta dissertação se visa, sobretudo, a partir das indicações de *Da redenção*, apontar que, segundo o vínculo entre o conceito de espírito de vingança e a questão da temporalidade, é possível acompanhar a evolução e ilustração de um problema antigo na filosofia de Nietzsche. Entende-se, portanto, que o conceito espírito de vingança pode ser compreendido como uma forma de condensar em um signo problemas diversos que desde 1862 tomavam o horizonte da filosofia nietzschiana. Esta hipótese, todavia, não visa negar as colocações de alguns intérpretes da filosofia de Nietzsche, à exemplo dos textos de Paschoal (2008) e Brusoti (2000), mas apenas compreender em que medida o conceito espírito de vingança, também pode representar um experimento nietzschiano que abarca e esquadriha valorações, que ao longo dos séculos, têm atestado a decadência das instituições humanas. No Brasil, Oswaldo Giacoia Junior apresenta uma linha argumentativa semelhante, a qual, esta dissertação é devedora. *Humano como memória e como promessa* é uma das obras, do autor, que com maestria expressa tal concepção, pois, para ele “o homem foi, até hoje, o animal sofredor a quem a vingança salvou do niilismo suicida [...]” (GIACOIA, 2014, p. 17). Nessa perspectiva o autor acena para a possibilidade de a vingança ocupar papel de relevância na filosofia de Nietzsche, pois tal conceito é o responsável por salvar o homem do grande perigo do niilismo. Em outra passagem Giacoia toma tanto o ressentimento quanto o espírito de vingança como sintomas da impotência da vontade (cf. *Ibidem*, 2014, p. 14), demonstrando, assim, uma interpretação que não realiza uma hierarquização entre os conceitos, mas os toma por sintomas distintos de um mesmo fenômeno, a saber, a impotência da vontade.

²⁸ Este termo é utilizado no sentido expresso nas áreas da Psicanálise, da Psicologia Fisiológica, o qual designa uma reação temporária provocada por um acontecimento forte na vida do indivíduo e que o tenha deixado em estado de choque, ao ponto de o organismo preparar uma resposta orgânica simbólica., ou seja, adoecer. Essa resposta significa uma forma inconsciente de auto-proteção. Transposto ao âmbito coletivo visa-se, aqui, empregá-lo para expressar uma interpretação de mundo, isto é, uma interpretação universal, gerada a partir da fraqueza e da debilidade. Esta fraqueza será melhor delimitada no desenvolvimento do segundo item deste capítulo.

Fado e História e fora apresentado à *Germania*, pequena sociedade litero-musical que o autor havia fundado com dois amigos. Nas considerações finais do texto diz Nietzsche:

O fato de Deus ter se feito homem indica apenas que o homem não deve buscar no infinito sua felicidade, mas fundamentar na Terra o seu céu; a ilusão de um mundo sobreterrestre levou os espíritos humanos a uma atitude equivocada perante o mundo terrestre: foi fruto da uma infância dos povos ... [...] (FH, p. 159).

Ao tomar um texto de 1862 como ponto problematizador para a possível “autonomia” conceitual do espírito de vingança em relação ao ressentimento se dá não apenas por motivos históricos e cronológicos, mas porque esse texto é pleno de antecipações de problemas que irão compor algumas das bases do programa crítico imposto por Nietzsche à tradição ocidental. Pode-se, resumidamente, elencar quatro importantes problemáticas derivadas desse *insight*, que apesar de aparecerem com algumas e importantes variações ao longo da obra de Nietzsche, conservam relações entre si, a saber: 1) a relação entre o homem e o tempo; 2) a procura por restituir à terra e à vida a atenção humana; 3) o combate à divisão metafísica de dois mundos; 4) a tentativa de encontrar uma possível explicação para atitude humana que produziu essa visão de mundo. Assim, levanta-se a hipótese de que o espírito de vingança, tal como Nietzsche apresenta em *ZA*, representaria uma cristalização conceitual capaz de abarcar as problemáticas acima elencadas, oferecendo, desse modo, meios para compreendê-lo como uma questão fisiológica, psicológica e social, uma vez que, como visão de mundo, engloba metafísica, moral, religião e ciência.

O desenvolvimento desses breves apontamentos sobre o ressentimento e o espírito de vingança são insuficientes para a tarefa de compreender a relação entre o segundo conceito e a temporalidade, porém oferecem subsídios tanto para localizar essa problemática na filosofia nietzschiana quanto para posicionar o modo como o conceito é, em geral, trabalhado por parte dos comentadores da obra de Nietzsche. Assim, abre-se uma questão basilar para os propósitos deste capítulo e que a argumentação anterior ainda silencia, a saber: afinal, o que significa espírito de vingança?

2.2 APRESTOS PARA *DA REDENÇÃO*

O problema emergente da recusa humana ao mundo terrestre – para utilizar a expressão presente em *FH* – em prol da promessa de eternidade oferecida por um mundo

sobreterreste, bem como, a inquietação expressa nas reticências da frase “foi fruto da infância

dos povos...” (FH, 2009, p. 159) parece indicar que ainda faltava-lhe um nome para expressar o que tenha ocasionado tal recusa. Após vinte anos do *insight* de FH, em ZA, o autor não apenas cunha imagens e conceitos capazes de preencher o local das reticências, como também, por meio da vinculação de ambas as problemáticas, realiza uma contundente crítica às bases da tradição ocidental.

O capítulo que melhor expressa o veículo e a amplitude dessa problemática recebeu o título de *Von der Erlösung* ou *Da redenção*, situado na segunda parte de ZA, sendo composto por apenas cinco páginas. No entanto, a densidade argumentativa que Nietzsche aplica nessas páginas permite focalizar a amplitude dos problemas que circundam a relação entre o espírito de vingança e a apreensão da temporalidade.

Pode-se afirmar que uma vasta gama de imagens povoa o discurso que Zaratustra emprega em *Da redenção*, o que torna bastante complexa a compreensão dos problemas ali implicados. A fim de oferecer as bases preparatórias, que pretendem trazer à tona um fundo orientador para a leitura, ou ainda, para a interpretação do discurso acerca da redenção, da salvação, visa-se agora, examinar alguns capítulos anteriores, sendo eles: *Da virtude dadivosa*, *Nas ilhas bem-aventuradas*, *Dos Sacerdotes* e *Das tarântulas*.

Os quatro capítulos selecionados como aprestos possuem tanto a função de localizar *Da redenção* no interior de ZA, quanto de proporcionar uma linha argumentativa que, a partir do movimento que conduz da periferia para o centro, possibilita selecionar e evidenciar a evolução de problemas que culminarão em *Da redenção*. Frisa-se, entretanto, que dado os objetivos mencionados, não se pretende realizar uma exegese dos capítulos selecionados, visto a complexidade e dificuldades implicadas na obra como um todo. Desse modo, a análise dos referidos capítulos será limitada a sua vinculação com os problemas atinentes a *Da redenção*.

O primeiro capítulo que compõe os aprestos se intitula *Da virtude dadivosa*, esse localiza-se no encerramento da primeira parte de ZA e marca a despedida entre Zaratustra e seus discípulos. O texto se encontra dividido ao longo de três partes, porém, conforme os objetivos acima estabelecidos, apenas a parte dois do discurso será foco de análise.

Zaratustra inicia a segunda parte de *Da virtude dadivosa* com um importante desafio a seus discípulos: “permaneçais fiéis a terra, irmãos, com o poder de vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! [...]” (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

Para se compreender o porquê de tais palavras soarem tão desafiadoras, bem como, a amplitude de seu alcance é importante esclarecer o significado do *sentido da terra*. A terra, em Nietzsche, designa “tudo o que se acha neste mundo, remetendo ao corpo e ao âmbito natural em oposição às representações a outro mundo, tido como superior o qual a religião e a filosofia do Ocidente terminaram por dominar” (LN, 2014, p. 539).

Assim, no discurso de Zaratustra, fidelidade à terra significa o combate à tradição, não apenas filosófica, como também as bases da cultura ocidental, a qual valoriza, em detrimento da terra, as fantasmagorias de outro mundo, o mundo inteligível, imutável e eterno. Entende-se, então, o sentido da terra como a valorização da imanência e, por meio dela, do mutável, finito e o temporal. Ao rogar a seus discípulos que permaneçam fiéis à terra, Zaratustra procura ressaltar-lhes que a terra é o que a eles é dado e isso significa aceitá-la como um limite que, simultaneamente, viabiliza e nutre a vida, mas que é finito. A questão desse limite se torna essencial porque se trata de aceitar a finitude. Nas palavras de Zaratustra o sentido da terra se liga a finitude, de modo que busca renunciar a todas as pretensões de substituir, de ultrapassar, de negar ou da terra se desfazer. O sentido da terra se liga, deste modo, à temporalidade oferecendo um forte contraponto ao ideal de eternidade e tudo o que nele está implicado, isto é, mais de dois mil e quinhentos anos de tradição. Tanto é assim que arremata Zaratustra:

Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

Confirma-se, nas palavras de Zaratustra, duas importantes questões: primeiro é notória a ideia de que houve uma fuga do âmbito terreno, marcada pela busca de eternidade, dito em outros termos, pela busca do ilimitado, infinito, sendo esse o contraponto aos limites humanos, pois por meio da terra e do corpo se descortina um assustador horizonte: a vida humana é finita, uma vez que é temporal. Desse modo, fala-se de um desejo de infinito, que a todo custo busca escapar, voar para longe das mazelas da vida. É necessário, então, recuperar o sentido da terra e a ela doar um sentido humano, pois, o homem a muito se encontra apartado de sua humanidade e de sua pátria terrena. Segundo, Nietzsche assinala que o sentido que deve ser atribuído à terra tem de ser humano (findável, perspectivo e, por isso, temporal), pois, até então, o sentido vigente (ideal de eternidade) em nada tem a ver como a humanidade, mas justamente, com seu

oposto. Aqui, reside uma das propostas nietzschianas

mais desafiadoras e surpreendentes: todo o sentido é criado e, por conseguinte, é múltiplo²⁹. Ocorre, todavia, que o sentido atual é fruto de engano e delírio:

Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Ah, em nosso corpo ainda vive todo esse delírio e engano: aí tornou-se ele corpo e vontade. Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! Não apenas a razão de milênios – também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

O desejo de eternidade, que exilou o homem de sua pátria terrena não está fora, mas encontra-se encarnado no corpo. O delírio e o engano se fizeram carne e osso e deram forma ao herdeiro dessa loucura, que a dois milênios, tem sido expressão de renúncia a tudo o que é temporal e humano. Esse delírio milenar consiste na insana busca de consolo no mais além da vida, pois a vida é marcada pela finitude e, como expressa a conclusão da citação, em tal herança reside o mais pernicioso desejo: se esvaír aos poucos da vida.

Buscar a eternidade e a promessa de uma existência além das mazelas da vida e do corpo é apenas sintoma de uma insanidade que, no homem, já se encontrava instaurada, pois o padecimento e a busca pelo consolo no mais além despontam do sem-sentido e absurdo da vida: “Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido” (Ibidem, p. 74). A luta contra o acaso, então, representa a luta contra a falta de sentido para o fim, contra o vazio e o nada, é o absurdo que tem marcado o padecimento humano, pois como lembra Nietzsche em GM, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM II, § 7 p. 53). Assim, a falta de sentido justificador para o findar é o absurdo com o qual o homem não é capaz de lidar, de modo que a sua existência sobre a terra não significava se não o mais inexpressível “em vão” desprovido de finalidade: “Inesgotado e inexplorado estão ainda o homem e a terra humana” (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 75), sendo a existência humana um absurdo, ao qual faltava qualquer horizonte de sentido e perspectiva de justificação.

²⁹ Ressalta-se que sentido, para Nietzsche, é essencialmente valor “o ponto de vista de *condições de conservação e intensificação* para configurações complexas de duração relativa da vida no seio do vir-a-ser” (FP, 11 [73], de novembro de 1887 – março de 1888, apud GIACOIA, 2014, p. 14). O ideal de eternidade e seus derivados, que serão especificados no decorrer desse capítulo e ao longo do capítulo seguinte, representam formas de conservação da vida mesmo que se constituam a partir da fraqueza. Mas, retomando a tese nietzschiana de multiplicidades de sentidos, pode-se apontar, conforme as palavras de Zaratustra, que o

sentido vigente não é o único possível: “Há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotado e inexplorado estão ainda o homem e a terra humana” (ZA, *Da virtude dadivosa*, p. 75).

Nessa chave de leitura, destaca-se que nas entrelinhas de *Da virtude dadivosa*, encontra-se um paradoxo, qual seja: o homem sofria pelo problema do seu sentido, ele precisava de um sentido para afirmar o sofrimento de sua matéria finita e, na busca pela eternidade, instaurou um sentido justificador, o que o salvou de um sofrimento estarrecedor, mas que, na mesma medida, tornou o animal doente, ainda mais doente. Têm-se, desse modo, que o ideal de eternidade representa um “antídoto” para o problema do homem, pois, por contraposição a tudo o que lhe é próprio, oferece algo em que acreditar. Esse algo, em última instância, preenche o monstruoso vazio de sentido e o salva, ao menos superficialmente, de sua finitude. Porém, antes de explicar como tal justificação foi possível e por quais meios se efetivou, Nietzsche amplia sua abordagem acerca do ideal de eternidade, assim no desenvolvimento de *Nas ilhas bem-aventuradas*, o autor oferece maiores esclarecimentos sobre as diferentes formas com que esse ideal se apresentou ao longo da história da humanidade.

Esse capítulo compõe a segunda parte de ZA e marca a volta de Zaratustra a seus discípulos, pois, como evidencia o capítulo anterior, sua doutrina se encontrava em perigo (ZA II, *O menino com o espelho*, p. 79). No reencontro com seus companheiros Zaratustra entoa difíceis ensinamentos “assim, como figos caem estes ensinamentos, meus amigos: bebei do seu sumo e da sua doce polpa! [...]” (ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 81). Seus ensinamentos abordam temas como o além do homem, a criação e a vontade, mas o foco dessa elucidação dar-se-á para o modo como o autor desenvolve, agora sob a figura de Deus, o ideal de eternidade.

Nas *ilhas bem-aventuradas* o autor continua a estruturar sua crítica ao ideal de eternidade e seus desdobramentos. Neste capítulo, Deus assume a roupagem desse ideal, de modo que Nietzsche desenvolve sua argumentação apontando para uma completa equiparação entre a eternidade e Deus.

Assim, Deus, segundo o signo de eternidade, pode ser compreendido como o substrato absoluto que oferece sustentação para o homem doente do homem: “um dia se falou Deus, ao olhar para os mares distantes [...]” (Ibidem, p. 81), ele, enquanto horizonte de sentido, é o esteio metafísico sustentador da compreensão ocidental de mundo. Nesse sentido, identifica-se com uma instância ontológica “em si” e absoluta que funciona como fundamento último da totalidade (cf. LN, p. 147). Assim, o ideal de eternidade sob a forma do Deus cristão se torna um atributo divino, por oposição à finitude das criaturas.

Contra essa oposição diz Nietzsche: “Deus é uma conjectura: mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável” (ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 82). Assim, ao relegar à Deus o *status* de conjectura, isto é, de afirmar enfaticamente que Deus não passa de uma suposição, Nietzsche ataca o cerne sustentador do pensamento metafísico, uma vez que por ser conjectura não pode ser provado, pensado e sentido, por isso Zaratustra fala aos homens do conhecimento: “que tudo seja humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível [...] Nem no incompreensível nem no irracional poderíeis ter nascido [...] Portanto, não há deuses.” (Ibidem, p. 82). Ao extrair essa conclusão Zaratustra sinaliza aos discípulos a magnitude desse feito, pois ainda que Deus seja uma conjectura, enquanto é uma das roupagens da eternidade, representa a fonte de sentido realizador para a existência humana: “Deus é uma conjectura: mas quem beberia todo o tormento dessa conjectura sem morrer? Deus é um pensamento que torna curvo o que é reto e faz girar o que está parado.” (Ibidem, p. 82).

Assim, como sentido realizador e justificador para a vida humana a eternidade representa a exclusão da temporalidade, pois, como ressalta a indagação de Zaratustra, com Deus “o tempo não existiria mais e todo o transitório seria apenas mentira?” (Ibidem, p. 82). Negar a transitoriedade é negar a própria existência humana como de fato ela é e, a isso, Nietzsche interpreta como inimigo do homem “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório!” (Ibidem, p. 82). A importância e alcance das colocações de Zaratustra são basilares, pois os conceitos elencados como inimigos do homem aparecem na base da negação do mundo, assim a denúncia de tais ideias, sejam eles eternidade, Deus, uno, pleno, imóvel ou intransitório, possibilita à Nietzsche abarcar como doloso à vida todo o ideal propulsor do Ocidente desde a filosofia platônica até o seio da modernidade.

Em contraposição ao ideal de eternidade e a tais conjecturas, Nietzsche defende a passagem e o transitório “Tudo intransitório – é apenas símile!” (Ibidem, p. 82), ou seja, apenas uma fantasmagoria criada por oposição ao transitório. Assim, o filósofo, nesse capítulo de ZA, coloca-se como defensor do temporal e da passagem: “Mas os melhores símiles devem falar do tempo e do devir: devem ser louvor e justificação de toda a transitoriedade!” (Ibidem, p. 82), isso porque esses são atributos e caracterizações máximas do homem, deve-se, desse modo, justificar o transitório e o devir para se justificar a vida e livrar a existência de toda visão teleológica da realidade, pois a busca por finalidades e a tentativa de

redenção para o

sofrimento humano na eternidade tem sido expressão de uma insanidade que acomete o homem por não ver sentido para o findar.

A descrição das diversas roupagens tomadas de empréstimo pelo ideal de eternidade coloca em relevo uma importante peculiaridade: o sofrimento oriundo do choque com a finitude pode ser entendido como um fenômeno psicológico ou mesmo patológico, porém ganhará novos contornos quando, em *Dos sacerdotes*, Nietzsche apresentar sua absorção pelo âmbito da interpretação religiosa. No desenvolvimento do capítulo, Nietzsche mostrará como o sofrimento do homem, oriundo da finitude, receberá um significado dentro de uma interpretação moral-religiosa.

O desdobramento do sofrimento segundo uma interpretação religiosa começa a ser desenvolvido já em *Nas ilhas bem-aventuradas* ao equiparar a eternidade à Deus, mas em *Dos Sacerdotes*, segundo a caracterização do tipo sacerdotal, Nietzsche pôde descrever como se efetivou uma falsa redenção para o sofrimento do homem. Para tanto, o autor diagnostica no sacerdote, enquanto tipologia, o responsável por essa transposição do âmbito do sofrimento individual (psicofisiológico e patológico) para o solo da religião e posteriormente da moral. Assim, o sacerdote é tomado como o intermediador entre Deus e os homens, de modo a realizar sua interpretação da realidade como uma interpretação universal (cf. LN, p. 506).

Assim, o sacerdote, ao encontrar um horizonte de justificação para o sofrimento, foi compreendido, pelo homem sofredor, como herói: “Também entre eles há heróis; muitos deles sofreram muito –: assim, querem fazer outros sofrer” (ZA II, *Dos sacerdotes*, p. 86). O sofrimento, nessa chave de leitura, atua como fio condutor que viabiliza a compreensão do operar sacerdotal, pois porque neles havia sofrimento, universalizam sua dor estendendo-a ao rebanho: “Zelosamente e aos gritos empurravam seu rebanho sobre a sua estreita ponte [...]” (Ibidem, p. 88). O sofrimento, segundo a interpretação do sacerdote, foi convertido em pecado e o sofredor em pecador “[...] são prisioneiros e homens marcados [...] sua fé ordena: “Subi de joelhos a escada, ó pecadores!” (Ibidem, p. 87). Compreender a dor como pecado e o sofrimento como expiação fornece não apenas uma explicação para o padecimento humano, como também estabelece um padrão de comportamento mediante sua justificação: o pecador deve procurar a causa de seu padecimento em si mesmo, em sua pecaminosidade carnal, desse modo, o pecador concentra suas energias em uma revolta contra si (cf. BRUSOTTI, 2000, p. 22), assim, o homem culpado por sua dor deve, sem nunca conseguir de fato, expiar essa culpa.

O sacerdote interpreta, com isso, o sofrimento físico como sofrimento da alma e vê sua causa no pecado, fazendo assim uso da culpa para interpretar o sofrimento como fenômeno moral e produzir uma determinada interpretação que, generalizada ao rebanho, se estabeleceu como única visão de mundo. O sofrimento do homem mediante sua finitude e transitoriedade encontra, dessa forma, a possibilidade de justificação na culpa e na expiação, ou seja, no fazer sofrer. Pode-se dizer, então, que essa visão se sustenta em valores eternos, de modo que a culpa também se torna eterna e impossível de ser resgatada: “Falsos valores e palavras ilusórias: eis os piores monstros para os mortais [...]” (I ZA II, *Dos sacerdotes*, p. 87). Assim, novamente a problemática da temporalidade se liga ao sofrimento do homem e à condenação do mundo, pois a atuação do sacerdote se apresenta como uma sintomática necessidade de condenação do transitório, porque delega à humanidade à finitude “Chamaram de Deus ao que os contradizia e lhes causava dor: e em verdade havia muito de heroico em sua adoração!” (Ibidem, p. 88). Os valores erigidos pelo sacerdote se deram então por oposição à realidade humana e os encaminharam para a cruz (cf. Ibidem, p. 88), mas contraditoriamente ofereceram sustentação para a vida que declinava mediante o sem sentido para o sofrimento “o espírito desses redentores era feito de lacunas; mas em cada lacuna haviam posto sua ilusão, seu tapa-buraco que chamavam Deus” (Ibidem, p. 88). Assim, esses construtores e arquitetos do ideal de eternidade, redimiram o sofrimento do homem, pois ao apontar o pecado como causa para o sofrimento prescreveram, como redenção e cura, a busca por culpados. O homem torna-se o único culpado por sua dor, mas não se trata de qualquer culpa, esta para todos os efeitos é impagável, uma vez que, ao se ligar ao eterno, torna-se também eterna. A busca por culpados se erigiu, assim, como o destino da humanidade e o símbolo da redenção sacerdotal: “Sinais de sangue inscreveram no caminho que percorreram, e sua tolice ensinou que a verdade se prova com sangue. Mas o sangue é a pior testemunha da verdade; o sangue envenena inclusive a mais pura doutrina, tornando-a loucura e ódio nos corações” (Ibidem, p. 88).

Como exposto, em *Dos Sacerdotes*, a redenção para o sofrer, oferecida pela interpretação sacerdotal, ainda que viabilizasse o acontecer humano por justificar o sem sentido para o sofrimento, exigiu como pagamento sangue e sacrifício, pois tal ideal, ao ser transposto para o campo da religião e da moral, pregou o homem na cruz e “como cadáveres pensaram eles em viver [...]” (Ibidem, p. 88). Nietzsche, em *Das tarântulas*, aproximando-se da narrativa de *Da redenção*, atrela a negação do mundo e a interpretação

sacerdotal aos meandros constitutivos da vingança enquanto impotência.

No referido texto, Zaratustra e seus discípulos, ao deixarem os sacerdotes, passam por dadivosos e gentalha até chegarem à caverna das tarântulas. Segundo uma certa regularidade com os problemas indicados em *Dos sacerdotes*, apresenta-se, no contexto de *Das tarântulas*, a tematização explícita do que Nietzsche nomeia de vingança, de modo que se torna possível indicar que as tarântulas, assim como os sacerdotes, pautam suas medidas de valores segundo uma falsa redenção e, por isso, condenam a vida, pois “[...] entre essas a pregação da morte ainda se encontra mais em casa. [...] E outrora foram justamente elas os melhores caluniadores do mundo e queimadores de hereges” (ZA II, *Das tarântulas*, p. 96). Segundo o discurso de Zaratustra a posição adotada pelas tarântulas mediante a vida, pauta-se em uma disposição tirânica para a vingança, sendo esta uma postura vingativa para com as diferenças e contradições inerentes ao vivente, assim, por estarem afastadas da vida, buscam ferir (cf. *Ibidem*, p. 96). Nesse sentido, Nietzsche declara, pela primeira vez no ZA, que a negação da vida possui estreita relação com a vingança e alerta para a necessidade da outra redenção: “Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais” (*Ibidem*, p. 95).

Longos temporais remetem, nesse contexto argumentativo, à uma interpretação vingativa do existir que a mais de dois séculos encobre a perspectiva humana, apresentando-se como sintomática, típica da moral do rebanho, de uma civilização com sede de vingança que se constitui pela dificuldade em suportar diferenças e, assim, pregam a igualdade e a justiça. Esses conceitos, todavia, são expressão de uma vontade que se move em função da vingança e que conduz à uma compreensão de justiça como possibilidade de impor aos demais a própria perspectiva, torná-la universal e, em nome dela, varrer o mundo com os “temporais da vingança”, eliminando qualquer diferença. Nesse sentido, os pregadores da igualdade dizem ao rebanho “[...] precisamente isto é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais da nossa vingança. [...] vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” [...]” (*Ibidem*, p. 95).

A tematização da vingança é, então, atrelada ao delírio tirânico da impotência contra tudo o que tem poder (cf. *Ibidem*, p. 95), é a revolta do fraco e decadente contra o que é ascendente. Têm-se, assim, a vingança como princípio explicativo para os problemas que, desde *Nas ilhas bem aventuradas*, vem se delineando, ou seja, a vingança representa o desejo tirânico disfarçado em palavras de virtude, isso significa que o impulso de negar a

vida por ser finita e o descontentamento com a temporalidade do corpo são expressões de “magoada presunção, inveja contida, talvez presunção e inveja [...] (cf. *Ibidem*, p. 95)”.

Assim, a

insanidade, que no primeiro estágio se encontrava encarnada no corpo, mantendo-se nos limites do indivíduo, por meio da interpretação sacerdotal e das tarântulas, ganha dimensões coletivas sob o signo da vingança.

Fecha-se, com tal caracterização, o arco argumentativo dos aprestos, pois se tem colocado o problema que em *Da redenção* será foco de análise, a saber, em que sentido se pode compreender a vingança como o esteio sustentador de uma visão coletiva de mundo?

2.3 DA REDENÇÃO: UMA INTERPRETAÇÃO

Empreender uma interpretação de *Da redenção* é o objetivo deste tópico, pois por meio dos esclarecimentos dos temas ali trabalhados, possibilita-se compreender, em sua profundidade e extensão, as questões implicadas no conceito de vingança e sua relação com os problemas atinentes à recusa da temporalidade.

Em sentido preliminar, cabe caracterizar o significado de *Von der Erlösung*. O termo *Erlösung* é traduzido, em ZA³⁰, por redenção, mas como observa Gilvan Fogel (2008, p. 39) ele conserva igualmente a ideia de salvação, remissão ou recondução. Nesse sentido, pode-se mencionar que a redenção remete a salvação e libertação de algo. Mas, para que se possa compreender o que necessita ser salvo e liberto no discurso de Zaratustra, deve-se, antes, atentar-se para uma peculiaridade hermenêutica do termo. A redenção, tal como empregada por Nietzsche, apresenta um traço bastante paródico da doutrina cristã, fato que não se limita apenas ao título do capítulo, mas também desponta no desenvolvimento da parte inicial do texto.

Para ilustrar o sentido paródico adotado por Nietzsche, deve-se considerar primeiramente o significado que a doutrina cristã atribui ao termo. Redenção, segundo os ensinamentos cristãos, corresponde a busca por reparar um erro cometido, uma vez que todos os homens estão impregnados pelo pecado, carecendo da glória de Deus. *A Bíblia* prega, no entanto, que Cristo, por meio de seu sacrifício, liberta o homem dessa culpa: “sendo justificados gratuitamente por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus” (Romanos 3:23-24). Assim, Jesus é aquele que pagou, na cruz, o preço da libertação humana do pecado (cf. *Matheus*, 20:28; *Timóteo*, 2:6). Deste modo, o que a imolação de Cristo ensina é que a redenção só é possível “pelo sangue” (cf. *Colossenses*, 1:14). Tendo em vista o

³⁰ Tem-se por base a tradução de Paulo César de Souza lançada pela editora Companhia das Letras no ano de 2011.

significado cristão, a redenção dos pecados possibilitaria a vida eterna (cf. *Apocalipse*, 5:9-10), o perdão dos pecados (cf. *Efésios*, 1:7), a justiça (cf. *Romanos*, 5:17), a liberdade da maldição do pecado (cf. *Gálatas*, 3:13) e a adoção à família de Deus (cf. *Ibidem*, 4:5). Nesse sentido, ser redimido, segundo o cristianismo, equivale a ser perdoado, justificado, abençoado e reconciliado com Deus.

Por meio de tais colocações desponta um inegável vínculo entre a estruturação crítica dos aprestos – *Da virtude dadivosa, Nas ilhas bem-aventuradas, Dos Sacerdotes e Das tarântulas* – e a compreensão cristã de redenção, o que torna claro o prelúdio que Zaratustra faz, em *Das tarântulas*, sobre a necessidade de redenção humana da vingança. Percebe-se com isso, que o que Nietzsche tem em mente ao utilizar o termo redenção é a subversão do fundo cristão que engendra a palavra, por compreender que a própria moral cristã deve ser redimida por ser o erro dos erros (cf. FOGEL, p. 40). Assim, o autor utiliza a palavra redenção para frisar a necessidade de redimir o homem dos ensinamentos derivados da interpretação metafísica cristã, fruto da compreensão sacerdotal da existência. Uma vez estabelecidos esses breves esclarecimentos sobre o título do capítulo, pode-se, agora, adentra ao texto propriamente dito.

A fala aos aleijados marca o início do capítulo e ilustra Zaratustra caminhando ao longo de uma grande ponte. Nesse trajeto é cercado por aleijados e mendigos que, segundo menção a cena na qual Jesus cura os aleijados, cegos e mancos (cf. *Matheus*, 15, 30), solicitam que Zaratustra assim proceda e busque curá-los para que possam crer em sua doutrina. Zaratustra nega veementemente tal pedido e ressalva-lhes que aqueles que nascem com a alma estropiada dela não podem ser separados:

Desde que estou entre os homens, isto me parece o mínimo do que vejo: “A este falta um olho, àquele uma orelha e a um terceiro a perna” [...]. Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco silenciar sobre algumas: homens que não são mais que um grande olho, uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais grande – aleijados às avessas, eu os chamo (ZA II, *Da redenção*, p. 131).

As colocações de Zaratustra enfocam um tipo específico de humanidade. Esta se encontra, desde a raiz, enferma e estropiada. Mesmos aqueles que são considerados, pelo povo, como grandes homens são fracos e aleijados às avessas. A paródia da passagem bíblica de Mateus se mostra, então, fecunda, pois, por meio dela Nietzsche caracteriza o tipo humano que vicejou com a ascensão do cristianismo, a saber, uma humanidade destroçada e dispersa como sobre um campo de batalha. Sua visão é terrível aos olhos de

Zaratustra: “[...] quando

meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços e membros, e apavorantes acasos – mas não homens!” (Ibidem, p. 132). Como marca a sequência do texto a muito tempo a humanidade se encontra em tais condições, pois o presente e o passado são testemunhas do padecimento humano (cf. Ibidem, p. 132). Pode-se inferir que o sofrimento do homem com o homem é algo tão antigo quanto a sua introdução nos limites básicos de uma sociedade. Visto a partir dessa ótica, o homem é o animal doente por excelência, sua patologia consiste em uma redenção decadente que atua por meio da vingança³¹. Assim, Nietzsche diz que para se curar a deformidade humana se faz necessário uma nova redenção: “todo o futuro luta sem redenção em mim e em vós – como não devemos ser mal formados! (FP, outono de 1884 [29] 5).

Nietzsche, em consonância com o fragmento póstumo, no Zarathustra, esclarece que para se curar o homem é necessário “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’” (ZA II, *Da redenção*, p. 133), sendo a vontade a chave para a grande libertação do homem e mensageiro de alegria. Porém, como a sequência do texto evidencia, a própria vontade é, ainda, prisioneira e se encontra acorrentada pelo “foi”, (cf. Ibidem, p. 133). Este representa um obstáculo intransponível: “‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo que passou [...] não pode quer para trás; não pode quebrantar o tempo e o apetite do tempo [...]” (Ibidem, p. 133).

Na fala de Zarathustra subjaz importantes elementos que merecem destaque: estar em cadeias significa que a vontade libertadora está ligada ao que não pode, sob nenhuma circunstância, remover, a saber, o “foi”. Ressalta-se, no entanto, que com o “foi”, Zarathustra não busca designar uma das três partes constituintes do “tempo cronológico” a exemplo do passado, antes, evoca a temporalidade originária do tempo, ou seja, o fluir. Desta forma, a vontade não pode quebrantar o passar do tempo, isto é, a temporalidade. Assim, não apenas o passado, como também o presente e o futuro se abrem como limites intransponíveis. Nesse sentido, o perene diluir da temporalidade descortina a finitude enquanto um assustador horizonte, diante do qual a vontade estremece. Essa dimensão da temporalidade expressa, para a vontade, senão a sua própria finitude, seus próprios limites, pois o passar é um acontecimento constante e perpétuo.

Mediante a esse cenário se pergunta Zarathustra: “o que excogita o próprio querer, para se livrar de sua aflição e zombar de seu cárcere?” (Ibidem, p. 133). A resposta para a

questão

³¹ A patologia que emerge da vingança será melhor delimitada no desenvolvimento do terceiro capítulo desta dissertação.

reside na falsa redenção que a vontade cria para si após bater com as asas nas paredes da sua cela, pois, ao zombar de seu cárcere, pratica uma tola redenção em si mesma, tornando-se fraca, débil e doentia (cf. *Ibidem*, p. 133) e [...] assim move pedras, por raiva e desalento e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento” (*Ibidem*, p. 133). Descarregando sua frustração, a vontade cria subterfúgios para poder continuar a existir, porém, como diz Zaratustra, o próprio criar se encontra sob a tutela da vingança, convertendo a vontade, que outrora fora criadora, em vingança e causadora de dor.

Deste modo, ao ser impotente contra a finitude, a vontade se volta contra o homem e “em tudo o que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás” (*Ibidem*, p. 133), isso expressa o modo como a vontade prisioneira buscou se redimir de sua impotência e, igualmente, esclarece que no interior do homem, o limite do tempo continua a ser ressentido e revivido, se tornando uma patologia, um estado de morbidez e testemunha de algo insano que se passou com ele. Porém, na sequência do texto Nietzsche aponta para uma alteração e expansão desse âmbito: “Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e o seu ‘Foi’” (*Ibidem*, p. 133). Percebe-se que, neste ponto, Nietzsche enfatiza o termo vingança revelando que, após a conversão da vontade em causadora de dor, devido a sua aversão pelo passar do tempo, a vingança ganha um novo aspecto, agora, não mais individual, mas como expressão externa e coletiva. Daí Nietzsche, na sequência do texto, não utilizar apenas o termo vingança, mas qualificá-lo como espírito: “Em verdade uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo o que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito!” (*Ibidem*, p. 133).

Nesta dimensão a vingança toca o homem não apenas como uma questão fisiopsicológica, mas como uma questão moral e ontológica. Se a vingança em nível fisiopsicológico é o resultado do sofrimento interior do homem, neste nível a vingança está relacionada com a dor mais íntima da vontade que busca a todo custo redimir a si mesma e, nessa busca, externaliza e generaliza sua dor, pois ela se coloca como reação. Visto a partir daqui, a matriz da vingança, que criou os grandes pensamentos – as avaliações da humanidade em relação à existência em sua totalidade – está enraizada nas profundezas da finitude humana. Sob esse ponto, Zaratustra aponta que: “O *espírito de vingança*: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo” (*Ibidem*, p. 133-134). Retomando o processo da vingança se pode compreender que ela, como espírito, só foi possível devido ao estágio inicial de

interiorização da dor ao ponto de se tornar instinto, posteriormente, converteu-se em ação em reflexão, tornando-se, então,

enquanto a melhor reflexão, o modo com o qual o homem pensou e avaliou a existência. Assim, o conceito espírito de vingança, no interior da filosofia de Nietzsche, corresponde à uma interpretação global da existência baseada no sofrimento imposto pela vontade impotente contra a passagem do tempo. Surgindo, deste modo, uma cosmovisão hegemônica da totalidade, ou precisamente as bases da metafísica ocidental.

Tais avaliações se deram, sobretudo, sob o signo do castigo, pois o castigar é o meio adotado, pelo espírito de vingança, para justificar seu sofrimento diante da finitude e expressar uma interpretação consoladora para a dor “[...] porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo” (Ibidem, p. 1340). Pela instituição do castigo o espírito de vingança instaurou a lógica da compensação, a qual diz que todo sofrimento pode ser aliviado prejudicando sua causa, assim supõe que, toda dor provocada, compensa a dor sofrida. Nesse sentido, à luz de ZA, as colocações do fragmento póstumo de 1884 são esclarecedoras: “A todo efeito segue-se um efeito – essa crença na causalidade tem sua sede no mais forte instinto, o da vingança” (FP, inverno de 1884, 4 [53]). Com isso se percebe que a busca por causa e efeito encobre, no fundo, a ação do espírito de vingança, pois historicamente interpretou o sofrimento como punição da existência.

Em um texto não publicado intitulado como *Redenção de toda culpa*, Nietzsche explora com profundidade a lógica do espírito de vingança, o que permite, aliado a escrita de *Da redenção*, compreender a amplitude e alcance desse conceito:

Por toda parte onde se buscaram responsabilidades, era o *instinto de vingança* que então as procurava. Esse instinto de vingança tornou-se a tal ponto senhor da humanidade no último milênio, que ele marcou toda a metafísica, a psicologia, a representação histórica, mas sobretudo, a moral. Enquanto apenas pensou, o homem arrastou para as coisas o bacilo da vingança. Tornou, com isso, mesmo Deus doente, privou da inocência a existência em geral [...] (FP, Primavera 1888 15 [30])

O espírito de vingança, segundo as colocações de Nietzsche, pode ser compreendido como propulsor do programa histórico do Ocidente, pois se encontra arraigado desde a história, metafísica, psicologia, moral, até as bases do convívio social, de modo tal que, ao ser assim generalizado, recai sobre o fundamento do direito eterno: “As coisas estão ordenadas eticamente, conforme o direito e o castigo [...] Pode haver redenção quando há um direito eterno? Ah, inamovível é a pedra do foi: eterno tem der ser também todo o castigo [...]” (ZA II, *Da redenção*, p. 134). Assim, a atuação do espírito de vingança representa a transposição

incrível da lógica da compensação para um plano metafísico e transcendental. Nela, o homem fundou sua compreensão da existência e do modo de habitar a terra.

Com o exposto se pode compreender, então, que a redenção em termos nietzschianos significa a libertação da impotência rancorosa experimentada pela vontade na vivência do passar do tempo, especialmente na impossibilidade de deter seu curso e querer-para-trás. Segundo o discurso de Zaratustra a redenção, nessa perspectiva, não tem a ver com a extirpação das dores da vida. Se assim o fosse, Zaratustra não seria mais que outro pregador metafísico que deseja negar aquilo que é doloroso na vida, projetando outro mundo na perfeição do além. Pelo contrário, a redenção tem a ver com uma afirmação da totalidade da existência, não com a negação dela e nesse sentido se difere da redenção sacerdotal. Desse modo, ao final de *Da redenção*, Nietzsche mais uma vez expande o arco conceitual do espírito de vingança ao vinculá-lo com a vontade de poder: “algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder [...]” (Ibidem, p. 135). Com isso, entende-se que aquilo que está vinculado ao espírito de vingança é a própria vontade de poder, a vontade criadora. Para sustentar tal hipótese se examina, a seguir, em que sentido se pode falar de uma equiparação entre vingança e vontade de poder.

2.4 A ENFERMIDADE DA VONTADE DE PODER EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

A hipótese de que o espírito de vingança se configure como psicossomatização coletiva se sustenta na afirmativa nietzschiana de que a vontade enferma, descrita em *Da redenção*, é vontade de poder (cf. ZA II, *Da redenção* p. 135). Cabe, então, apresentar mais detidamente em que sentido o espírito de vingança se equipara a vontade de poder.

Ao longo dos últimos duzentos anos a análise do conceito nietzschiano de vontade de poder recebeu diversas apreciações pelos intérpretes de Nietzsche. Dentre eles, os de maior destaque são Martin Heidegger, Wolfgang Müller-Lauter, Gilles Deleuze e Gianni Vattimo. Cada intérprete, à sua maneira, buscou compreender o significado, a extensão e a importância de tal conceito. No que toca os objetivos desta dissertação, o texto não se adentrará nas nuances de tais interpretações, dado sua amplitude e complexidade. Visa-se, portanto, estabelecer uma hermenêutica de como o conceito é apresentado em textos específicos de ZA, mantendo, assim, uma regularidade argumentativa e interpretativa com o andamento geral deste capítulo.

A trajetória argumentativa adotada, para se compreender o conceito de vontade de poder, se inicia no capítulo *Dos desprezadores do corpo* localizado na primeira parte de ZA. Parte-se de uma colocação sucinta, porém, bastante fecunda de Zaratustra: “[...] corpo sou eu e inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” (ZA I, *Dos desprezadores do Corpo*, p. 34). Da citação se extrai, talvez, uma das principais portas de entrada para a crítica nietzschiana a visão platônica/cristã unitária da alma, do espírito ou da razão (cf. LN, p. 114), isto é, Nietzsche adota o pressuposto de que não há transcendência ao corpo, pois o corpo seria o fenômeno mais rico, evidente e inteligível, do qual se deve partir. Segundo o texto, o corpo pode ser compreendido com uma multiplicidade de impulsos que se chocando entre si estabelecem, temporariamente, uma hierarquia de comando, constringendo os demais impulsos a obedecerem: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA I, *Dos desprezadores do Corpo*, p. 34). O pensar, nessa linha argumentativa, seria apenas reflexo do corpo: “[...] por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmãos, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (Ibidem, p. 114). Com isso, chega-se a completa dissolução da divisão entre mente e corpo. Rabelo (2013, p. 86), sobre a questão, acrescenta que “não há ‘sujeito’ ou uma ‘substância’ pensante, há pensamentos, ou melhor, há certos impulsos que se traduzem como pensamentos, quer dizer, impulsos que são apreendidos pela consciência racional enquanto formulações lógico-linguísticas”.

O corpo seria, então, o grande criador “O Si-mesmo criador criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*, p. 36). Percebe-se, assim, a radicalidade das colocações de Nietzsche, pois, com elas o filósofo ataca, em primeiro lugar, as tradicionais dicotomias entre fenômeno e coisa-em-si. Uma vez que não há uma dicotomia entre sujeito que conhece e objeto conhecido “aquele-que-quer e o que-é-querido são uma única e mesma coisa: um ato- de-querer, um querer efetivo, uma vontade de poder” (RABELO, 2013, p. 87). A vontade de poder, aqui, se realiza corporalmente no ato de criação, de modo que é conhecido apenas aquilo que é criado. O conhecimento, nesse sentido, é fruto da relação entre os impulsos que atravessam o corpo, isto é, vontade de poder (cf. LN, p. 114). É importante focar no caráter dinâmico da vontade de poder, pois ela só o é enquanto agir em relação a outra vontade. Em segundo lugar, Nietzsche, igualmente, ataca a noção tradicional de vontade como faculdade ou propriedade do indivíduo ou como caráter

transcendental, rejeitando também a noção de

vontade como algo “em si”. A vontade passa, por sua vez, a ser compreendida como uma força pulsional, alterando-se entre guerra e paz, que atravessa o corpo e o constitui.

Delineia-se, à princípio, os primeiros contornos acerca da vontade de poder: o corpo é constituído por impulsos que se organizam hierarquicamente segundo certos intervalos de tempo, o conhecimento passa a ser entendido como criação fruto da hierarquia pulsional, logo o mundo e o que se chama de realidade é o resultado dessa natureza pulsional criativa. Dizer que há uma hierarquização entre os impulsos acarreta na compreensão de que um impulso só é enquanto age, esse agir só se dá em relação a outro impulso. Disso se depreende que todo o impulso é impulso de se assenhorar de outro impulso (cf. RABELO, 2013, p. 102). Porém, ainda não se tem claramente exposto o conceito de vontade de poder. Para tanto, cabe dar maior atenção à noção de criação que é indicada no capítulo *Desprezadores do corpo*, mas que em *Das mil metas e uma só meta* é tratado mais detidamente.

Neste capítulo, Zaratustra aborda a temática da criação, sobretudo, a criação de valores. O texto indica que tais valores são criados pelos povos que estabelecem seu bem e seu mal, segundo suas próprias necessidades, a fim de prosperar: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder”. (ZA I, *Das mil metas e uma só meta*, p. 57).

Nessa linha argumentativa, a criação de valores possui a função de autoconservação de um povo, bem como a de autossuperação e expansão de poder: “O que faz com que ele domine, vença e brilhe, para horror de seu vizinho: isso julga elevado, o primeiro de tudo, a medida, o sentido das coisas” (Ibidem, p. 57). A hierarquização dos valores é, portanto, o resultado da vontade de poder dos povos. As avaliações de cada povo são criadas por sua vontade de poder, pela relação e o embate com outras vontades de poder.

O homem, neste capítulo, é definido como o grande criador de valores, aquele que avalia, aquele que deve a cada nova avaliação, determinar o valor da existência. O bem e o mal de cada povo não estavam de antemão fixados, não lhes foram oferecidos pelos deuses, mas antes são obras dos homens criadores: “Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não os sobreveio como uma voz do céu” (Ibidem, p. 58). Impulsionados por sua vontade de poder os homens avaliam, criam valores e assim determinam um sentido para a existência: “Valores foi o homem quem primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o

primeiro a criar o sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (Ibidem, p. 58). Nesse contexto, insere-se o conceito nietzschiano de interpretação

– fundamental para o entendimento da vontade de poder³²–. Em GM Nietzsche apresenta seu entendimento de interpretação. Para ele o interpretar é: “violiar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar” (GM III, § 24, p. 130).

O texto da GM é, aqui, acionado na medida em que remonta a descrição que o autor faz sobre a dinâmica dos povos apresentada no ZA, pois, por meio da vontade de poder um povo interpreta, avalia e cria a realidade hierarquizando suas tábuas de valores. As interpretações, resultantes da hierarquização dos impulsos, isto é, da vontade de poder, é o que cria as tábuas de valores. Vale notar, no entanto, que as interpretações irão depender da qualidade da vontade de poder, ou como coloca Rabelo (2013, p. 105) “do grau ou quantidade de força disponível”. Assim, cada povo irá perceber a realidade e criar suas tábuas de valores, segundo a sua interpretação, ou dito de outro modo, segundo aquilo que é capaz de perceber. É por meio desse pressuposto que se pode compreender o peso argumentativo do início do capítulo *Das mil metas e uma só meta*, onde Zarathustra enfoca que “muito do que um povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mal, e ali era coberto de honras cor púrpura (ZA I, *Das mil metas e uma só meta*, p. 57). Os diferentes modos de interpretar dos povos seriam, portanto, resultantes de hierarquizações distintas da vontade de poder, de modo que as avaliações nada mais seriam, do que perspectivas dos acontecimentos, ou seja, modos diversos de ver a realidade, daí depreende-se outro importante conceito nietzschiano, a saber, o perspectivismo.

O perspectivismo é um conceito-chave nessa narrativa da vontade de poder e da interpretação, pois sustenta a diversidade interpretativa do real, uma vez que não há fatos em si, mas apenas interpretações que se estabelecem a partir de um ponto de vista. De acordo com essas colocações, o mundo não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim incontáveis sentidos (cf. LN, 2014, p. 442). Deriva-se disso a impossibilidade de construção do real sem que esta passe pelo crivo da interpretação, diz Nietzsche: “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo [...]” (GM III, § 12, p. 101).

Mesmo que Nietzsche aborde com frequência o conceito de perspectiva em GM, no ZA pode-se encontrar colocações semelhantes e tão fecundas quanto as do texto de 1887. No capítulo *Da superação de si*, pode-se ler:

³² Segundo a relação entre os conceitos de vontade de poder e interpretação Müller-Lauter alega que Vontade de poder e interpretação são dois nomes para a mesma coisa, não há nenhum saldo não contabilizado em algum dos dois lados” (MÜLLER-LAUTER apud LN, p. 305).

Vossa vontade e vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal. Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhosos nomes – vós e vossa vontade dominadora! (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 108).

A capacidade ilustrativa do texto é surpreendente, pois apresenta de modo condensado a tríade conceitual: vontade de poder, interpretação e perspectivismo. Assim, pode-se compreender que o bem e mal, isto é, os valores, que o povo acredita serem fixos e “em si”, nada mais são do que a criação da vontade de poder. Os mais sábios entre todos, por meio de seu interpretar e segundo a sua perspectiva, oferecem tais valores aos demais. A perspectiva dos criadores ao ser generalizada, atua como interpretação de mundo, isso implica em uma relação de mando e obediência: “Mas onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece” (Ibidem, p. 109). Não há aqui uma ordenação sucessiva que separe o antes e o depois da ação, tudo se dá no campo do efetivar-se, de tal modo que essa dicotomia dominante/dominado não é dada, ela é dinâmica e efetiva, ela ocorre. Quando se está pensando, já se está numa dinâmica de atuação da vontade. A resistência é também uma resistência de outra força que quer se expandir e crescer e, como tal, faz a vida florescer como resultado do alargamento do poder inicial. Mas a vontade de poder não é uma exteriorização simplesmente daquilo que domina. Não pode ser confundida com uma mera realização de poder, mas se revela também naquilo que é dominado e submetido, fazendo transparecer que também na obediência – assim como no comando – a vontade de poder está presente como resistência: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 109). Se assim o é, o que irá se expressar na interpretação criada pelo dominante dependerá da orientação das vontades de poder, ou seja, se a organização hierárquica que assumiu o comando é afirmadora ou negadora. Compreender essa distinção se apresenta com ponto nevrálgico, para se chegar a equiparação entre espírito de vingança e vontade de poder.

Ora, não seria, ao menos, contraditório falar de uma vontade de poder negativa, negadora ou, mais radicalmente, impotente? Para responder tal questão é necessário retomar o arco geral de *Da redenção*. Neste capítulo, Nietzsche claramente fala da impotência da vontade que é vontade de poder (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 133, 134). Mas, se a vontade de poder é sempre a busca por autossuperar-se e expressão da própria vida (cf. ZA I, *Da superação de si mesmo*, p. 110), o significaria sua impotência?

A possibilidade explicativa dessa questão principia na afirmativa de que à vida não pode ser atribuído valor. Nietzsche afirma que o “valor da vida estaria em suas capacidades

inescrutáveis: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim” (FP 8: 32 [15], de 1878), ressaltando ainda que o juízo sobre o valor da vida é um afeto – ou uma necessidade da vida ou um aborrecimento da vida: “a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações e, no entanto, teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco” (HH, §32, p.). Ou seja, como avaliar a vida se o homem é parte dela e se a sua condição de inexatidão e absoluta necessidade também o marca? É por isso que todos os juízos sobre o valor da vida desenvolverem-se illogicamente e, portanto, são injustos.

Destarte, como não pode ser avaliada, a vida é o valor dos valores, ou seja, o valor que não pode ser avaliado, mas que ao mesmo tempo é o único dado por si mesmo, para além de qualquer avaliação, já que as avaliações possíveis se dão sempre no território da própria vida. Como a vida se torna um valor que não pode ser avaliado, ela passa a servir de critério de valoração, pois distingue os compassivos e fracos dos soberanos e fortes. Em GC, §370, isso aparece explicitamente:

Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’. De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista -, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de vir- a- ser.

Ou seja, é a força da vida enquanto expressão de poder que serve de critério para a avaliação da arte – e da própria moralidade. É esse critério que leva Nietzsche, como evidenciado nos capítulos selecionados como aprestos de *Da redenção*, a identificar na moral da compaixão um processo de negação, pessimismo e empobrecimento de vida.

Ora, se assim o é, a característica da vontade de poder não seria, afirma Nietzsche em *Da superação de si mesmo*, a busca pela preservação, mas pela expansão: Este segredo a própria vida me ensinou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’ (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 110). Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mais ela conduz aos riscos e perigos, às provações e experimentações. Inversamente, quanto mais se busca a autoconservação, mais indigente e enfraquecida se revela a vida.

Com o exposto se compreende que as diferenças entre essas perspectivas e suas avaliações estão intrinsecamente ligadas as conglomerações de forças, pois “um poder aumentado ou diminuído tem uma percepção e, portanto, um comportamento diferente do

que anteriormente; e que serão, de qualquer forma, sempre diferentes em comparação às

perspectivas de um poder outro, superior ou inferior” (RABELO, 2013, p. 107). Assim, a hierarquização corresponde a uma vontade de poder dominante que, segundo sua força, molda todo um conjunto de impulsos, seja em uma relação de subalternidade ou aliança, para criar uma unidade em um determinado período de tempo. Porém, este processo nem sempre garante o domínio do mais forte, pois impulsos fracos podem organizar-se e assim sobrepor-se ao mais forte. Quando isso ocorre as interpretações que se estabelecem reduzem compulsoriamente o aparecimento de novas possibilidades interpretativas, visando sua autoconservação e fixação:

Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos da vingança, em pretextos para a vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mas sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz [...] (GM III, § 12, p. 105).

Lendo as colocações de GM se compreende que a possibilidade de conceituar uma vontade de poder impotente meandra na redução de interpretações e na busca por autoconservação. Para isso assume como visão universal um conjunto de valores que limita a expansão da vida, sendo, portanto, sugestão de uma vida que declina. Assim, vontade de poder e *décadence* se articulam, entendendo o segundo termo, não apenas como degeneração, dissolução e declínio no encerramento de um ciclo vital, mas como uma forma especial de decadência que deixa de ser um declínio após um período de expansão para se tornar – enquanto declínio – o modo de ser próprio de uma determinada configuração de força, isto é, um modo de ser adoentado (cf. PASCHOAL, 2013, p. 16).

Por isso, Nietzsche afirmou que a *décadence* é a “desagregação da vontade” (CW, §7). Isto significa que ela emerge quando uma determinada configuração da vontade de poder não mais consegue sustentar-se permitindo a experiência de dissolução de sua respectiva estrutura hierárquica. O sentido ascensional da vontade de poder, cuja marca central é o acontecimento da auto-superação, é pervertido, o que abre espaço para o desenvolvimento de um tipo específico de vontade de poder, a saber, decadente. Neste, a dissolução das forças não possibilita sua transfiguração, ou seja, a gênese de outra conformação vital de acordo com o caráter auto-superador e ascensional da vontade de

poder. Ela, pervertida, faz da *décadence* um imperativo para a existência. Não completando seu ocaso, agora, a vontade de poder

decadente preserva o vivente em dissonância com sua dinâmica constitutiva. É uma vida que se conserva e se desenvolve às custas de sua própria vitalidade.

Assim, o trânsito entre vontade de poder e *décadence*, desde um ponto de vista fisiológico e extrapolando para um nível social, representa uma psicossomatização coletiva de um estado doentio da força que encontra, no limite da temporalidade sua causa (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 133). Isso, seria a expressão de uma sociedade que, segundo Nietzsche, teria colocado de “cabeça para baixo todas as valorações” para dar “consolo aos sofredores” e convertido o “[...] amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio à terra e ao que é terreno” (BM, § 62, p. 82). Essa dor acompanha tudo o que está vivo, não como um produto de relações intramundanas, mas como um evento que vem de sua própria característica e destino. Esse fenômeno é nomeado, no ZA, de espírito de vingança. O espírito de vingança, como pensamento que introduziu a negatividade, dualidade e divisão na existência, é uma expressão de como a vontade enfrentou e experimentou a dor advinda do passar do tempo (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 134).

É segundo essa linha argumentativa que se compreende como a vontade ressentida com o passar do tempo, sob a forma do espírito de vingança, transcende um nível individual e cria as condições para a ascensão de uma visão coletiva de mundo que busca, a todo custo, negar a passagem do tempo. O espírito de vingança, por meio da metafísica e moral, cria as condições favoráveis para a expansão e predomínio de uma vida declinante. Paradoxalmente, ainda que se constitua por meio da fraqueza e postule uma negação do caráter expansivo da vida, a perspectiva criada pelo espírito de vingança, não deixa de ser uma forma de vida que pretende se expandir e se impor sobre as demais. Assim, por meio do diagnóstico da vingança contra o tempo, Nietzsche, pode narrar a história passada e futura da Europa. Por meio desse fio condutor, pode-se narrar a história da metafísica e da moral cristã como uma história unitária, apesar de todas as descontinuidades destacadas pelo autor.

Chega-se, com isso, à confirmação da hipótese, segunda a qual não só o espírito de vingança é equiparado à vontade de poder debilitada pelo tempo, mas que a vingança é a própria vontade de poder ao se confrontar com o tempo. Nessa compreensão da totalidade da existência se expressa uma vontade de poder cega e ferida que quer se vingar contra a origem de sua dor.

3. A MALDIÇÃO DO HUMANO: VINGANÇA COMO CENTRO DE GRAVIDADE

Por meio da crítica de Nietzsche à inversão operada pela tradição, sobretudo, pelo platonismo e a subsequente apropriação deste pela posterioridade, pode-se, agora, adentrar ao cerne do problema, pois é no interior da condenação do transitório reside, talvez, a melhor explicação para o que venha a ser o espírito de vingança. Para tanto, deve-se entender como se estabelece a relação entre tempo, homem e vingança. Isso porque o texto de *Da redenção* ao caracterizar o espírito de vingança enquanto expressão de uma vontade de poder decadente, simultaneamente, denuncia a própria constituição da tipologia humana, tomando-a por enferma e aleijada (cf. *Da redenção*, p. 131). Assim, o desenvolvimento do capítulo de ZA, parece, então, dar ensejos para as hipóteses de que o problema do espírito de vingança encontra-se intrinsecamente relacionado com o mais autêntico problema do homem apresentando em GM, pois, para Nietzsche, “tornou-se maldição para tudo o que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito” (Ibidem, p. 133). Neste contexto argumentativo o presente capítulo tem por objetivo refletir sobre os pontos de contato entre a tríade conceitual: tempo, homem e vingança, a partir de uma leitura comparada entre *Da redenção* e alguns aspectos da GM.

3.1 HOMEM E TEMPO

A ligação entre homem e tempo faz-se relevante na medida que, para a filosofia de Nietzsche, esta proporciona a passagem do homínideo para o homem. No entanto, esse processo ocorreu a duras penas, segundo a internalização da dor (cf. GM II, § 3, p. 46). Com isso, o autor distanciou-se do legado filosófico que compreendia o homem como animal racional, para pensá-lo enquanto animal enfermo. Tal afirmativa pode ser encontrada na terceira dissertação da GM, a qual sustenta um diagnóstico da condição humana que, segundo ele, é deformada em sua origem (cf. GM III, § 15, p. 108). No entanto, é fundamental ressaltar que mesmo que Nietzsche apresente o homem enquanto animal doente, recusa a existência de algo como uma essência humana eterna e imutável, de modo que o homem não seria uma *aeterna veritas*, mas algo que se tornou (cf. LN, 2014, p. 283). Esse modo de pensamento

marca a insistência e o esforço nietzschiano por reinscrever o homem entre os animais e não mais deduzi-lo a partir do divino³³ (cf. AC, § 14, p. 19).

Assim, ao reintroduzir o homem no reino dos animais Nietzsche amplia o horizonte interpretativo do vir-a-ser humano, pois o despoja de todo o caráter atemporal. Utilizando-se do método genealógico o autor atesta que o homem é o mais doente, mais inseguro, mais mutável, menos determinado do que qualquer outro animal. Tomando como chave hermenêutica essa hipótese Nietzsche indaga:

[...] Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que o seu futuro, uma espora mergulhada implacável na carne de todo o presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente entre todos os animais enfermos? (GM III, § 13, p. 102).

A citação enfoca dois pontos basilares: primeiro, o homem encontra-se mais enfermiço e prolongadamente doente dentre todos os animais, porque é igualmente o animal não fixado, fato que acarreta na evidente instabilidade diante do presente e do futuro. Segundo, a caracterização nietzschiana de homem corresponde ao paradoxo de uma potência voltada contra si mesma, isso porque atua contra toda a natureza instintiva de fixação e autoconservação, lançando-se sempre para além de toda a estabilidade.

Giacioia (2014, p. 25), a esse respeito, emprega um léxico psicanalítico para interpretar o texto nietzschiano retirando como resultado a afirmativa de que o homem é doente porque não é um animal instintivo, mas pulsional, fato que o torna não fixado. Nas palavras do autor têm-se que: “também faz parte desse paradoxo um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza” (Ibidem, p. 24).

Considerando a interpretação apontada por Giacioia, percebe-se que surge como problemática o modo como se deu a fixação e estabilização do homem. A esse respeito toma-se a liberdade de empreender um breve paralelo entre Nietzsche e as bases hermenêuticas da

³³ No que tange a reinserção do homem entre os animais é preciso acrescentar que para Nietzsche a vida

humana não seria mera variação da vida animal, mas o homem seria um além-do-animal. Com isso o autor enfatiza não apenas a origem animal do homem, mas igualmente aponta para os caminhos da separação do homem em relação aos animais (cf. LN, 2014, p. 283).

antropologia cultural de Arnold Gehlen, uma vez que as reflexões apresentadas pelo autor permitem uma aproximação com Nietzsche no que tange a reflexão acerca do processo de estabilização do homem, ressaltando também a atuação do tempo neste processo. Isso é basilar para a pesquisa aqui empreendida, pois toca o cerne da relação entre tempo, homem e vingança, uma vez que o espírito de vingança, segundo a hipótese trabalhada, encontra-se nas bases desse processo.

No recorte interpretativo acerca dos estudos Gehlen em *Der Mensch* toma-se como norte sua afirmativa de que o homem, ou mais precisamente, o bicho homem não está adaptado ao mundo, devido à falta de órgãos carregados de instintos altamente especializados, estando assim exposto a uma pressão crônica de tarefas internas e externas (cf. GEHLEN, 1993 apud GIACOIA, 2014, p. 25). Desse modo, o homem não pode ser inserido entre os atos de satisfação de necessidades animais mínimas, como a fome e o instinto sexual, pois está organicamente desvalido de traços naturais, de órgãos de defesa, ataque ou proteção especializados. Contudo, esse mesmo animal, tão carente de requisitos básicos para a sobrevivência, encontra-se por toda a terra, mesmo não sendo possível indicar características específicas indispensáveis para a sua sobrevivência (cf. Ibidem, p. 25).

Esse fato, conforme aponta Giacoia (2014, p. 26), advém de um excedente pulsional constitutivo que por um lado representa o reflexo de uma falta crônica oriunda de uma condição física e, por outro lado, o plano psíquico coincide com uma vasta dimensão que se encontra afinada ao mundo dos estímulos e motivos acessíveis ao homem, segundo o qual ele deve dominar. Assim, Gehlen afirma que “nesse aspecto a vida pulsional consiste na propriedade fundamental dessas pulsões não apenas periódicas, mas crônicas” (cf. GEHLEN, 1993 apud GIACOIA, 2014, p. 26).

Deste modo, o homem possui uma condição psicossomática que pode ser derivada do que o autor nomeou de excesso pulsional. Esse excesso constitui um fator decisivo na medida em que impõem ao homem uma coerção à estruturação, que se apresenta como condição de seu desenvolvimento pulsional. Com isso, o homem vive como um ser cultural, fazendo uso de sua atividade criadora para transformar ativamente a natureza (Ibidem, p. 26). Este fator consiste no esforço empenhado pelo homem ao constranger a natureza a sustentá-lo. Giacoia (2014, p. 26) alega que: “o homem pode ser definido como ente a ser disciplinado (*ZUCHTWESEN*)”. As instituições, segundo essa compreensão de homem, atuam como meio de educação, coerção e conformação:

A necessidade de uma educação, a coerção a uma conformação, sob pressão da qual se encontra um “animal não fixado”, e da qual a educação e a autodisciplina – e também a modelagem por meio de instituições pelas quais são providas as exigências da vida - não são senão seus estados mais manifestos. Uma vez que o homem, em si mesmo, encontra-se “sobrecarregado” com uma tarefa extraordinária, que ele só pode resolver contemporaneamente à tarefa de sua vida, isto é, agindo; uma vez que ele tem que desenvolver a partir de si próprio normas que lhe permitam dominar e conduzir suas necessidades e seus interesses, e se “estabilizar” em um sistema de vontade orientada – por tais razões, são tão falsas as visões “harmonizadoras” do homem, que querem apagar essa virtual e extraordinária tensão interior (GEHLEN, 1993, apud GIACOIA, 2014, 26).

O ponto de culminância a ser destacado da passagem consiste no entendimento de que as instituições culturais seriam os alicerces do homem, na tarefa autoimposta de estabilização, tornando-se capaz de se abrigar e se conservar contra os efeitos da passagem do tempo, sendo, portanto, “o resultado de experiências coletivas acumuladas” (GIACOIA, 2014, p. 27). Nesse contexto é possível apontar um paralelo entre Gehlen e Nietzsche, pois para ambos as instituições da cultura devem ser entendidas como meios de formação da humanidade, “a humanidade faz experiências consigo mesmos, em graus até então inexistentes, como no neolítico, ou na era atômica” (GEHLEN, 1975 apud GIACOIA, 2014 p. 27).

Nesse contexto, as instituições podem ser ressaltadas como atividades humanas fundamentais, pois ao preservar os resultados milenares do acontecer humano, possibilitam a fixação e estabilização do ser humano. Atuam, então, como uma memória coletiva que educa e constrange o homem: “como é possível estabilizar um ente dotado de um excedente pulsional, liberado da circunscrição pelo meio ambiente ao seu redor, aberto ao universo? Decerto não é por meio de doutrinas, de cultura, ou propaganda, mas somente por meio de instituições é que o ser humano estabiliza-se de modo duradouro” (Ibidem, p. 27). Caberia aqui indagar acerca do sentido e da real necessidade dessa estabilização para o processo civilizatório. Em resposta Gehlen indica que:

Somente por meio de instituições que o homem se torna efetivo, duradouro, regulável, quase automático e previsível. [...] Essa essencial função de descarga das motivações subjetivas e das improvisações permanentes, função que é inerente a todas as instituições, é uma das mais prodigiosas características culturais, pois essa estabilização se enraíza no próprio coração de nossas posições espirituais (GEHLEN, 1975 apud GIACOIA, 2014 p. 27).

Compreende-se assim que a fixação do homem, a contracorrente de sua natureza

pulsional, só se daria por meio de sua própria obra, ou seja, na criação de instituições sendo que estas possibilitam a existência humana mesmo diante de sua debilitação crônica mediante

o meio. Nesse sentido, os pontos de contato entre Nietzsche e Gehlen ganham contornos mais precisos ao se refletir sobre a importância do processo de estabilização, pois ambos os autores parecem indicar, em suas ficções heurísticas, que esse processo consiste no trabalho do homem sobre si mesmo, o qual transformou uma debilidade em potência criativa, fato que possibilitou o acontecer humano, isto é, a passagem do hominídeo para o homem.

A luz dos subsídios apontados na antropologia de Gehlen, torna-se frutífero retomar a reflexão acerca da descrição nietzschiana sobre a pré-história da hominização a qual vincula a memória como faculdade determinante do vir-a-ser humano e sua estabilização.

A fim de descrever esse processo Nietzsche remonta o mais profundo rincão do vir-a-ser do bicho-homem. Precisamente na Segunda Dissertação: “*Culpa*”, “*Má Consciência*” e coisas afins, encontram-se reflexões sobre a origem da memória e a elaboração do conceito de esquecimento como atividade.

Como ponto capital para compreender a criação da memória, convém, preliminarmente, destacar o papel que o esquecimento desempenha nesse processo. Nietzsche se distancia do conceito de esquecimento como força inerte e passiva, recorrente no pensamento inglês (cf. GM I, § 1, p. 15), para considerá-lo como uma atividade primordial que esteve presente no mais longo período da existência humana: “esquecer não é um simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva, no mais rigoroso sentido [...]” (GM II, § 1, p. 43). Esse modo de interpretar o esquecimento o toma como atividade fundamental do hominídeo, marcando, assim, sua antecedência sobre a memória. O esquecimento seria, portanto, aquilo que impediria e inibiria qualquer fixação “[...] eis a utilidade do esquecimento ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica [...] não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (Ibidem, p. 43). Nesse sentido, a memória passa a ser pensada como uma contra-faculdade que viria se sobrepor ao esquecer instintivo do bicho-homem “[...] precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma vontade de saúde *forte*, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer [...]”.

Tal concepção enfatiza o quão paradoxal é a criação da memória, pois esta se sobrepõe a toda natureza instintiva do hominídeo e, para isso, teve de ser criada e não

meramente desenvolvida de algo já pressuposto neste animal. Este criar faz parte de um processo violento e traumático no qual o bicho-homem forjou para si uma verdadeira memória da vontade: “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua

mnemotécnica (cf. GM II, § 3, p. 46)³⁴. No entanto, mesmo que a memória seja fruto de um processo terrível, tal como destaca a passagem, sua criação tornou possível dispor de si próprio, responder por si mesmo no futuro. Assim, indaga-se Nietzsche: “Criar um animal capaz de *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (Ibidem, p. 43).

Se a possibilidade de prometer é o verdadeiro problema do homem, então a lembrança é o limiar do devir-homem e a criação da memória seria uma tarefa que não se confunde com simples *mnemotécnica*, pois gravar algo na memória, por meio de procedimentos regrados, já a pressuporia, pelo menos os rudimentos de uma faculdade da memória a ser considerada como um dado natural e esse modo de argumentação recairia em um raciocínio circular. Portanto, a hominização, por meio da memória, é um paradoxo. Memória e *mnemotécnica* constituem, na origem, uma só e mesma coisa:

A genealogia da memória da vontade deve mostrar como “o autêntico problema do homem”, isto é, “cultivar um animal que *pode* prometer” foi em grande extensão resolvido. Uma vez que a solução desse problema é a memória da vontade, então esse “problema do homem” coloca-se originalmente sob a pergunta: “Como se faz uma memória para o animal-homem?” Como genealogista, Nietzsche se coloca a tarefa de, por assim dizer, perseguir a própria proveniência do homem. Ele concebe o homem dos primórdios como um “esquecimento corporificado”, com um entendimento momentâneo. Inicialmente, portanto, tem de ser resolvida a tarefa de, por meio de uma “*Mnemotécnica*”, manter presentes nesse escravo do afeto e do desejo a cada instante um par de primitivas exigências do viver junto em sociedade (BRUSOTTI, 1992, p. 91, tr. pr.)

Com a problematização oferecida por Brusotti compreende-se que a memória da vontade forjada a contracorrente da força animal do esquecimento consiste no laborioso trabalho do bicho-homem sobre si mesmo. Sobre isso Nietzsche afirma que a memória da vontade não é:

Um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não é simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-

³⁴ As investigações nietzschianas acerca da memória aparecem, sobretudo em GM II, porém nos fragmentos póstumos aparecem sub contínua e periódica reflexão, tanto sob forma epistemológica, linguístico-filosófica, fisiológica, psicológica, antropológica e histórico-documental, bem como, sob forma de crítica e construção. Os primeiros estudos intensivos sobre a temática, deu-se por volta de 1872 exercendo certa relevância a leitura que o autor realizou do trabalho de E. Hering *Sobre a memória como uma função geral da matéria organizada*. Assim, Nietzsche relaciona processos psíquicos e físicos entre si como processos mnemônicos, os quais, são por ele identificados como operações trópicas e figurais de troca e transformação (cf. LN, p. 368). Para esse recorte temático se pode mencionar Maria Cristina Franco Ferraz, em seu artigo *Nietzsche: esquecimento como atividade*, apresenta de modo preciso estas abordagens que perpassam o tema da

memória e do esquecimento na obra do autor (cf. FERRAZ, 1999, pp. 27-40).

querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, do um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, poder ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isso não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como provir!* (GM II, § 3, p. 44).

Nessa perspectiva, o indivíduo, com efeito, foi habituado à prática da promessa, responsabilizando-se por suas ações diante de si e da comunidade. O homem, deste modo, torna-se “previsível, constante e necessário”, isto significa: não escamoteia o que dele se pode esperar, não corre o risco de sofrer represálias, sua existência não infunde riscos contra a ordem estabelecida. Com isso, a suspensão do esquecimento, pela memória, encerra um mundo limitado.

A memória não será, então, entendida como a prisão e as marcas de um passado inexorável, não transformável, como um simples e passivo não-mais-poder-livrar-se da impressão certa vez inscrita/gravada, nem tão pouco corresponderá à indigestão de uma palavra anteriormente empenhada, a memória passará a ser “um ativo não-mais-*querer-livrar-se*”. O destaque dado, por Nietzsche, ao termo querer enfoca que o lembrar é um continuar querendo o já querido, trata-se, portanto, do que ele nomeia de “uma verdadeira *memória da vontade*”. Esse sentido atribuído à memória enfatiza seu aspecto ativo que a vincula a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, isto é, a promessa deliberadamente mantida. Portanto, não se trata de uma concepção tradicional de vontade, como intencionalidade de uma consciência no agir, mas, antes, de um querer “querer querer”, de um “seguir querer”, isto é, de um lembrar-se que se quis.

Se o homem colocou em risco sua saúde, sua total coincidência com o presente foi, para Nietzsche, em nome de outra potência, para poder inventar um futuro para si para, como aquele que promete, responder por si como futuro “[...] a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (Ibidem, p. 44). Com isso, a compreensão da memória como atividade não remete à prisão a um passado indigesto, que não se consegue esquecer, mas corresponde à invenção de uma possibilidade inédita de se projetar em um futuro desejado. No entanto,

essa inquietante produção da

memória em um animal do esquecimento colocou inevitavelmente em risco a própria saúde desse animal, “mas quanta coisa isto não pressupõe! Para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente [...]” (GM II,

§1, p. 44). A memória, assim, surge a partir das penosas e cruéis tentativas para esquecer um trauma e não foi por meios suaves que se realizou: “Grava-se a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM II, § 3 p. 46).

A crueldade e a repetição da violência são, portanto, o mecanismo para que as obrigações sociais não sejam esquecidas. Assim, repetir a violência para conjurá-la por interiorização e costume, foi a mais antiga *mnemotécnica* empregada pela humanidade a fim de realizar a tarefa de criação da memória da vontade. A memória constitui, portanto, a base do poder alcançado pelo bicho-homem diante das potências e instabilidades da natureza. Desse modo, a criação da memória, tal como expressa na genealogia nietzschiana, é perpassada por meios cruéis, os quais visaram a completa inibição dos instintos básicos do humano. As imagens oferecidas por Nietzsche buscam ilustrar tais meios:

[...] apedrejamento (– a leda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado, a roda (– a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalhamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”) a fervura do criminoso em óleo e vinho (ainda nos séculos XIV E XV), o popular esfolamento (“o corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixa-lo às moscas, sob o sol ardente [...] (GM II, § 3, p. 47).

Essas ilustrações são realmente impressionantes, pois, com elas, Nietzsche procura demonstrar que as criações sociais, a exemplo da razão, foram criadas sob altos custos “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!...’” (Ibidem, p.47). A dor, o fazer sofrer, tal como destacado pelo autor, foi o mais poderoso auxiliar da *mnemônica*, pois, por meio da dor, quando o homem promete, quando empenha sua palavra, o que ressoa nele são as marcas desse doloroso passado.

Têm-se, então à memória como fruto de um longo processo, esta faz do bicho-homem, homem, dando-lhe a faculdade de se lembrar, de modo que “tem-se nessa posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem*

prometer) [...]” (Ibidem, p. 43). Segundo essa argumentação, a memória teria como resultado a responsabilidade, o domínio de si mesmo, o dizer sim a si mesmo, algo que Nietzsche nomeia de consciência.

Entretanto, o fruto tardio da memória foi completamente subvertido, de modo que veio ao mundo uma outra coisa sombria.

Um dos caminhos possíveis para dar continuidade ao desenvolvimento argumentativo da *Segunda Dissertação* a partir do parágrafo 4 e o qual é, via de regra, adotado por vários comentadores de Nietzsche, a exemplo de Brusotti (2000), Paschoal (2011) e Giacoia (2014), seria aquele que privilegia o exame do surgimento da má consciência e sua respectiva relação com o ressentido. No entanto, visa-se aqui a adoção de uma trajetória distinta dessa. Isso porque, na medida que se articula a temática da memória com o texto *Da redenção* tem-se como possibilidade interpretativa a compreensão do processo de inserção do homem no tempo. É, pois, a partir dessa perspectiva, para os propósitos aqui visados, que se compreende a importância estratégica da narrativa sobre a origem da memória, inserida no contexto argumentativo da segunda dissertação da GM.

Nessa tematização, pode-se retirar como consequência da criação da memória da vontade as categorias temporais de passado, presente e futuro. Dito de outro modo, ao infundir no homem uma faculdade de reter lembranças, inevitavelmente tem-se como resultado a percepção de passagem, isto é, da temporalidade e finitude. Assim, o homem passa a figurar no tempo, fato ressaltado por Nietzsche ao afirmar que antes o bicho-homem desfrutava de uma inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, sendo ele uma encarnação do esquecimento (cf. GM II, § 3 p. 46). É segundo essa linha argumentativa, que se pode destacar a relevância do tempo no processo de estabilização, pois a invenção da memória provê as condições de possibilidade de uma faculdade de simbolização que “arranca o bicho-homem de sua condição animal, ligada apenas aos efeitos atuais (presentes) da percepção sensível” (GIACOIA, 2014, p. 28).

Essa possibilidade interpretativa da memória da vontade fecunda-se ao ser interposta aos temas tratados em ZA e que ao longo desta dissertação foram foco de análise. O alcance da afirmativa: “[...] tornou-se maldição para tudo o que é humano essa loucura haver adquirido espírito!” (ZA II, *Da redenção*, p. 133) se torna bastante significativa, se intercalada com “[...] um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade* [...]” (GM II, §1 p. 44). Isso por dois motivos basilares: 1) Enquanto *Da redenção* introduz a problemática do espírito de vingança como enfermidade de uma vontade de poder ferida pelo tempo, a segunda dissertação apresenta como foi possível inserir o homem na temporalidade. 2) É possível

compreender a estreita relação entre tempo, homem e espírito de vingança, pois é a partir da impotência da vontade que a temporalidade e,

por conseguinte, a finitude tornam-se problemáticas. Todavia, como já mencionado, esse problema só se faz presente no e para o homem, uma vez que ele é o único animal esclarecido de sua condição, pois o homem lembra-se.

O trecho “Uma nuvem após a outra rolou sobre o espírito: até que finalmente o delírio pregou: “tudo passa, por isso, tudo merece passar” (ZA II, *Da redenção*, p. 134), traz, por fim, o problema de forma mais acabada e abrangente: com a percepção da temporalidade o mundo e tudo o que nele há, inclusive o homem, não pode escapar da finitude. Porém, é apenas para o homem que ela – a finitude – se revela, uma vez que a ele possui a consciência de si como momento transitório de um processo; como ponto imerso em um fluxo que do passado conduz ao futuro; como resultado daquilo que foi; e etapa preparatória para aquilo que será; revela ao homem sua mais íntima natureza, ele é aquilo que há de passageiro, de finito e, por isso, perecível. Deste modo, o findar torna-se o inimigo odiado pela vontade impotente descrita em *Da redenção*, que se vinga do passar no tempo, criando a dualidade no mundo, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do “vir-a-ser”, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo e das mazelas do mundo.

3.2 ESPÍRITO DE VINGANÇA COMO FORÇA CONSERVADORA

O desenvolvimento anterior destacou o papel da memória na inserção do homem na temporalidade evidenciando, a partir da relação com os temas abordados em *Da redenção*, que a interpretação dada à finitude recaiu, sobre o recém tornado homem, como um peso, gerando sua debilidade e impotência. Nesse sentido, este tópico visa apresentar mais detidamente a debilidade humana.

Toma-se como ponto de partida a interposição de dois textos nietzscheanos:

Em verdade meus amigos eu caminho entre homens como entre pedaços e membros de homens! Isso é terrível para meus olhos, encontrar o homem destroçado e disperso como sobre um campo de batalha e matadouro. E quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços membros e apavorantes acasos – mas não homens! (ZA II, *Da redenção*, p. 132).

Que ele [o ideal ascético] tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo homem até agora existente, ao

menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte
(mais precisamente:

com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim” (GM III, 13, p. 102 grifo nosso).

A fecundidade entre os textos dá-se na medida em que oferece uma descrição da enfermidade do homem. Se em *Da redenção* Nietzsche aponta que a tipologia humana que se alastrou sobre a terra é tão radicalmente destroçada e enfermiça que inviabiliza tratá-los por homens, no texto da GM o autor frisa que tal estado remonta o processo de civilização e domesticação deste. Assim, sua enfermidade consiste em um estado de desgosto com a vida, de cansaço e ânsia pelo fim. Essa condição doentia do homem, tal como colocado anteriormente, tem sua raiz no processo de estabilização e fixação do humano, uma vez que por meio criação da memória e a consequente inserção do homem na temporalidade, a finitude se abre como limite intransponível, gerando a sensação de desabrigo e impotência. O homem, deste modo, consciente do passar *do* e *no* tempo, se percebe enquanto ser finito; daí deriva sua mais profunda dor, pois não há justificativas para o seu perecer.

Nietzsche, na GM, ao se debruçar sobre a enfermidade do tipo homem explica que este “sofria pelo problema do seu sentido” (GM III, §28, p. 139), empregando o léxico explicativo de *Da redenção* o sofrimento do homem pelo seu sentido diz respeito a incapacidade de lidar com a passagem, com o tempo e a finitude, a ele faltava qualquer horizonte de sentido e justificativa para a morte (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 134- 135). Faltava, portanto, um objetivo à sua vontade, pois como continuar a querer e a agir se o fim está implicado em todas as coisas? Em comparação com este sofrimento todo outro sofrimento torna-se secundário, pois “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (GM III, § 28, p. 139). Assim, tem-se que mediante a ausência de sentido o sofrimento humano torna-se insuportável.

No ZA Nietzsche antecipa e resume a argumentação da terceira dissertação da GM, ao explicar que a fórmula encontrada para possibilitar a existência humana foi: “*O espírito da vingança*: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia haver castigo. [...] E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira – deviam ser castigo!” (ZA II, *Da redenção*, p. 134).

É surpreendente a proximidade entre a atuação do espírito da vingança descrita em ZA e a lógica dos ideais ascéticos, disponível na GM. Pois, na obra de 1887 o autor remonta a mesma linha argumentativa para explicar os meios com os quais o homem preencheu essa monstruosa lacuna de sentido. Têm-se, nesse texto, o apontamento de que

o sacerdote ascético, ao mudar a direção do sofrimento, isto é, voltá-lo contra o homem transformou o

doente em pecador (cf. GM III, § 20, p. 121). Nietzsche descreve, então, que por toda parte, “o olhar hipnótico do pecador, move-se sempre na mesma direção (na direção da ‘culpa’, como a única causa do sofrer)” (GM III, § 20 p. 121). Visto por essa ótica o ideal ascético consiste em um mecanismo de luta contra o sofrimento, no entanto, na mesma medida intensificou o sofrimento do homem, tornando o animal-doente ainda mais doente. No entanto, como colocou fim às duas formas principais de sofrimento, o fato de ter aprofundou a dor do tornou-se irrisório (GM III, § 28, p. 139).

O ideal ascético é entendido como um artifício para a preservação da vida. Essa luta fisiológica do homem com a morte e a condição doente do tipo homem até agora existente, é o “grande acontecimento” que se expressa no poder do ideal ascético (cf. GM III, § 13, p.101) De modo que a pulsão de vida se serve do ideal ascético, fornecendo um conteúdo ao desejo pelo fim:

O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar- farto (...) mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de sinais mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da auto-destruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver...* (GM III, § 13, p. 102).

Sob essa premissa o ideal ascético funcionou com uma força conservadora para a vida humana: “*O ideal ascético nasce do instinto de cura, de proteção de uma vida degenerada a qual busca manter-se por todos os meios e luta pela sua existência [...]*” (GM III, § 13, p. 101). Assim, o ascetismo suprimiu uma lacuna de sentido ao fornecer uma justificativa para o sofrimento, esse, interpretado como pecado, passa a ser compreendido como via de salvação do homem; pois assim fazendo, apresentou uma meta e uma condição de sobrevivência para o *querer* da vontade, sem este único ideal, o homem era “um brinquedo do absurdo, do sem- sentido” (Ibidem, p. 139).

Retomando a passagem de *Da redenção* a qual diz que “de maneira tola também redime a si mesma a vontade prisioneira [...] E assim ela move pedras, por raiva e desalento” (ZA II, *Da redenção*, p. 133) se estabelece um paralelo entre o espírito de vingança que é a reação impotente da vontade de poder com o ideal ascético, pois a finalidade é a mesma: oferecer uma interpretação possível para o sofrimento, perfazendo uma perspectiva reduzida sobre a vida no tempo. Deste modo, o adoecimento do homem consigo mesmo ocorre por vivenciar a existência como um sofrimento absurdo advindo da

consciência da finitude. O

homem experimenta, assim, essa dor como objeção contra a vida e passa a necessitar de um tipo de justificação e sentido que só podem ser encontrados em um mundo do além.

Como afirma Zaratustra a melhor reflexão dos homens ocorreu por meio da vingança (cf. *Da redenção*, p. 134), há indicativos de que tanto a experiência do sofrimento quanto os meios para justificá-lo contêm em si a forma essencial do espírito de vingança, pois é exatamente o lugar desse sofrimento transbordante que o espírito de vingança, sob a forma da culpa, vem preencher. A culpa é, no limite, compensação para o impensável, ela permite que o homem se coloque na perspectiva de um sentido. Ela redime o absurdo da existência, da finitude e da morte. Por ela, torna-se possível, enfim, entender o que se passa com o homem – ainda que se torne, por causa dela, destinatário da necessidade de expiação. O espírito de vingança foi, portanto, uma força conservadora na história da espécie humana; ele suprimiu uma monstruosa lacuna ao dar sentido para o sofrimento advindo da finitude, pois, assim fazendo, apresentava também uma meta, uma direção e uma condição de possibilidade de sobrevivência para o querer próprio da vontade.

Compreende-se que fora da perspectiva, oferecida pelo espírito vingança, não houve até agora nenhum outro sentido para o homem. Sua existência sobre a terra se apresentava senão como um deplorável absurdo, uma aventura desprovida de finalidade, sendo a história do homem um prodigioso “em vão”, porém, o sentido oferecido pela loucura da vontade, para fazer uso das palavras de Zaratustra, “tornou-se maldição para tudo o que é humano” (ZA II, *Da redenção*, p. 133), pois essa justificativa tem como pressuposto a negação da vida na imanência, isto é, no passar do tempo; e como consequência nega-se o corpo e mutila-se o homem. Deste fato, justifica-se Zaratustra descrever, no início de “Da redenção”, a tipologia do homem, fruto do espírito de vingança, como paráliticos, corcundas e cegos aos quais faltam-lhes tudo ou possuem em demasia determinadas coisa, sendo estes aleijados às avessas (cf. ZA II, *Da redenção*, p.131). No decorrer do discurso, Zaratustra evidencia que, seja no passado, seja no presente, o homem nunca foi inteiro, sendo antes “pedaços, membros e apavorantes acasos, *mas não homens*” (ZA II, *Da redenção*, p. 132, grifo nosso). Não homens, afirma Nietzsche, porque a tipologia que emergiu da falta de sentido para o findar esteve sempre nas sendas da vingança.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um fragmento póstumo de 1883 diz Nietzsche: “Que o homem seja redimido de toda a vingança – este é certamente o arco-íris do além do homem, e o ponto da mais alta esperança”. (FP 12 [43] do verão de 1883, p. 287). A redenção do homem da vingança é certamente, como deixa clara a passagem acima, o pressuposto para uma nova perspectiva de homem. O fragmento também se mostra basilar para se pensar o percurso investigativo desta dissertação, uma vez que tanto enfatiza a importância deste conceito para a filosofia nietzschiana, quanto apresenta seu ponto relacional com o homem, pois segundo o trato com os textos nietzschianos considerou-se que o vínculo entre a temporalidade e a vingança pode ser entendido como a ponte que leva a configuração da tipologia humana que surge no ocidente. Este humano é gestado na crônica impotência de uma vontade de poder que tem por expressão a vingança e atesta a enfermidade do tipo-homem que vicejou na tradição filosófica. Dessa perspectiva o homem que Nietzsche buscou diagnosticar em sua crítica a tradição pode ser compreendido como ponto de convergência no qual a temporalidade e a vingança se colocam em todo o seu potencial negativo. Como resultado disso têm-se a instauração e fixação de uma interpretação vingativa da vida, do corpo e do mundo. Tal interpretação é remetida a tradição “judaica-platônica-cristã” que se nutre na mesma impotência da vontade humana, a qual toma a vingança contra aquilo que não pode vencer, e que torna patente sua debilidade: a passagem do tempo e a finitude. Visto a partir dessa ótica, o homem é mais enfermo de todos os animais doentes. Sua enfermidade consiste em um paradoxal querer o nada, que assume uma positividade ilusória na perspectiva oferecida pela vingança. Esses ideais são a voz de uma vontade ressentida e rancorosa – e constituem, assim, a medula espinhal da humanidade que historicamente veio à tona no processo ocidental de civilização. Se o diagnóstico que Nietzsche faz da civilização ocidental é pertinente, então cabe indagar-se: o que há para além do arco interpretativo da vingança?

Nietzsche em sua filosofia dionisíaca realiza experimentos para dar conta desta questão e de tudo o que nela se implica. Em um desenvolvimento futuro fica como caminho de pesquisa o aprofundamento nesse aspecto afirmativo do pensamento do autor, bem como, considerar até que ponto tais experimentos são efetivos nesta tarefa.

Porém, outra possibilidade igualmente profícua de reflexão é utilizar a questão colocada por Nietzsche como ponte de acesso para outras fontes de pesquisa. A exemplo

dos estudos de Sophie Oluwole, filósofa nigeriana que se empenhou no exercício de uma
contra-

filosofia africana que visa se impor ao pensamento colonizador ocidental e exortar a África Ocidental a recuperar sua herança filosófica, argumentando que o corpo de conhecimento que ela encontrou na tradição iorubá era tão rico e complexo quanto qualquer outro encontrado no Ocidente. Sob essa premissa a filosofia da autora seria uma excelente fonte de pesquisa que coloca em xeque a hegemonia do espírito de vingança.

Desta forma se mostrou evidente a relevância do problema levantado nesta pesquisa por não se encerrar na filosofia nietzschiana abrindo caminhos tanto para a reflexão de problemas contemporâneos quanto para pensar o próprio exercício filosófico.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA: Velho e Novo testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade bíblica do Brasil, 1969.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996.

ANAXIMANDRO, in: *A sabedoria grega*. v. 2. Trad. Renato Ambrósio, São Paulo: Paulus, 2013.

ARISTÓTELES. *Do céu*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2014, I, 9, 278.

_____. *Física*. Trad. Lucas Angioni. Campinas SP: Editora Unicamp, 2009.

BOÉCIO. *Escritos*. Opuscula Sacra. Trad. Juvenal Savian Filho, São Paulo: Martins fontes, 2005, apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

BOMBASSARO, Décio, Osmar. *O Pórtico de Nietzsche: a evocação do eterno retorno como ritmo do ser no tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002 (Coleção Conexão).

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. Trad. Ernani Chaves. *Revista Cadernos Nietzsche*: nº. 8, pp. 3-34, 2000. Disponível em: http://www.gen.ffe.usp.br/sites/gen.ffe.usp.br/files/upload/cn_08_01%20Brusotti.pdf. Acesso em jul.2018

CALOMENI, Cristina B. A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 18, pp. 93-110, 2005. Disponível em <http://gen.ffe.usp.br/sites/gen.ffe.usp.br/files/u41/CN018.93-110.pdf> . Acesso em 02 out. de 2017.

D’IORIO, P. “*La superstition des philosophes critiques: Nietzsche e Afrikan Spir*”, in: *Nietzsche-Studien*, n.o 22 (1993), p. 257-294 Apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas de Homero Santiago, trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Princípios da filosofia*. Trd. João Gama, Lisboa: Edições 70, [2000?]

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: 4ª ed. Ed. 34, 2003.

EURÍPIDES. *Os Heraclidas*. Trd. Claudia Raquel Cravo. Lisboa: Edições 70,

2000.

ÉSQUILO. *As suplicantes*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Inquérito, 2003.

FERRAZ, Franco, M.C. Nietzsche: esquecimento como atividade. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 7, pp. 27-40. 1999. Disponível em <http://www>
Acesso em: 25 nov. 2017.

FOGEL, Gilvan. Preliminares para ler Da Redenção em Assim Falava Zaratustra, Parte II. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, 1º semestre, Vol. 1. n° 1. pp. 39-49, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/01/04-gilvan.pdf>. Acesso em 03 ago. 2017.

GIACCOIA, Junior Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão. *Revista Cadernos Nietzsche* Vol. 3, pp. 23-36, 1997. Disponível em: <http://www.verlaine.pro.br/txt/giaccoia-platao-niet.pdf>. Acesso em 02 set. 2017.

GREEN, M. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press – International Studies Series, 200, apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses universitaires de Montréal (coll. Paramètres), 2004.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Tourrano, São Paulo: Iluminares, 1995.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Manoel Odorico Mendes, Prefácio de Silveira Bueno. São Paulo: Atena Editora, 2009, Canto IV, 563, p. 159.

JAPIASSÚ, H., MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 115.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão; 5ª ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *O fim de todas as coisas*. Trad. Arthur Mourão. LusoSofia: press,

[1969]. LAROUSSE, *Librairie. Grand Larousse Universel*. Tome 13. Paris:

Larousse, 1989.

LÉXICO DE NIETZSCHE. Org. Christian Niemeyer, Trad. Vários tradutores. São Paulo: Edição Loyola, 2014.

MATTIOLI, William. O devir e o lugar da filosofia: Alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Revista de Filosofia*

Kriterion, Belo Horizonte, Vol. 54, n° 128, pp. 321-348, 2013. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200004. Acesso em ago. 2018.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder de Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Traduzido por Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Correspondência Friedrich Nietzsche enero de 1880 diciembre 1884 v. IV*. Tradução e introdução de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. *Fado e História*, in: *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Fragmentos Póstumos 1882 - 1885 v. III. Tradução e introdução de Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 v. VI*. Traduzido por Marco Antônio casa nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. Traduzido por Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Fragmentos finais*. Edição e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Fragmentos Póstumos 1882-1885 v. III*. Tradução por Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Espanha Madrid: Editora Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos*, Volumen IV (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2006

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

_____. *O caso Wagner*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. Tradução de Paulo César Lima de Sousa.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

_____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

OLIVEIRA, H. Maia (org.) Lisa. *Grande dicionário da língua portuguesa. Histórico e geográfico*. São Paulo: Lisa, 1970. Vol. I.

ONATE, A M. *Vontade de Verdade: uma abordagem Genealógica*. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 1, pp. 07-32, 1996.

PASCHOAL. As Formas do Ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Philótophos*. Vol. 13, nº 1, pp. 1-23, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/7961>. Acesso em jun. 2018.

_____. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. *Revista de Filosofia Philótophos*. Vol. 8, nº 2, pp 1-17, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/25182/15935>. Acesso em jul. 2018.

_____. Nietzsche e Dühring: Ressentimento, Vingança e Justiça. *Revista de Filosofia Dissertatio*. vol. 33, nº 147, pp. 1-26. Inverno de 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8721/5763>. Acesso em jul. 2018.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética em um Volume*. Rio de Janeiro: Aguilar Editora 1974.

PINDARO. *Olympiche*. Milano: Bompiani, *Introduzione, note e apparati di Enzo Mandruzzato*, 2010, II, p. 17-19.

PLATÃO. *Timeu-Critias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes, Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Edição 1ª, 2011.

PROCLUS, *Commento alla Repubblica* (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII). Trad.

M. Abbate. Milano: Bompiani, 2004.

QUILLET. *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*. Pr–Sta. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1970.

RABELO, Rodrigo. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2013.

RHÉAUME, Marilie. *La critique nietzschéenne de la métaphysique platonicienne*, 2017. 110 fls. Dissertação de mestrado (mestrado em filosofia) - Université Laval, Québec, 2008.

ROMILLY, J. de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971, apud RUBIRA,

Xavier E. L. *Nietzsche*: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores.

2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

SMALL, R. “*Nietzsche, Spir, and Time*”, in: *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 85-102 Apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Edeal, 2011.

INTRODUÇÃO

A partir da filosofia de Nietzsche esta dissertação tem como escopo refletir sobre a possibilidade e proficuidade de se estabelecer um paralelo entre os conceitos de temporalidade, vingança e homem. A relevância de se estabelecer um trânsito entre os conceitos parte do pressuposto de que eles constituem um centro nevrálgico dos experimentos críticos do filósofo, atravessando, portanto, grande parte de sua obra.

Há de se ressaltar que a escolha desses problemas, bem como, o enfoque dado às obras foge, via de regra, as tradicionais abordagens da filosofia nietzschiana. Assim, a pesquisa ao ter como métrica compreender a vinculação entre a percepção do sentido do tempo e o poder significativo da vingança, não pôde se furtar ao meticuloso empreendimento de montar um “quebra-cabeça”, ou ainda, de transformar em um o que é pedaço – para se valer das palavras de Zarathustra em, *Da redenção*. Isso por dois motivos basilares: 1) Não há muitas pesquisas relacionadas diretamente a essa temática, pois os autores que com ela se depararam, na maioria das vezes, tomaram a vingança por conceito acessório aos grandes temas da filosofia de Nietzsche ou a reduziram ao conceito de ressentimento; do mesmo modo problematizam a questão da temporalidade apenas ligada ao arco argumentativo do eterno retorno; 2) Por fim, porque o filósofo não dedicou obras inteiras a esse respeito, como é, por exemplo, o caso da moral, mas disseminou, ao longo de sua produção, experimentos que ora revelam, ora encobrem, o significado dos conceitos. Tendo em vista esse cenário foi necessário, portanto, seguir um tortuoso caminho que se encontrou, muitas vezes, distante do abrigo de leituras já consagradas, fato que dificultou o desenvolvimento das hipóteses almejadas, mas que na mesma medida, proporcionou um trato e enfrentamento com o texto nietzschiano que, dado o desafio, tornou-se mais profícua sua realização.

Esboçadas as linhas gerais que compõem o problema de pesquisa, bem como as ressalvas necessárias, essa introdução apresentará a estrutura dos três capítulos constituintes desta dissertação:

O primeiro capítulo busca refletir sobre como a tradição filosófica, que antecede Nietzsche, cunhou as diversas concepções de tempo e como se operou uma inversão interpretativa entre o temporal e a eternidade. Apresenta, assim, elementos para compreender não somente a posição de Nietzsche em relação à tradição, mas como se configurou o conceito de tempo ao logo da história da filosofia. O segundo movimento do capítulo, discute a crítica nietzschiana endereçada a está inversão interpretativa a qual é perpassada pela

fisiologia e genealogia, que tende a denunciar as bases da cultura ocidental, pois, para o autor, esta se encontra alicerçada em uma vida que declina.

O segundo capítulo visa apresentar uma hermenêutica de vingança a partir da exegese de *Assim Falou Zaratustra*. Deste modo, o capítulo é composto por quatro momentos constitutivos. O primeiro discute a vingança segundo sua relação e diferença com o conceito de ressentimento. O segundo movimento concentra-se em apresentar as bases preparatórias, que pretendem trazer à tona um fundo orientador para a leitura de *Da redenção*, esta se dá por meio da exegese de capítulos específicos: *Da virtude dadivosa*, *Nas ilhas bem-aventuradas*, *Dos Sacerdotes* e *Das tarântulas*. Os textos selecionados possuem tanto a função de localizar *Da redenção* no interior de ZA, quanto de proporcionar uma linha argumentativa que, a partir do movimento que conduz da periferia para o centro, possibilita selecionar e evidenciar a evolução de problemas que culminarão em *Da redenção*. O terceiro movimento oferece uma interpretação de *Da redenção*, pois por meio dos esclarecimentos dos temas ali trabalhados, possibilita-se compreender, em sua profundidade e extensão, as questões implicadas no conceito de vingança e sua relação com os problemas atinentes à recusa da temporalidade. O quarto movimento consiste na tentativa de compreender em que medida o espírito de vingança pode ser entendido enquanto expressão da vontade de poder.

Por fim, o último capítulo procura entender como se estabelece a relação entre tempo, homem e vingança. Tendo por base a problemática levantada em *Da redenção* a qual caracteriza o espírito de vingança enquanto expressão de uma vontade de poder decadente que simultaneamente, denuncia a própria constituição da tipologia humana, tomando-a por enferma e aleijada.

1. TEMPO E ETERNIDADE: O ESPÍRITO DE VINGANÇA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Colocar o conceito de espírito de vingança enquanto problemática importante e de certa autonomia na filosofia nietzschiana, desde sua gênese até os limites de sua lógica, requer buscar a raiz, ou ainda, o fio condutor que elucida tanto os meandros constitutivos da vingança, quanto sua ligação com o homem e, conseqüentemente, com a visão de mundo que erigiu o Ocidente. O capítulo de *Assim Falou Zaratustra*¹ intitulado *Da redenção* elucida que o tempo constitui esse fio condutor que, no limite, pode ser compreendido como a causa geradora da própria vingança (ZA II, *Da redenção*, p. 134).

Assim para que se possa compreender o que significa a vingança, requer compreender, ainda que de modo breve, como a tradição filosófica, que antecede Nietzsche, cunhou as diversas concepções de tempo. Voltar-se para a tradição, consiste no esforço de melhor compreender a crítica que Nietzsche digere às concepções desenvolvidas por seus antecessores e por meio delas cunhou sua própria interpretação do tempo.

Nesse sentido, o presente capítulo visa buscar elementos para compreender não somente a posição de Nietzsche em relação a essa tradição, mas como se configurou o conceito de tempo ao longo da história. Empreitada esta que exige buscar como fio condutor a relação entre tempo e eternidade. Seguindo este fio, se conduzirá aos gregos antigos, e deles a Kant, reunindo elementos tanto para compreender o conceito de tempo em seus diferentes registros e desdobramentos, quanto para lançar luz nas formulações nietzschianas acerca do “foi”, enquanto problema central da vingança.

1.1 A TRADIÇÃO FILOSÓFICA E O TEMPO

Ao se deparar com a leitura do *Timeu* se pode arriscar indicar Platão como aquele que primeiro deu ensejos para a concepção de uma eternidade atemporal. Mas, como problematiza Luís Eduardo Xavier Rubira² (2008), pode-se questionar em que medida os neoplatônicos já

¹ Doravante será utilizada a abreviação ZA. As citações com referências entre parênteses, em que não consta o nome do autor, são de Nietzsche. Optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição utilizada de uma obra, mas à sua abreviatura conforme legenda. Após a sigla consta o título ou o número do capítulo em algarismos romanos (quando existem), seguindo do número do aforismo ou seção em algarismo arábico e da página que se encontra.

² Seguir-se-á, sobretudo, a abordagem proposta por Luís Eduardo Xavier Rubira referente a tematização do tempo e da eternidade na tradição. Em seu trabalho *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2008) o autor apresenta, no capítulo intitulado *Tempo e Eternidade*, uma abordagem minuciosa

não operaram uma transposição de sentido naquilo que os gregos antigos e, talvez Platão, concebiam pelo termo *Aiôn* (αἰών). Na antiguidade, o *Aiôn* não se confundia com a eternidade, ou dito de outro modo, com a atemporalidade. Em consonância com a problematização de Rubira segue a tentativa compreender quais as implicações do modo como a tradição interpretou os conceitos de tempo e a eternidade.

Para iniciar esta investigação cabe resgatar duas importantes afirmativas, sendo que entre elas existe uma diferença antagônica, a saber: “*Aiôn* é filho de *Khronos*” (EURÍPIDES, 2000, p. 229) e “*Aiôn* é o pai de *Khronos*” (PROCLUS, 2004, p.52). A primeira de Eurípedes, retém o sentido através do qual os gregos antigos compreendiam o *Aiôn*. Já a última afirmação será formulada no século V da era cristã pelo neoplatônico Proclus.

Que diferença existe, fundamentalmente, entre estas duas formulações, entre aquela que ainda bebe na fonte da antiguidade grega, e a outra cujo legado está intrinsecamente vinculado à interpretação da obra platônica? Considerando que a formulação encontrada na obra de Eurípedes indica que o *Aiôn* está subordinado a *Khronos*, importa iniciar com a questão: o que era compreendido como *Khronos*?

Ao ter contato com as mais antigas lendas da Hélade, Hesíodo evidenciou que *Kronos* (Κρόνος) ocupava um lugar distinto na teogonia. Divindade suprema, ele antecedeu todos os deuses do Olimpo, visto que seu surgimento está ligado ao instante de formação dos Cosmos – o qual tem seu início a partir de potências primordiais, pois em Hesíodo não existe a concepção de um criador do mundo e, por conseguinte, a ideia de criação (cf. RUBIRA, 2008, p. 37). Em sua cosmogonia, três são as potências primordiais: Caos, Gaia e Eros. Conta-se que Gaia (“a terra”), surgindo após a abertura primordial, engendrará a partir de si mesma a Urano (“o céu”), Ureia (“as montanhas”), e a Ponto (“o mar”). O processo gestacional de Gaia poderia ter tido prosseguimento, mas a força atrativa e geradora de Eros fez com que Urano se estendesse sobre Gaia fecundando-a, desta fecundação nascem três gerações que vão se depositar no seio maternal de Gaia: os Titãs, os Ciclopes e os Hecatonquiros (HESÍODO, 1995, p.52).

Segundo a cosmogonia de Hesíodo, Gaia não suporta o processo gestacional contínuo e então arma seu filho *Kronos*, incitando-o a castrar o pai para conter o regime de fecundação. *Kronos*, então, executa o ato de castração de seu progenitor, e é neste momento que ocorre a separação entre Urano (o céu) e Gaia (a terra). O momento de castração o de Urano põe fim à

sobre a inversão do significado operada no termo grego *Aiôn*, provocando, assim, mudanças na interpretação do conceito tempo (*Khronos*).

cosmogonia e dá início à teogonia, ao período em que começa a espacialização e temporização do mundo. Ao iniciar o período teogônico, Gaia previne *Kronos* que ele também será, um dia, destronado por um de seus filhos. *Kronos*, todavia, buscando evitar o mesmo destino de Urano, busca encontrar uma forma para impedir que a profecia se cumpra. De sua relação com Rea, que também pertence à estirpe dos Titãs, ele terá seis filhos: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón e Zeus; filhos que ele irá devorar, na medida em que nascem³.

Ora, sabe-se que Zeus, com o auxílio de Gaia, é quem irá destronar *Kronos*, mas o importante nessa acepção é reter a ideia de que o deus *Kronos* é aquele que devora seus filhos, pois, ainda neste momento, ele não representa o tempo no imaginário dos Helenos⁴. Na cosmogonia o nascimento do mundo a partir de Caos, Gaia e Eros é anterior à formação das dimensões espaciais e temporais: é somente através do gesto de *Kronos* que tempo e espaço são formados na medida em que Gaia e Urano se separam. Mas se na teogonia de Hesíodo *Kronos* será destituído por Zeus e não ocupará um lugar significativo entre os deuses, na cosmogonia órfica ele surgirá de outro modo.

Para os neoplatônicos, na fonte principal do orfismo, *Os Discursos sagrados em vinte e quatro rapsódias*, existe uma transposição no pensamento grego de *Kronos* (Κρόνος), o deus, para *Khronos* (χρόνος), o tempo. Diferentemente da cosmogonia de Hesíodo, *Khronos* já não é mais filho de potências primordiais, mas a potência primordial. *Khronos*, portanto, teria sido entendido pelos órficos no século VI a.C. como potência primordial que engendra o mundo. Uma concepção sobre o tempo que, todavia, não surgiu por acaso, afinal, Hesíodo forneceu duas imagens que, entre os gregos, e, sobretudo, para os órficos, tornaram-se ideias abstratas: a primeira vem do fato de *Kronos* ter jogado ao mar o “órgão” fecundante de Urano após a castração e deste ato nascer Afrodite, princípio da fecundidade; a segunda do fato de devorar seus filhos. *Kronos*, então, passa a ser compreendido abstratamente como o genitor e o devorador primordial, consolidando-se como *Khronos*.

Mas, se por um lado, é certo que o mito órfico de *Khronos* como criador do mundo não vai se consolidar, prevalecendo o mito advindo da teogonia de Hesíodo, por outro, vai se afirmar entre os gregos e na tradição filosófica, a ideia abstrata de que *Khronos* significa o tempo. Por esse motivo, para Píndaro, *Khronos* é compreendido como “o pai de todas as

³ Até aqui confira HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Tourrano, São Paulo: Iluminares, 1995, p. 52-154.

⁴ Jacqueline de Romilly é taxativa: “O tempo não existia na tradição grega”, e reconhece: “Os poetas órficos foram, talvez, os primeiros a lhe dar o seu lugar.” (ROMILLY, J. de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971, p. 41) apud, RUBIRA. Xavier E. L. 2008, p. 38.

coisas” (2010, p. 17-19), concepção que, provavelmente, também era partilhada por Anaximandro (2013, p. 197), pois para ele, “segundo a ordem do tempo” é que ocorre a reparação e justiça.

Quando Eurípedes, portanto, escreve que o “*Aiôn* é filho de *Khronos*”, a afirmação não somente indica que *Khronos* é pensado em seu caráter abstrato, mas que existe uma subordinação do *Aiôn* ao tempo. Porém, se existe tal subordinação, então o *Aiôn* possui uma estrutura que advém do tempo.

O *Aiôn* comporta, assim, uma relação estreita entre tempo e vida e, por significar “duração de vida” ou “tempo de vida”, que possui uma estrutura que advém do tempo e se subordina a ele, isso porque, na medida em que no pensamento grego o tempo é aquele que engendra e devora seus filhos, todas as coisas existentes estão submetidas a ele. A formulação de Eurípedes ganha, deste modo, em clareza: ela significa a compreensão dos antigos de que “a duração de vida” de um ser vivente depende e está subordinada ao tempo.

Mas, se entre os antigos gregos o *Aiôn* possuía o sentido de duração ou tempo de vida, o que ocorreu, a partir de Platão e Aristóteles, para que esse sentido fosse esquecido e viesse a imperar a compreensão do *Aiôn* como eternidade?

Rubira (2008, p. 39) responde essas questões indicando que o problema começa a despontar quando os gregos passam a pensar a duração de vida não somente em relação aos homens, mas em relação aos deuses, pois se o *Aiôn* está submetido ao tempo, essa mesma relação não vale quando a questão é pensar o *Aiôn* divino. No entanto, ressalta-se que ainda que a “duração de vida” divina seja ilimitada, o conceito de eternidade é estranho aos gregos, assim se têm que os deuses vivem no tempo, embora, não sofram sua ação. É assim que, em Ésquilo, o reino de Zeus tem uma “duração de vida sem fim” - o que não quer dizer eternidade atemporal, pois a duração de vida ainda é pensada em relação ao tempo (cf. ESQUILO, 2003, p. 45).

É a concepção do demiurgo que abrirá o caminho para uma nova posição em relação ao tempo. Assim, no *Timeu*, a função do demiurgo é a de contribuir na ordenação do vir-a-ser e, embora surja como um deus, ele não pode ser confundido com a concepção cristã de um criador. Para Platão, o Ser é o inteligível, o princípio que resta sempre o mesmo, que é inengendrado e indestrutível (cf. PLATÃO, 2011, p. 137) e é a partir do Ser, como modelo, que o demiurgo dá forma ao vir-a-ser, buscando fazer dele uma cópia que tem como base o modelo inteligível. O demiurgo é aquele, portanto, que faz o mundo vir-a-ser, que manipula os quatro elementos - fogo, terra, água e céu - para criar o mundo (cf. Ibidem, 2011, p. 97-100).

É por essa razão que, no *Timeu*, ele surge como o princípio organizador do universo, como aquele que antecede Urano, Gaia, Kronos e todos os outros deuses, sendo deles a causa: “Deuses, filhos de deuses dos quais eu sou o demiurgo (*dēmiourgós*) e das obras das quais eu sou o pai” (PLATÃO, 2011, p.116).

Platão, assim, não somente subverte as cosmogonias anteriores, mas também possibilita um novo modo de compreender a relação entre o *Aiôn* e *Khronos*, quando atribui ao demiurgo:

[...] a ideia de formar uma imagem móvel do *Aiôn* (*αἰώνος*); e, enquanto ele organiza o céu, ele forma, a partir do *Aiôn* (*αἰώνος*) imutavelmente fixo em sua unidade, uma imagem de uma duração sem fim que progride segundo o desenvolvimento ritmado pelo número; isto que precisamente nós chamamos o tempo (*χρόνος* [*Khronos*]) (PLATÃO, 2011, 109).

A formulação de Platão inicia a concepção de uma eternidade atemporal. O *Aiôn*, portanto, em Platão, é subvertido: ele pode ser compreendido como uma duração sem fim, mas uma duração que não está no tempo, que não é coextensiva a ele e, portanto, como uma duração que dura sempre, que sempre “é”, que é atemporal.

Aristóteles, em *Do céu*, mantém este modo de interpretação sobre o *Aiôn*. Refletindo sobre o céu, isto é, “a substância do último orbe do universo [...] a extremidade, o alto, o endereço onde residem todas as divindades” ele observa que, como todas as coisas que habitam no céu não ocupam um lugar, elas não sofrem a ação do tempo, ou ainda: “nenhum tempo as faz envelhecer” (ARISTÓTELES, 2014, p. 279). É por essa razão que os deuses gozariam de uma “duração de vida” sem fim, enquanto todas as coisas que estão submetidas ao tempo sofrem sua ação e, portanto, possuem uma “duração de vida” limitada. Se em Platão se inicia um encaminhamento para pensar o *Aiôn* como atemporal, o estagirita, atestando uma certa herança de determinadas concepções de seu antigo mestre, escreve:

De fato, foi por uma espécie de inspiração divina que os Antigos pronunciaram a palavra duração (*Aiôn*): o termo que envolve o tempo de cada vida, e fora do qual não existe vida natural, nós nomeamos como a duração de cada um; pela mesma razão, o termo que abrange a totalidade do tempo e toda a infinidade, que abrange o céu inteiro, é a duração (*Aiôn*). [...] É de lá que depende para os outros seres sua existência e sua vida (ARISTÓTELES, 2009, p. 37).

Da “duração de vida” de cada um à “duração de vida” na totalidade do tempo, Aristóteles já representa o novo modo de interpretação que o *Aiôn* irá tomar no pensamento ocidental. Ele retoma a concepção dos antigos, na qual a “duração de vida” está no tempo e insere a nova forma de compreensão que vê a “duração de vida” como algo que abrange a

totalidade do tempo e, portanto, não se confunde com ele. Essas posições são aprofundadas na *Física*, quando ele observa a existência de um tempo maior que envolve cada ente individual, para diferenciá-lo da duração de vida própria dos seres que não estão submetidos ao tempo. Neste sentido, seu argumento se refere que tudo aquilo que está no tempo é envolvido por ele, tal como tudo o que está dentro de algo é encerrado por este algo, sendo que o tempo consome, faz envelhecer as coisas que a ele estão submetidas (cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 26-30).

Diferenciando de forma radical a duração da vida individual daquela que envolve o todo, Aristóteles consolidará sua posição, indo ultrapassando o que os antigos pensavam sobre o *Aiôn*. Assim, nesse livro em que trata da existência de um Primeiro Motor Supra-sensível e, portanto, da “substância imóvel” que é objeto de uma ciência diferente, Aristóteles escreve: “Nós dizemos que deus é o vivente eterno perfeito; e a vida uma duração contínua e eterna, pertencente a deus” (ARISTÓTELES, 2009, p. 175).

Das reflexões de Platão e Aristóteles se pode pensar tanto a “vida eterna” quanto a eternidade atemporal e, a partir deles, inaugura-se um período de coincidência entre a metafísica e a religião revelada (cf. RUBIRA, 2008, p. 48). A noção de “vida eterna” faz parte, assim, de um longo e tortuoso processo de inversão sobre a compreensão da relação entre a eternidade e o tempo. Um processo de inversão, pois, como visto, entre os antigos gregos o “tempo de vida”, a duração da vida individual estava submetida ao tempo e esse, do ponto de vista do cosmos, era considerado como um transcurso contínuo de duração ilimitada. Mas, da “duração de vida” individual, a reflexão filosófica alçou vôo para pensar a “duração de vida” do todo e dele excluiu o tempo. Assim, se entre os antigos, os deuses tinham uma “duração de vida” ilimitada no tempo, com os filósofos gregos a substância divina, o Inteligível ou o Motor Imóvel, passou a ficar fora do tempo. Em outras palavras, ao conferir primazia ao Ser em detrimento do vir-a-ser, a reflexão filosófica acabou por fornecer uma chave de compreensão para a interligação *Khronos*-tempo e *Aiôn*-eternidade.

Agostinho, talvez, seja o testemunho mais imediato deste tipo de interpretação, convertendo-se a uma vida cristã radical, buscou retornar para sua “pátria bem governada”. É após ler, como ele mesmo diz, os “livros platônicos, traduzidos do grego para o latim” (AGOSTINHO, 1996, p. 34), ou seja, obras de neoplatônicos como Plotino e Porfírio, a quem cita em seus escritos, que ele encontra a verdadeira força para penetrar na intimidade de seu ser e, ali, descobrir “no íntimo tabernáculo de meu pensamento [...] a Verdade” (Ibidem, p. 34).

A questão do tempo no livro XI das *Confissões* é central para Agostinho. Ao invés, todavia, de começar diretamente por esta questão, sua posição, já na abertura desse livro, vai em outra direção e revela uma pré-compreensão sobre a atemporalidade, quando diz: “Senhor [...] toda a eternidade (*aeternitas*) é vossa” (Ibidem, p. 99). Sua formulação inicial sobre a eternidade de Deus não parte somente da Verdade que estaria no fundo de seu pensamento, mas ela é devedora de suas leituras neoplatônicas. De todo modo, nas *Confissões*, ele reconhece que, enquanto o tempo possui “eterna mobilidade”, a eternidade de Deus é “sempre imóvel” e ao abordar esta realidade sempre imóvel, escreve:

[...] E Tu, não é no tempo que Tu precedes o tempo, de outro modo Tu não precederias todo o tempo, mas Tu precedes todo o passado da altura de tua eternidade sempre presente, e Tu dominas todo o futuro pois ele está por vir, e quando ele vier, ele será passado. Mas Tu, Tu permaneces exatamente o mesmo, e teus anos não passarão (Ibidem, p. 110).

É como *aeternitas* que Agostinho compreende a substância divina, o que, ao mesmo tempo, evidencia um modo de compreensão que vai se estabelecer a partir dele e, conseqüentemente, um total esquecimento daquilo que os antigos compreendiam por *Aiôn*. Nesse sentido, foi a ideia de que o Demiurgo é aquele que cria uma “imagem móvel do *Aiôn*”, que lhe possibilitou pensar a Deus como o Ser no qual não existe o tempo e, portanto, compreendê-lo como aquele ao qual pertence a *aeternitas* (cf. RUBIRA, 2008, p 52).

Agostinho, pensando no Deus bíblico que diz “Eu sou aquele que é” (Êxodo, 3-14), concebe-o como existindo desde todo o sempre e como aquele que cria o mundo num determinado instante a partir do nada – ideia que, como se viu anteriormente, era estranha à Platão e ao neoplatonismo antigo –. Assim, criando o mundo e engendrando, simultaneamente, o tempo, Deus cria o mundo e o tempo e não no tempo, é por essa razão sua eternidade não pode ser confundida com a temporalidade – o que leva o autor das *Confissões* a chegar necessariamente a esta conclusão: “vós fostes antes de todo o tempo, Criador eterno de todo o tempo” (AGOSTINHO, 1996, p. 128).

A concepção de Agostinho de que na “eternidade não há sucessão, tudo é presença” (Ibidem, p. 129), implica na compreensão de tempo como sucessivo. Para Deus o tempo é sempre presente, presente contínuo, pois ele tem conhecimento daquilo que, para os seres por ele criados, vai se dividir numa tríplice estrutura de percepção da temporalidade.

Em primeiro lugar é preciso pensar que do mesmo modo que a criação do mundo depende inteiramente de Deus e que ele não depende em nada da criação, também a passagem do tempo depende da eternidade que a sustenta por sua absoluta presença e estabilidade, ou

seja, o tempo tem como estrutura um eterno hoje. Em segundo, é necessário fazer a distinção do tempo que se apresentar em uma forma tríplice para as criaturas que a ele estão submetidas, pois, afinal, se o presente “fosse sempre presente, sem se perder no passado, ele não seria mais o tempo; ele seria eternidade” (Ibidem, p. 112).

Agostinho, então, coloca a percepção do tempo como assentada sob uma tríplice estrutura pertencente à alma: a memória (*memória*), a atenção presente (*attentio*), e a espera (*expectatio*). É por meio dessas três faculdades que o presente vai ser percebido de forma tripartida: quando nossa atenção, no momento atual, volta-se para as coisas impressas na memória, o que percebemos é o presente do passado (*praesens de praeterito*); quando ela está colocada no hoje, então aquilo que apreendemos é o presente do presente (*praesens de praesentibus*) e quando, no instante presente, voltamo-nos para aquilo que ainda não ocorreu e pode advir, então o que está em andamento em nossa alma é o presente do futuro (*praesens de futuris*) (cf. Ibidem p. 117). Assim, à diferença de Deus que conhece todo o tempo e para o qual o tempo é sempre presente, o homem, sujeito ao tempo, o divide em três momentos: a lembrança do passado, a observação do presente, a espera do futuro.

Agostinho, deste modo, na mesma medida em que admite desconhecer o mistério da sucessão temporal: “Ó Senhor, ó meu pai, vós sois eternos. Mas eu dispersei-me no tempo, cuja ordem ignoro” (Ibidem, p. 128), pensa o tempo somente em relação à percepção interior que temos dele: “é em ti, meu espírito, que eu meço o tempo” (ibidem, p. 127).

Numa contraposição a Aristóteles, que pensava o tempo como ligado ao movimento e, portanto, ao espaço, para Agostinho o tempo será pura passagem, mas ele não está no espaço: “nós não podemos dizer em toda a verdade que o tempo é, pois ele tende a não ser” (Ibidem, p. 112). O tempo, desse modo, não tem um ser real e só pode ser medido quando percebemos o momento em que ele escoar e, por essa razão, não haveria nem tempos futuros, nem pretéritos, pois é impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro.

Assim, na medida em que da permanência imutável da eternidade existe o tempo e que o tempo existe no espírito, sendo que Deus é o “criador dos espíritos” (Ibidem, p. 129), então é em nosso íntimo que está inscrita a eternidade de Deus e é ali que ela deve ser procurada para que possamos voltar ao Todo. É esta posição de Agostinho sobre a relação entre atemporalidade e temporalidade que vai conduzir a uma reafirmação da condenação do tempo e do vir-a-ser.

A relação entre eternidade e tempo, nessa perspectiva, somada à sua compreensão de que por meio de Cristo - o filho criado por Deus e a Ele co-eterno (Ibidem, p. 127) – seria

dado acesso direto à palavra de Deus, justifica o fato de o autor das *Confissões* ter se convertido ao cristianismo, isto é, ter feito o caminho em direção à eternidade e, por conseguinte, buscado evitar o mundo temporal. Cristo, neste sentido, foi aquele que se fez temporal para que o homem pudesse vir-a-ser eterno e, portanto, é pela palavra de Cristo que viria a possibilidade de se encontrar o caminho na direção da vida eterna.

A eternidade, não sendo constituída pelo tempo, sendo ausência de sucessão, requer, por parte da alma que quer ir em sua direção, um desapego e renúncia de todas as coisas que estão no tempo. Fazer a experiência da eternidade consiste em negar a temporalidade, tal como foi o exemplo de Agostinho:

Eis que minha vida era uma “distenção”, e que tua mão me recolheu em meu Senhor, Filho do homem, Mediador entre tu, que és Um e nós que somos muitos e vivemos no múltiplo [...] Assim, esquecendo o passado, voltado não na direção das coisas futuras e transitórias, mas na direção daquelas que são antes [...], eu persigo, em meu esforço não de distenção, mas de intenção, meu caminho na direção [...] do alto para, aí [...] contemplar tuas delícias, que não vêm e que não passam. Mas agora meus anos se passam no sofrimento, e tu, tu és minha consolação, Senhor; tu és meu Pai eterno; eu, ao contrário, eu sou disperso no tempo [...] e as variações tumultuosas fazem em pedaços meus pensamentos [...] até o dia em que eu desaparecerei em ti, purificado, liquefeito pelo fogo do teu amor (Ibidem, p. 127).

O filósofo busca, portanto, desaparecer em Deus, voltar à eternidade. Deseja esquecer o passado, romper com esta memória que permanentemente atormenta com a lembrança do que já foi. Do mesmo modo não quer viver na expectativa do futuro e, tampouco, sofrer as consequências do tempo que faz envelhecer. Com base nisso, não restam dúvidas de que em sua concepção o tempo está subordinado à eternidade.

No limite, houve uma substituição dos protagonistas que criaram o tempo – em Platão, o *Demiurgo*; em Agostinho, Deus –, mas o tempo permaneceu subordinado seja ao *Aiôn*, entendido como a “duração de vida sem fim”, seja à *aeternitas*, subordinado, enfim, à atemporalidade. Não surpreende, assim, que Proclus, deixando-se absorver pelas reflexões de Platão, tal como o fizera Plotino, chegue à formulação decisiva de que “O *Aiôn* é o pai de *Khronos*”, invertendo completamente a fórmula antiga escrita por Eurípedes. Em suma, esse modo de compreensão evidencia a total inversão que, com base no pensamento de Platão, sofreu a questão do tempo. Afinal, como explicar que pensadores diferentes, que se debruçaram sobre diferentes doutrinas tenham chegado à mesma conclusão, senão pela influência decisiva do pensamento platônico? O certo é que, a partir daqui, estando o tempo

subordinado à eternidade (*aeternitas*), o que irá ocupar o centro das reflexões será a eternidade atemporal.

Se na Grécia de Píndaro o tempo era considerado como o “pai de todas as coisas” e, por esta razão, aquele que comportava e sustentava a “duração de vida” de cada ser a ele submetido, com a ascensão do cristianismo se consolida uma nova forma de compreensão por meio da teologia cristã⁵.

Boécio, partindo deste modo de compreensão acerca do tempo, cria uma importante distinção entre eternidade (*Aeternitas*) e sempiternidade (*Sempiternitas*):

Quanto a isto que nós dizemos de Deus, que “ele é sempre”, isso não possui mais que uma única significação: que ele foi, por assim dizer, em todo o passado, que ele é, de uma certa maneira, em todo o presente, que ele será em todo o futuro [...]. Em efeito, ele é sempre (*semper*), pois “sempre” é, nele, o tempo presente: o presente divino difere do presente de nossas realidades, que é um agora, na medida em que nosso “agora”, para dizer de modo breve, produz o tempo e a sempiternidade (*sempiternitatem*). Mas o “agora” divino, permanente, imóvel e constante produz a eternidade (*aeternitatem*). Se nós acrescentamos o nome “sempre” a este agora (*nunc*), nós faremos dele um curso contínuo e incessante, e por isso perpétuo (*perpetuum*), isso que é a sempiternidade (*sempiternitas*) (BOÉCIO, 2000 apud RUBIRA, 2008, p. 59)

O conceito de sempiternidade, assim, subordina e vincula a perpetuidade do tempo a Deus. Deus é sempre, ele é presente, ele vive no “agora” e o “agora” divino é, não somente a fonte de sua eternidade, mas também aquele que sustenta o agora da realidade humana. Boécio, portanto, atrela o sempre de Deus, seu “agora” que produz a eternidade, ao agora em que vivem os homens, vinculando o tempo e, conseqüentemente, o mundo no qual o tempo se desenrola, ao seu criador – para fazer uso das irônicas palavras de Nietzsche, atrela-se Deus ao homem e ao mundo tal como quem amarra a terra ao seu sol.

Como explicita Rubira (2008, p. 60), Tomás de Aquino vai dar novo impulso para pensar a eternidade atemporal, é assim que na *Suma Teológica*, no capítulo intitulado *Da eternidade divina*, ele submete a definição de Boécio sobre a eternidade de Deus ao rigor das

⁵ No *Tratado da fé católica*, Boécio define com precisão os fundamentos da religião cristã: “Esta nossa religião, que é chamada de cristã e católica, apoia-se antes de tudo sobre os fundamentos que estão contidos nestas afirmações: desde toda a eternidade, isto é, antes da constituição do mundo e, bem entendido, antes de tudo aquilo que o vocábulo ‘tempo’ (*temporis*) pode comportar, existia a divina substância do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sem que digamos três deuses, mas um só; e, por conseguinte, o Pai engendrou um Filho de sua substância e, segundo uma relação por ele conhecida, co-eterno, de modo que o Filho confessou que ele não é o mesmo que o Pai”. BOÉCIO. *Escritos*. Opuscula Sacra. Trad. Juvenal Savian Filho, São Paulo: Martins fontes, 2005.

definições da lógica aristotélica e acaba por aceitar tal definição, dando prosseguimento a uma reflexão que privilegia, mais uma vez, a eternidade em detrimento da temporalidade.

A concepção de eternidade atemporal, uma eternidade que exclui o tempo, que está acima ou para além dele - eternidade supratemporal ou extratemporal -, consolidou-se e fez crescer suas raízes entre Agostinho e Tomás de Aquino. Seu desenvolvimento por meio de uma absoluta crença na eternidade de Deus, em oposição à contingência do tempo, fez surgir debates que deram origem a um novo universo de ideias como perpetuidade, *sempiternidade*, *aeviternidade* (cf. RUBIRA, 2008, p. 65). O ajuste conceitual em torno dessas ideias, todavia, começou a provocar rachaduras no vasto edifício da eternidade atemporal, cujos alicerces estão colocados na duração não-sucessiva.

Nesse sentido, a concepção do tempo em Descartes é herdeira, por um lado, de determinadas teses oriundas do pensamento medieval e, por outro, representa uma ruptura com esse mesmo pensamento. A herança do debate escolástico pode ser percebida quando, nas *Meditações*, Descartes pensa o tempo a partir de Deus e da criação contínua. Com efeito, é no momento em que fornece a terceira prova da existência divina que evidencia-se sua concepção sobre o tempo:

É necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois, todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de modo algum das outras; e assim, disso que um pouco antes eu fui, não se segue que eu deva agora ser (DESCARTES, 2005, p. 77).

A posição cartesiana em relação ao tempo, nesse sentido, não difere daquela pensada durante o período medieval, pois é Deus quem mantém o agora em que vivem os homens e, se Ele não o mantivesse de modo contínuo, nossa existência seria interrompida. Descartes atrela, assim, a duração das substâncias à ação de Deus e, deste modo, conclui que a natureza do tempo não tem outro modo de ser pensada senão em absoluta dependência de seu criador.

O filósofo francês pensa o tempo, portanto, a partir da duração. Qualquer coisa que se conserve em seu ser pode ser considerada, tal como ocorre na duração sucessiva do *cogito*, como tendo um antes e um depois. Mas esse modo de pensar, que “se nomeia tempo”, não existe em si, mas é dado quando o homem busca compreender as mais diversas formas de duração e compara durações diferentes:

A fim de compreender a duração de todas as coisas sob uma mesma medida, nós nos servimos ordinariamente da duração de certos movimentos regulares que fazem os dias e os anos e a nomeamos tempo, após ter assim comparado; se bem que, de fato, isso que nós nomeamos assim não seja nada, fora da

verdadeira duração das coisas, exceto um modo de pensar (DESCARTES, [2000] p. 57-58).

Compreender o tempo a partir da duração é mais amplo, segundo Descartes, do que compreendê-lo somente a partir do movimento. Com efeito, ele fornece o exemplo de que, se tomamos dois corpos quaisquer e movimentamos um mais rápido do que o outro, não é o movimento que indicará a passagem do tempo, pois tanto o movimento rápido quanto o lento podem ser pensados em relação a uma determinada duração – “por exemplo, a de uma hora, duração que nós extraímos de um outro movimento regular (Ibidem, p.58)”.

Pode-se perceber que Descartes separa a substância de Deus, que não é “divisível”, de sua duração –a qual pode ser dividida “em uma infinidade de partes” – e encaminha a reflexão para pensar a eternidade no tempo (ainda que o tempo seja somente uma “medida da duração” dependente do *cogito*), algo que, como ressalta Rubira (2008, p. 67), sinaliza um rompimento com o pensamento da idade média. Um rompimento atrelado ao modo de pensar o tempo por meio da duração sucessiva e infinita, acarretando, de certo modo, a abertura em direção ao pensamento moderno sobre o tempo.

A reviravolta no modo de compreender o tempo e que abrirá o caminho para pensar a eternidade como temporal, surge quando Newton publica o *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em 1687. Por certo o *De Principia*, obra na qual ele busca sintetizar os conhecimentos de Kepler e Galileu, não tem como objeto de estudo o tempo, mas sim as leis da gravitação universal.

Newton distingue, nesse livro, a quantidade do tempo absoluto da quantidade do tempo relativo. O tempo absoluto, sinônimo de duração, é uma quantidade que não possui nenhuma relação com as coisas sensíveis e, portanto, nenhuma relação com o movimento, mas existe por “sua própria natureza”, sem que para isso exista a necessidade de qualquer observador, num processo contínuo de sucessão. O tempo relativo é apenas o modo como o homem mede a quantidade do “tempo verdadeiro”, com medidas que podem ou não ser precisas. Newton chega a esta compreensão do tempo absoluto, enquanto realidade inteligível que independente do movimento, por meio de uma equação astronômica, única capaz de corrigir as diferentes medidas de tempo e que também prova que o tempo é um fluxo contínuo, que corre independentemente do movimento dos corpos ou de sua ausência (cf. RUBIRA, 2008, p. 76).

O tempo surge, assim, como uma forma absoluta, tal como o espaço e, independentemente de seu conteúdo, não necessita do movimento como seu suporte. Em

outras palavras, ele independe do vir-a-ser físico e é vir-a-ser absoluto, fluxo permanente, que corre uniformemente.

Com a física newtoniana se abriu o caminho para pensar a eternidade no tempo, porém é da Alemanha do século XVIII que vem a última grande tentativa oposta à ideia de uma temporalização da eternidade. Kant, o filósofo que para Nietzsche “possui um fundo de valores ainda cristãos [...] um retardatário e intermediário, nada de original” (FP 12, 9(3) do Outono de 1887), justamente para salvaguardar a metafísica irá minar a concepção de tempo como algo existente por si mesmo, para delimitá-lo como uma “forma pura da intuição sensível”. Segundo essa linha argumentativa escreve em sua *Crítica da Razão Pura*: “O tempo (*Zeit*) não é alguma coisa que existe em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por consequência subsista quando fazemos abstração de todas as condições subjetivas de sua intuição” (KANT, 2001, p. 98).

Kant pensa o tempo não como uma realidade em si, mas como uma idealidade que depende completamente do sujeito. Por um lado, ele faz ver no seu capítulo de abertura dedicado à *Estética Transcendental*, que tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade, e “não podem existir em si, mas somente em nós” pois são “originariamente inerentes ao sujeito” (Ibidem, p. 96); e por outro, partindo do modo como o sujeito pensa o tempo, a partir, daquilo que é inerente à sua sensibilidade, ele limita o que podemos saber sobre a natureza daquilo que existe fora de nós: “quanto à natureza dos objetos considerados neles mesmos e independentemente de toda a receptividade de nossa sensibilidade, ela permanece para nós inteiramente desconhecida”(Ibidem, p. 102). Em outras palavras, o autor da *Crítica* diz que se tem acesso somente aos fenômenos que se apresentam à nossa intuição sensível, os quais são compreendidos por nós segundo as formas *a priori* de sensibilidade e jamais em si mesmos, na medida em que não se tem acesso à coisa em si.

Pensar, portanto, o tempo como tendo realidade própria, é completamente inviável para Kant, não somente porque ele quer garantir a certeza na esfera do saber, a partir dos conhecimentos adquiridos pela matemática, mas porque ele busca salvaguardar a crença na metafísica. Neste sentido, fazer o tempo e o espaço dependerem completamente do sujeito, bem como, limitar o acesso do conhecimento somente aos fenômenos, garante a impossibilidade de pensar o tempo como objetivo, tal como pretendia a física newtoniana e, consequentemente, pensar a eternidade como submetida ao tempo.

Rubira (2008, p. 61) faz lembrar que em 1794 Kant não somente retoma a ideia de que a eternidade é o fim de todo o tempo, mas pensa o conceito de duração vinculado à

imortalidade da alma, algo que diagnostica a aproximação de seu pensamento com a concepção cristã de eternidade. É, pois, sua compreensão sobre a alma imortal de duração ininterrupta destinada a viver para além do tempo, que lhe permite pensar que ela deixa o mundo sensível e temporal para viver no mundo supra-sensível e atemporal. É porque, a alma é imortal que, na ordem moral dos fins, o fim de todas as coisas para os seres temporais constitui, simultaneamente, um início na persistência dos seres supra-sensíveis, aqueles que “por consequência, estão subtraídos das condições do tempo” e não estão submetidos “em sua constituição a nenhuma outra determinação senão à moral” (KANT, 1969, p. 3)

Kant, em *O fim de todas as coisas*, levanta a hipótese de que a alma não carrega para o mundo supra-sensível senão todo o âmbito da sua vida moral, assim ele pode dizer que, na eternidade, nós deveremos arcar com “as consequências de nosso mérito ou de nossa culpabilidade, seja sob o reino do princípio do bem ou daquele do mal” e, por conseguinte, “é sábio agir como se uma outra vida” de fato existisse, pois para ela nós levaremos “o estado moral, carregado de todas as suas consequências” (Ibidem, p. 5). Vê-se, assim, o quanto Kant retoma concepções já correntes sobre a eternidade atemporal e sobre aquilo que ele pensa constituir a finalidade da existência, negando também o vir-a-ser: “a razão não pode jamais encontrar satisfação sobre um caminho de transformações perpétuas” (Ibidem, p. 9).

É importante observar que Nietzsche, no que diz respeito à idealidade do tempo, já no período de *A filosofia na época trágica dos gregos*, encontrará em Afrikan Spir um dos mais sólidos opositores de Kant⁶, sobretudo, no que tange a crítica acerca da *idealidade*

⁶ Rubira (2008, p. 69) afirma que Nietzsche conhece a obra *Pensamento e realidade* (Denken und Wirklichkeit), de Afrikan Spir, no mesmo ano de seu lançamento, 1873, período no qual trabalha em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Nesse período, Afrikan Spir influencia a crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental de cunho kantiano. Nietzsche se apropriou e reinterpreto várias teses e temas presentes na reformulação da teoria kantiana do transcendental proposta por Spir. Alguns aspectos centrais desse projeto de reelaboração teórica são, por um lado, a recondução do *a priori* a um único elemento constitutivo, o princípio de identidade, o qual fornecia o conceito de Ser e de incondicionado e, por outro, a afirmação de uma extensão ontológica desse conceito. Desde um ponto de vista epistemológico, ontológico e metafísico, Spir forneceu à Nietzsche uma análise sistemática das principais teorias científicas e epistemológicas da época, trazendo à luz um conjunto de pressupostos teóricos do transcendentalismo que Nietzsche, posteriormente, irá associar criticamente a um comprometimento ontológico com o conceito normativo de Ser de cunho parmenidiano. Segundo William Mattioli (2013, p. 328) é por essa razão que Spir serviu como base para a interpretação do Jovem Nietzsche, que via em seu pensamento certas posições contemporâneas tanto da ciência quanto da filosofia. É, sobretudo, sua interpretação e crítica do pensamento de Parmênides em contraposição ao heraclitismo que se revela devedora do quadro conceitual tomado de empréstimo de Spir na sua reformulação da filosofia crítica. Nessa seara é notório ressaltar, no que tange a crítica de Nietzsche a Parmênides, que o segundo é identificado, por Nietzsche, como o precursor de uma ontologia cujos pressupostos normativos e consequências teóricas conduziram a uma crítica epistemológica radical que, por sua vez, teria encontrado em Kant sua expressão mais acabada (cf. FT § 10, 1, p. 84). Heráclito, em contrapartida, era visto como o precursor de um tipo de filosofia histórica essencialmente antitranscendentalista que, aliada aos resultados da investigação científica, se colocaria diante do problema do conhecimento com um olhar pessimista. Para um estudo do significado de Spir na compreensão de Nietzsche sobre o tempo ver, por exemplo: SMALL, R. “Nietzsche, Spir, and Time”, in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 85-102; D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques: Nietzsche e Afrikan

transcendental e a tese do *apriorismo* do tempo. Nietzsche se refere a essa crítica nos fragmentos 35 [56] e 35 [61] de 1885, nos quais ele cita Spir: “o tempo *não* é dado a priori – Spir 2, 7” (FP, 1885 35 [56]) e na sequência: “o assim chamado tempo, uma mera abstração, nem existente objetivamente, nem um modo de representação necessário e originário do sujeito (Spir) 2. P. 15” (FP, 1885, 35 [61])⁷. Mas é no ano de 1880 que Nietzsche antecipa e oferece, ironicamente, seu parecer em relação a posição kantiana: “ter como fim único da vida deixar de existir é um pensamento insuportável para [os homens]; se está fatigado de si mesmo e do mundo: o cristianismo deu outra vez interesse a tudo ao reinverter os julgamentos de valor e instituir um tribunal depois do fim de todas as coisas” (FP IX, 3[116] 184, da Primavera de 1880).

Tendo como fio condutor a relação entre tempo e eternidade, procurou-se seguir o percurso que vai dos gregos antigos até Kant para entender como da possibilidade de compreender a “eternidade” como temporal se passou a uma compreensão da eternidade atemporal. É assim que, da cosmogonia de Hesíodo, na qual o tempo surge a partir de potências primordiais à compreensão órfica de que o tempo é por si mesmo potência primordial, os gregos passaram de *Kronos*, o deus, para *Khronos*, o tempo. Considerado como “o pai de todas as coisas” o tempo, entre os antigos, era visto como tendo existência própria ao qual todas as demais coisas estavam submetidas. É neste sentido que a “duração de vida” ou “tempo de vida” (*Aiôn*) de cada ser vivo estava submetida ao tempo e nele, de um modo ou de outro, encontraria seu próprio termo. Mas da compreensão de que o *âion* é filho do tempo, passou-se a uma compreensão inversa a partir do neoplatonismo.

Remontando ao pensamento de Platão e Aristóteles foi possível identificar o início desta inversão, sobretudo porque, a partir de então, o *Aiôn* passou a significar a duração de

Spir”, in Nietzsche-Studien, n.o 22 (1993), p. 257294; GREEN, M. Nietzsche and the transcendental tradition. Urbana & Chicago: University of Illinois Press – International Studies Series, 200, apud RUBIRA, Xavier, E. L. 2008, p. 84.

⁷ Mattioli (2013, 342) ressalva que ao contrário do que possa parecer Nietzsche não está buscando sustentar a ideia de que o tempo, na medida em que é uma mera abstração, não possui nenhuma realidade que ultrapasse a esfera da consciência empírica, sendo não exatamente uma forma da representação, mas sim um produto dela, pois essa seria uma leitura equivocada. Nietzsche, se refere nos póstumos a crítica de Spir à tese kantiana do caráter *a priori* do tempo. Outro ponto importante a ser focado, sobre a leitura que Nietzsche faz de Spir, é que o autor de FT ao atacar a tese de Spir da realidade do tempo e da mudança, rejeitará, por sua vez, o pressuposto de um nível ontológico superior que corresponderia ao Ser de Parmênides ou a coisa em si kantiana e no qual o conceito de incondicionalidade poderia ser objetivamente instanciado. Ao invés disso, Nietzsche entenderá esse conceito como uma fração regulativa necessária que responde aos interesses vitais de certos complexos orgânicos com vistas à constituição e ao desenvolvimento do que se pode chamar de operações e disposições intencionais, que tornarão possível o desenvolvimento de suas capacidades cognitivas-adaptativas. Nessa mesma linha argumentativa Mattioli (2013, p. 345) aponta que em alguns fragmentos de 1881, em uma confrontação com Spir, Nietzsche procura entender os processos intencionais relativos à dimensão da representação como aquilo que há de mais certo e mais essencial no universo. Essas notas parecem ser esboços do que virá a se apresentar posteriormente com a hipótese da vontade de poder enquanto processos de interpretação.

vida do todo, do ser inteligível (ou do motor imóvel em Aristóteles), enquanto que o tempo veio a ser sua “imagem móvel”. A partir de então e no encontro da metafísica de Platão com a ascensão do cristianismo, no qual Deus assume o lugar do Ser Supremo, houve uma mudança no modo de compreensão do tempo, enquanto algo próprio ao mundo perecível e efêmero e, em contrapartida, um esforço cada vez maior para afirmar a compreensão da eternidade como atemporal, pois afinal a verdadeira vida estaria não no mundo transitório e temporal, mas no reino de Deus, imutável e eterno. É, portanto, não mais o tempo, mas a eternidade que se torna objeto de aspiração e reflexão.

A força desse movimento é tão intensa que mesmo a palavra *Aiôn*, tão cara aos antigos gregos – como observara Aristóteles –, vem a ser completamente desfigurada e passa a significar *aeternitas* num primeiro momento, para distinguir a eternidade do tempo, e num segundo *aevum*, para pensar os seres potencialmente corruptíveis, que não estariam no tempo, mas também não poderiam ter participação absoluta na eternidade.

E se por um lado Kant, segundo Nietzsche, possui ainda valores cristãos e, por esta razão, retardou o avanço de uma reflexão que começa a pensar o tempo como objetivo e a eternidade como temporal, por outro, sua compreensão do fim de todas as coisas bem representa o tipo de adesão ao mundo que se opera a partir da concepção de uma eternidade atemporal. Com efeito, a partir de Platão existe um privilégio do mundo do ser sobre àquele do vir-a-ser. Plotino, neste sentido, estabeleceu que o destino do homem é voltar para a “pátria bem governada”, na qual existe ausência de tempo e o reinado do Ser Inteligível; Agostinho, do mesmo modo, buscou voltar ao seio eterno para, então, sair do sofrimento próprio ao mundo temporal e após de uma série de pensadores que vão fornecer as condições para que o tempo venha a ser pensado como absoluto, mas que mantêm a crença na eternidade atemporal, Kant vem, por sua vez, reforçar a ideia de que seria sábio agir como se uma outra vida existisse, pois, se ela existe, é nela que viveremos eternamente e arcaremos com as consequências de nossa vida moral após a morte para a vida temporal.

1.2 A CRÍTICA NIETZSCHIANA À TRADIÇÃO: O PROBLEMA DA INVERSÃO

A trajetória realizada no tópico anterior procurou esclarecer, ainda que concisamente, como da compreensão de “eternidade” temporal passou-se a uma compreensão que privilegiou a eternidade atemporal, invertendo a relação entre tempo e eternidade. Demarcou-se, assim, algumas das principais contribuições filosóficas que possibilitaram esta inversão,

para que, neste tópico, seja apresentada a crítica nietzschiana a essa tradição de modo a aprofundar os esclarecimentos acerca dos efeitos da percepção do tempo na vontade.

A crítica de Nietzsche à tradição pode ser encarada como um movimento de auscultar, tal como sugere a provocante passagem de FT: “Existem adversários da filosofia: e fazemos bem em escutá-los [...]” (FT, § 1, p. 26). Percebe-se, com isso, que o autor se coloca como ouvinte assíduo de seus “adversários filosóficos”, pois, como ensina em CI, é por meio da escuta que se faz apto ao diagnosticar. Assim, a trajetória nietzschiana de auscultar a tradição, é o objetivo da escrita que se segue. Reforça-se, no entanto, que a tematização do tempo aqui visada, terá como fio condutor a crítica que o autor faz da divisão do mundo. Isso, segundo o pressuposto de que tal divisão tem por pano de fundo a cisão entre eternidade e temporalidade. A escolha desse tipo de abordagem se justifica no modo próprio que o autor trabalha com o conceito de tempo, entendendo-o qualitativamente segundo uma forma subjetiva, isto é, como interpretação, como visão do tempo que tudo rege. Este é assim compreendido como quintessência do devir e da transitoriedade das visões de mundo (cf. LN, 2014, p. 537).

Tendo este intuito como foco, faz-se necessário colocar uma importante questão: por que, seguindo a argumentação da filosofia nietzschiana, pode-se afirmar que é no mínimo problemático pensar a eternidade fora do tempo? Ou dito com maior precisão, por que residiria um problema na inversão: *Aiôn* filho de Khronos e *Aiôn* pai de Khronos?

A resposta para tal questão parte do seguinte entendimento: ao consagrar, ao *Aiôn* – entendido não mais como duração de uma vida, mas como eternidade –, o status de pai de Khronos, opera-se uma cisão entre tempo e eternidade, isso porque a eternidade não só é lançada para fora do tempo, como também, o tempo passa a ser subordinado a ela. Disso decorre o movimento que supervalorizou a permanência do ser, característica primordial da eternidade, em detrimento do vir-a-ser temporal, pois esse configura-se enquanto passagem constante. Assim, abre-se um abismo indissolúvel entre o mundo do ser – morada da verdade – e o mundo do vir-a-ser – morada da aparência –.

Esse movimento está na base das considerações que levaram Nietzsche, em CI, a apontar que na Grécia Antiga com os “anti-gregos” Sócrates e Platão, iniciou – a tradição metafísica que têm por característica geral a cisão do mundo em realidade e aparência homologando um desprezo ontológico, epistemológico e moral contra essa última: “eu percebi que Sócrates e Platão são sintomas de declínio, instrumentos da dissolução grega, pseudo-gregos, anti-gregos” (CI, *O problema de Sócrates*, § 2, p. 18).

Um dos pontos em que se sustenta essa afirmativa consiste na distinção platônica entre o conhecimento racional e a correta opinião. Em associação com isso, Nietzsche, parte da possível interpretação que Platão faz da doutrina heraclitiana, segundo a qual todas as coisas sensíveis se encontram em fluxo perpétuo. Para o filósofo alemão, Platão, influenciado por Crátilo, interpreta forçosamente a sentença de Heráclito, segundo a qual “tudo muda e nada permanece”, daí se deriva duas direções distintas de hermenêutica:

Se dissermos *a matéria* de todas as coisas modificam-se perpetuamente, isso significa então que todas as coisas renovam permanentemente o teor de suas partes; se dissermos que toda coisa singular passa, e nenhuma permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual ainda que se mantenha inalterada por longo tempo. No último caso, todo o peso recai sobre *oyden menei e panta korei* nada mais significa do que toda coisa tem uma vez que seguir adiante de seu lugar aqui. No primeiro caso, *korei* tem um sentido muito enfático, e o *oyden menei* se relaciona a cada parte da substância: nenhum pedacinho da mesma permanece o mesmo que ele é, por exemplo, nenhum pedacinho de terra, a saber, por mais longo tempo do que um momento. Então, em verdade, toda permanência qualitativa e espacial estaria, por princípio, banida do mundo; então estaria correto o que Platão designar como o ponto de vista dos heraclitianos, que nenhuma coisa é isso ou aquilo. Essa interpretação é a de Platão. Nisso ele segue os heraclitianos: enquanto que Heráclito, segundo a demonstração de Schuster (p. 207 ss.), pensa apenas que nenhuma coisa no mundo furta-se finalmente ao declínio. *Oyden menei* tem o acento principal (FP, inverno de 1871/1872 apud GIACOIA, 2014, p. 211).

O deslocamento interpretativo entre os componentes da sentença de Heráclito representa uma decisão filosófica. A escolha da alternativa que Nietzsche acredita ser genuinamente de Heráclito, implica que nada permanece definitivamente na natureza, tudo passa, mas retorna igualmente de modo perpétuo. Todas as coisas existentes são transitórias, porém com consistência e identidade suficientes para possibilitar o conhecimento a seu respeito. Já a escolha de Platão, através da influência de Crátilo, implica que todas as coisas do mundo se encontram em fluxo permanente, de modo que nem o mais ínfimo atributo de nenhuma coisa sensível existente permanece idêntico a si mesmo, o que acarreta na afirmativa de que nada se pode pensar como constituindo a essência de tais coisas, pois subsistência supõe identidade e permanência. Com isso se nega a possibilidade de haver conhecimento correspondente a tais essências.

Como resultado tem-se que a sentença de Heráclito, interpretada no sentido de que nenhuma coisa na natureza permanece eternamente, que tudo passa e novamente retorna, não inviabiliza todo e qualquer conhecimento das coisas sensíveis. Giacoia (2014, p. 2013) esclarece que essa interpretação apenas veta a possibilidade de um conhecimento que

ultrapassa o âmbito da *aisthesis* e da *doxa*, ou seja, um conhecimento que tem por base a experiência e os sentidos.

No que toca a interpretação de Platão, este retirou da sentença a seguinte conclusão: todas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo fluxo e alteração, de modo que nenhum conhecimento racional é possível acerca delas. Essa inferência tem por base a distinção platônica entre dois gêneros de conhecimento, o proveniente do intelecto e a correta opinião. O conhecimento oriundo do intelecto é imutável, por definição, ele não poderia concernir a nada que fosse sensível, pois todo sensível, de acordo com a hipótese, está mergulhado no eterno fluxo da insubsistência, que torna cada coisa, a cada instante diferente de si mesmo. Como resultado se extrai um desprezo gnosiológico, ceticismo, pessimismo prático, uma vez que nenhum conhecimento racional do mundo sensível é filosoficamente legítimo. Giacóia acrescenta que “isso afeta a noção de um fundamento absoluto para o conhecimento do bem e da virtude, privando a existência de toda significação autenticamente moral – o que constitui a tragédia de todo o moralista e formador político” (Ibidem, p. 213).

Nesse ponto Nietzsche destaca a influência decisiva de Sócrates, pois este, segundo Nietzsche, considerava o domínio ético cognoscível por conceitos:

Os conceitos socráticos. O que é justo, o que é belo? Jamais vemos o Justo, o Belo, sempre apenas nomeamos belo, justo, algo singular. De aonde extraímos esses conceitos? Não a partir da experiência. Ao contrário, antes trazemo-los para a experiência e aplicamo-los à experiência. Nós os temos em *nós*, eis aí algo que não estava primeiramente *in sensu* e depois *in intellectu*. Ninguém viu o Belo, o Igual etc.; de onde sabemos algo deles? Surge a pergunta cardeal pela *origem dos conceitos*. Temos que pensar que Platão partiu de tais abstrações como bom, belo, justo, não do conceito cavalo. Ele negava que a abstração fosse *abstraída*. Como poderia ser abstraído o sempre permanente daquilo que sempre se modifica! (FP, Inverno de 1874/1875, IACOIA, 2014, p. 214).

Tendo em vista os conceitos socráticos é, sobretudo, segundo as abstrações empregadas em sentido adjetivo e não necessariamente em sentido substantivo que Platão encontra o ponto inicial: esses predicativos universais, que correspondem a entidades intelectuais idênticas, não podem estar sujeitos às variações que afetam os entes sensíveis. Por isso, não estão também sujeitos ao erro, à mutação, estando também livres da contradição.

De Crátilo: disposição desesperada sobre o mundo dos *phainomena*, com auxílio dos sentidos, nenhum conhecimento. Todo o sensível em fluxo. De Sócrates: poderosa influência da idealidade ética. Modelo na luta contra seu tempo. Adestramento na formação de conceitos e definições. Direção para a

meditação ética. Dos pitagóricos: a figura do reformador ético-político, do fundador de seitas. Existem muitos verdadeiros *onta*. As coisas empíricas são suas cópias. A alma é imortal, a união com o corpo é uma penitência. - Só depois da mais íntima resseção do elemento pitagórico, forma-se a grande concepção da doutrina das ideias: ao mesmo tempo, a fundação da Academia (FP, Inverno de 1874/1875, IACOIA, 2014, p. 215).

Com o exposto se pode destacar que, para Nietzsche, os conceitos socráticos não são por si o fundamento da doutrina das ideias. Esta é formada segundo a combinação dos traços socráticos com as extrações do pitagorismo hierático. Para Giacoia (Ibidem, p. 2016) a influência dos conceitos socráticos permite a refutação da interpretação cratiana da sentença de Heráclito. Fornecendo, assim, a ocasião apropriada para uma reflexão metafisicamente mais profunda, restando a Platão retirar as consequências dessa combinação.

Deste modo, foi o método dialético que forneceu, à Platão, o traço fundamental para superar todo o conhecimento obscuro, confuso, enganoso, estabelecendo como tarefa de vida para o filósofo a descoberta do mundo dos conceitos, sendo a dialética o método para a derivação desse saber:

Todo ensinamento na Academia se refere à dialética. Platão nada sabe de um intuitivo apreender das ideias, o caminho para o conceito é *sempre* a dialética: ao conceito correto corresponde então necessariamente um ente, que naturalmente não se pode ver e observar, senão justamente por meio do conceito. O doutrinador pela dialética é contraposto ao conhecimento pela retórica e escrita. Este não produz nenhum saber, apenas uma *doxa* (FP, Inverno de 1874/1875, IACOIA, 2014, p. 216).

Nesse sentido, compreende-se que o mundo verdadeiro filosófico é o universo inteligível das puras abstrações, à sua tarefa e destinação pertence ao se afastar dos outros homens entregues ao âmbito da incerteza. Origina-se, nesse ponto, o desprezo platônico pelo mundo sensível e pelos sentidos. Assim, vem de Sócrates e dos pitagóricos a herança que Platão aciona contra a sensibilidade, sobretudo, a indisposição moral contra a realidade mais próxima, que pesa como um fardo sobre o pensamento: “Livra-se tanto quanto possível dos sentidos torna-se a tarefa ética. Os sentidos como perturbadores da paz do homem ético, como perturbadores da paz do pensador. Se é possível desembaraçar-se deles, então pode bem ser possível o verdadeiro conhecimento” (Ibidem, p. 217).

Relaciona-se, assim, a teoria das ideias e a teoria platônica da alma da seguinte perspectiva: a suprema perfeição do mundo das ideias é dada precisamente pela ideia do Bem, visto que esta representa o ápice da ascese platônica do saber e da dialética (cf. IACOIA, 2014, p. 217). Desse modo, se o ponto inicial para a asserção de um mundo suprassensível foi dado pelas hipóteses éticas de Sócrates, terá a mesma natureza o elemento prevalente da

doutrina platônica da alma. Com isso têm-se a busca por “um mundo que o verdadeiro Bom reconhece como o seu mundo, onde ele não é mais perturbado e seduzido, onde toda sensibilidade se cala, onde não há mais nenhum ver, ouvir e sentir. O ser-bom, a perfeição pertence à essência de toda ideia; não a perfeição estética, porém a ética” (FP, Inverno de 1874/1875, GIACOIA, 2014, p. 219).

Essa crítica aparece, também, no Prólogo de BM, evidenciando que com a crença absoluta na racionalidade e no bem em si o Sócrates platônico, origina o gesto metafísico por excelência, aquele que marca a oposição “idealista” entre sensível e suprassensível (cf. BM, *Prólogo*, p. 18). Ora, como observa Giacóia, é precisamente essa oposição que põe fim ao “realismo” dos antigos helenos, “na medida em que implica e supõe uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível, do temporal em função do eterno, do verdadeiro mundo em favor do mundo somente aparente, do ser em contraposição ao vir-a-ser” (GIACÓIA, 1997, p. 31).

Como explicitado, o Sócrates platônico seria, então, o responsável filosófico que, por meio da negação do mundo imanente, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico. Percebe-se, nesse sentido, que é contra Platão que os novos filósofos devem lutar (cf. BM, *Prólogo*, p.8). Esta luta é caracterizada pela dualidade platônica de opostos qualitativos contra o perspectivismo, ou seja, a negação da vida em prol de unidades absolutas contra a condição fundamental da vida, que não é outra senão, a mudança e a multiplicidade. É, portanto, assim que pode ser compreendida a significativa passagem de CI⁸:

⁸ Sabe-se que BM e CI representam um universo, em certa medida, distinto de problemas e reflexões, nesse sentido cabe algumas reflexões sobre os pontos de contato entre as obras, pois será com base nestes que se sustenta o uso simultâneo dos escritos. BM foi publicado em 1886, um ano após a publicação de ZA e o silêncio que permaneceu em torno da obra. Nesse cenário BM empreende a exposição teórica dos conceitos fundamentais que em ZA haviam sido apresentados poética e dramaticamente. Este escrito, por outro lado, também leva a efeito uma crítica radical da modernidade cultural, em todos os seus aspectos mais relevantes, preparando as bases para o projeto de transvaloração de todos os valores. Desse modo, realiza uma tarefa crítico-destrutiva quanto positiva-afirmativa que Nietzsche impusera a si mesmo. Em suma BM é um texto privilegiado, pois reúne, condensa e explicita o que já fora pensado, como também, amadurece e desenvolve o que apenas se encontrava em estado geminal. Além disso, como prelúdio, ele antecipa diretrizes teóricas e posições que só mais tarde, nos derradeiros escritos do autor, receberão uma formulação mais incisiva. Os experimentos desta máquina de guerra são inúmeros, mas para os propósitos aqui visados cabe colocar: São experimentos rigorosamente antiplatônicos; propõem-se a denunciar as falácias do dogmatismo nos terrenos da filosofia e da ciência e, por fim, constitui um exercício de diálogo crítico com a tradição, buscando um projeto filosófico alternativo à visão de mundo da modernidade. CI teve sua publicação no ano de 1888, fora concebido como síntese e introdução ao novo pensamento de Nietzsche, sendo também uma declaração de guerra aos ídolos antigos e novos: a moralidade cristã, os grandes equívocos da filosofia, a adoração da razão, a crença num mundo aparente, as ideias modernas e seus representantes. Essa obra, também se inscreve no grande projeto de transvaloração de todos os valores e busca tocar com o martelo às velhas verdades. É como o ânimo de um guerreiro que Nietzsche se lança sobre os “ídolos”, tanto os antigos (a moral cristã, os quatro grandes erros da filosofia) como novos (as ideias e tendências modernas e seus representantes). Pode-se dizer que de tão variados

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão e também desafio a contestação. *Primeira tese.* – As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade, – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. *Segunda tese.* – As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são características do não-ser, do *nada*, – constituiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*. *Terceira tese.* – Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. *Quarta tese.* – Dividir o mundo em um mundo “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão de *décadence*, – um sintoma da vida *que declina...* [...] (CI, *A “razão” na Filosofia*, § 6, p. 29).

Essa passagem é fundamentalmente significativa, tanto por condensar a trajetória percorrida pela tradição filosófica que condenou a temporalidade, quanto por atacar o cerne desse movimento expondo gradativamente, ao longo das quatro teses, os motivos subjacentes a tal condenação. Desse modo, pode-se apontar uma forte vinculação entre o desencadeamento argumentativo da referida passagem e os problemas implicados na problematização da temporalidade, haja visto que se condena o mundo e a vida, sobretudo, por sua natureza transitória. Esse movimento, tal como enfatizado na terceira tese, só foi possível, a partir, de um “*instinto* de calúnia, apequenamento e suspeição da vida”, algo que ressoa poderosamente no homem levando-o a uma posição negadora⁹.

Lendo as teses de CI se destaca um ponto crucial para a presente investigação, a saber: a inversão operada pela tradição, que se configura na busca de algo fixo (a verdade absoluta), nada mais é do que a expressão de um instinto de morte e de destruição da vida. Assim, o autor acredita que a tradição filosófica, desde Sócrates e Platão, “procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo verdadeiro...” (FP, XII,

e abrangentes, esses ataques compõem um mosaico dos temas e atitudes do autor: a perspectivismo, o “aristocratismo”, o irracionalismo em nome da razão, a defesa da ilusão em nome da verdade, o psicologismo de artistas e pensadores, o antigermanismo, entre outros. Nessa dissertação, busca-se aproximar esses escritos, sobretudo, por meio da denúncia e crítica do platonismo como base, na qual, se sustenta a modernidade filosófica.

⁹ Faz-se relevante ressaltar que: o que Nietzsche chama de *instinto* de calúnia, apequenamento e suspeição se configura em outra maneira de dizer espírito de vingança, pois mesmo sem a ocorrência semântica do termo o arcabouço conceitual permanece ao longo da obra do autor. Tanto o é assim, que na sequência, pode-se ler: “nesse caso *vingamo-nos* da vida com uma outra vida [...]” (CI, *A “razão” na filosofia*, § 6 p. 29). Isso se torna relevante na medida em que destaca a o espírito de vingança para além de ZA, permitindo-se articular tal conceito a uma série de tematizações críticas apresentadas pela filosofia nietzschiana. Esse ponto será retomando no desenvolvimento do segundo capítulo desta dissertação, visando a compreensão da relevância deste conceito.

9[60]), por não se conformar com a mutabilidade da vida. Esta herança eleata transmitida à cultura ocidental gerou, para Nietzsche, apenas erros que há mais de dois mil anos tem sido expressão de decadência (cf. BM. *Prólogo*, p. 7).

A partir de tais pressupostos se entende, segundo o sentido de *décadence*, que o programa filosófico, responsável pela cisão do mundo em dois, é interpretado como condição fisiológica e sintomática de uma vida que declina. Neste sentido, o movimento empreendido pelo filósofo ao colocar em evidência as razões pelas quais este mundo tem sido desqualificado permitem pensar sobre o que é próprio ao exercício filosófico. Pode-se dizer que esse foi pensado nos domínios estáveis impostos pela tradição que reforça apenas o reconhecimento de um mundo imperturbável e harmônico, uma tartufice mentirosa travestida de manto sagrado. Conforme destaca Nietzsche, próprias de um impulso ao conhecimento apartado da existência. Nietzsche salienta que o filosofar estaria sob a tutela de impulsos básicos no homem que lutam para se assenhorar das finalidades últimas da existência, conforme destaca o trecho de BM:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) inspiradores, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo senhor de outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e, portanto, procura filosofar (BM, *Dos preconceitos dos filósofos*, p. 13).

O exercício filosófico é pensado, deste modo, como um testemunho vinculado a uma perspectiva moral que apresentaria o filósofo como de fato ele é. É impossível, segundo Nietzsche, ao filósofo ser impessoal, sua atividade interpretativa se assenta numa hierarquia na qual se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza. O processo de produção conceitual da filosofia também se vincula, conforme o filósofo, a uma corrente que produz reconhecimento e identificação atestando, portanto, os vínculos de *décadence* que perpassam

o processo de produção filosófica (cf. BM, *Dos preconceitos dos filósofos*, p. 24)¹⁰. Em outras palavras, existe um conjunto de impulsos que estão envolvidos, criando momentaneamente hierarquias que levam à elaboração de determinado pensamento, personalidade e ação.

Evidenciam-se, nesse registro, duas importantes vias de entrada para a crítica de Nietzsche à tradição: primeiramente, Nietzsche ataca o exercício filosófico, sendo evidenciado que os impulsos que se assenhoram dos filósofos e de seu filosofar são impulsos decadentes que, enquanto tal, produziram visões de mundo decadentes. Assim, por meio da “escuta” de uma determinada filosofia, Nietzsche, infere a decadência do filósofo, isto é, do corpo que a produziu distendendo, portanto, uma crítica fisiológica à tradição. Marilie Rhéaume expressa leitura semelhante: “O que interessa a Nietzsche em um filósofo é a sua filosofia na medida em que é testemunha do homem que a escreveu, da vida que ele viveu e da vida que ele é expressão” (cf. RHÉAUME, 2017, p. 12, trad. n.); segundo, considerando que as filosofias funcionam, como quer Nietzsche, como trânsito para a compreensão dos impulsos que tomaram o corpo que as produziram, pode-se inferir, como explicitado acima, que o movimento que privilegiou a eternidade em detrimento do temporal é perpassado por impulsos decadentes, os quais se apresentam como um processo de reiteração a partir de diretrizes que se assentaram metafisicamente (cf. FOGEL, 2008, p. 40).

Nesse sentido, o regime de produção filosófica estaria vinculado a reconhecimentos capazes de definir as possibilidades interpretativas advindas do intercâmbio sistemático de ideias que respeitam um ordenamento metafísico, sendo este inseparável da *décadence*¹¹, pois como ressalta José Fernandes Weber, por meio da poesia de Fernando Pessoa, a metafísica é uma consequência de estar mal disposto (cf. WEBER, 2011, 176)¹².

Pode-se dizer, portanto, que a crítica da noção metafísico-cristã de tempo é um dos importantes elementos à crítica da Metafísica, da Religião Cristã e da Modernidade. A

¹⁰ Sobre esse ponto Confira: J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses universitaires de Montréal (coll. Paramètres), 2004, p.25.

¹¹ A decadência da humanidade se relaciona, como assinala Nietzsche em o NT, com o abandono da sabedoria trágica, o trágico em favor do pensamento socrático otimista (cf. NT, *Platão e a tragédia – O diálogo platônico – O otimismo da dialética – O papel secundário do coro e da música*. § 14 p. 87). Neste trânsito, a humanidade fecha o desenvolvimento da vida e da realidade, colocando o centro de gravidade fora dela, isto é, após a morte. Nesse sentido, a metafísica como pensamento que vê em todos os acontecimentos os projetos de uma ordem moral não quer ver nada do mundo e do devir: “[...] Todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... Mas isso explica tudo. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela sofre” Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula* da *décadence*...”(AC, § 15, p. 20).

¹² Segue a reprodução do poema Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa, *Tabacaria*: “E gozo, num momento sensitivo e competente, / A libertação de todas as especulações/ E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 1998, p. 366 apud Weber, 2011, p. 176).

acusação dessa noção de tempo se inscreve, assim, no interior de uma proposta mais ampla de crítica à cultura ocidental, francamente influenciada pelo espírito de vingança, como será tratado no próximo capítulo.

Todavia, sabe-se que abordar a crítica nietzschiana à metafísica é um desafio delicado, tanto devido à amplitude dessa problemática, quanto pelo inevitável debate levantado, pela leitura heideggeriana, que coloca Nietzsche como continuador desta mesma tradição.¹³ Porém o objetivo, aqui proposto, é circunscrever em que medida a adoção de uma eternidade atemporal representa uma importante via de entrada para a compreensão da inversão operada pela filosofia que culmina na condenação do transitório, abordar a questão da metafísica, exclusivamente, na medida em que é perpassada pelo problema da temporalidade, mantendo-se, assim, ao abrigo de maiores elucubrações sobre tão extensa temática.

A trajetória realizada neste tópico marcou, ainda que parcialmente, em que medida a metafísica, segundo Nietzsche, pode ser entendida como a teoria do além-mundo, dos dois mundos, do sensível e do inteligível, porém, mesmo que este primeiro registro represente o objeto visado, não se pode deixar de mencionar que além desta formulação, outras duas concepções particulares de metafísica estão presentes na filosofia do autor em questão: a primeira aparece como teologia, isto é, como a ciência cujo objeto é o ser supremo do qual todos os seres dependem, a segunda é entendida como ontologia, ou seja, o estudo dos caracteres fundamentais a todos os seres (cf. *Ibidem*, p. 176).

Com essas ressalvas, pode-se retomar o ponto anterior, o qual enfatizou que a metafísica é a consequência de estar maldisposto, ou seja, consequência da *décadence*. Ora, para Nietzsche, a crença metafísica que postula uma compreensão da existência sintomaticamente decadente, possui duas fontes principais: se tem, por um lado, o pensamento socrático-platônico e, por outro, a apropriação judaico-cristã deste mesmo pensamento, pois, como a conhecida passagem de BM coloca: “o cristianismo é platonismo

¹³ Os textos de Martin Heidegger sobre Nietzsche são referências obrigatórias a qualquer pesquisa acadêmica sobre este. Ressalta-se, no entanto, que vários comentadores contestam a interpretação que Heidegger fez do pensamento de Nietzsche; Gilles Deleuze, Wolfgang Müller-Lauter, Gianni Vattimo, estão dentre os mais expressivos. Rodrigo Rabelo observa que “esses mesmos comentadores concordariam, que o problema só se coloca quando se tratar de um trabalho que vise a uma exegese do texto nietzschiano, aí realmente não se pode evitar cautela - e até a constatação certa, e em pontos capitais - de que o que Heidegger diz de Nietzsche serve mais para entender o pensamento do primeiro do que o do segundo. Parece, porém, que não seria muito razoável querer que o autor de *Ser e tempo* tivesse escrito algo muito diverso daquilo que oferece, tendo sido ele o filósofo que foi. Pode-se dizer que a polêmica a respeito do Nietzsche de Heidegger se refere sobretudo, no que concerne a metafísica. O debate se desdobra no tratamento que se dá à vontade de poder e sua relação com a concepção de Metafísica da tradição filosófica, de Nietzsche, de Heidegger, e do comentador que aborda esse conjunto” (cf. RABELO, 2013, p. 32). Este trabalho, todavia, não pretende se adentrar nas minúcias de tal debate, devido a sua amplitude e principalmente por se distanciar, em grande medida, dos objetivos aqui propostos.

para o povo” (MB, *Prólogo* p. 8)¹⁴. Porém, é necessário acrescentar, para fins de melhor circunscrever o significado fundamental desta articulação, que as duas formas de valorar o mundo e a vida, dividem solo comum em um pensamento mais basilar, podendo-se afirmar que, por meio dele, abre-se a possibilidade para o desenvolvimento de ambos.

Como é exposto em EH, é na obra de Zaratustra histórico¹⁵ que se instala a ideia de que existe algo como bem em si e mal em si e que o mundo tem um profundo significado moral e metafísico, visto que:

Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre bem e mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral [...] (EH, *Por que sou um destino*, § 3, p. 103).

O pensador persa cunhou, assim, a interpretação moral da existência, instalando em seu centro o dualismo. Com este projeto colocou sobre toda a contingência a luta do bem contra o mal como força que move o mundo. Portanto, o acontecer da vida foi compreendido, desde então, como o processo de negação do mal em prol da ascensão do bem absoluto. Com isso, os valores de bem e mal foram transpostos a um mundo situado para além de toda experiência factícia da vida, foram concebidos como coisas em si, válidas universalmente, situadas em uma dimensão além de toda perspectiva e do devir.

Ora, neste horizonte de sentido, pode-se afirmar que, com Zoroastro, inaugura-se um modo de pensamento articulado desde a dualidade que é, então, incorporada na filosofia de Platão e no pensamento judaico-cristão, sendo este último projetado até o cerne da modernidade.

A partir dessa base, pode-se entender que a compreensão de sentido atribuído à moral, segue em Nietzsche, na mesma linha conceitual da metafísica, pois o campo de manifestação da moral é associado ao conjunto de valorações que determina a vasta categoria de homens, levando-os a negar, caluniar, envenenar a vida: “a moral é a soma das condições de conservação de uma espécie de homem pobre, parcial ou completamente falhada” (FP. XIII,

¹⁴ Weber ressalta a existência de uma tradição interpretativa mais recente da obra platônica que poderia se opor a essa equiparação nietzschiana entre platonismos e cristianismo. A escola de Tübingen-Milão, pode ser mencionada como representante dessa nova tradição. Pautando-se, nas doutrinas não escritas de Platão, busca desfazer o equívoco da interpretação cristã, idealista, defendendo Platão da acusação de crítico da empiria (cf. WEBER, 2011, p. 177).

¹⁵ Zaratustra histórico, trata-se do fundar do Zoroastrismo, religião indo-iraniana criada por volta de século VI a.C., sendo dominante na Pérsia até a ascensão do Islã, em 642. No Zoroastrismo – fundado por Zoroastro ou Zaratustra – se defende uma doutrina dualista, na qual se opõe a força da luz e do bem do mundo (*Ahura-Mazda*), à força das trevas e do mal (*Ahriman* ou *Angra Mainyu*). (cf. BOMBASSARO, 2002, p. 44).

22 [25])¹⁶. Tese semelhante é defendida em EH, agora articulando a moral como sintoma de *décadence* (cf. EH, *Nascimento da Tragédia*, p. 60).

Com isso, metafísica e moral parecem ter seu ponto de ligação na *décadence*, são modos de valorar decadentes, pois são expressão e voz de uma vida que declina e permanece declinante. Deste modo, é no âmbito da perspectiva da *décadence*, em especial após o advento e consolidação da doutrina cristã, que se produziu significativa redução do universo valorativo, circunscrevendo-o quase exclusivamente a um certo grupo de parâmetros e assuntos ditados pela dimensão moral. Se o Zaratustra histórico foi, talvez, o elo inicial desta cadeia redutora, o Zaratustra nietzschiano apresenta-se como o primeiro a diagnosticá-la, denunciá-la: “Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal” (ZA I *Das mil e uma só meta*, p. 57). Num processo lento, mas persistente, o enfoque da *décadence* subsumiu as avaliações estéticas, científicas, religiosas e, principalmente, fisiológicas nas considerações sobre bem e mal, terminando por enquadrar as impressões, exigências e afecções do corpo em contextos morais e conferir ao homem uma dimensão única e absoluta. Tem-se, assim, delineada uma complexa e ampla triangulação conceitual, a saber, platonismo e, por conseguinte, sua incorporação judaico-cristã¹⁷, a metafísica e a moral como expressões generalizadas de *décadence*.

Chega-se, assim, a compreensão de que o trânsito que ocorre entre a compreensão moral e a compreensão metafísica da existência é o que passa da preponderância de um modo de vida aristocrático e da força para a irrupção e universalização de um modo de vida marcado pela fraqueza. Este trânsito é inaugurado no trabalho do Zaratustra histórico e é cumprido com o cristianismo e a modernidade. Para Platão, segundo Nietzsche, o mundo

¹⁶ Ressalta-se que a moral, na filosofia de Nietzsche, possui um amplo registro que vai além do mencionado anteriormente. Podem ser colocados outros dois recortes definidores: o fenômeno moral possuindo um vasto território de exercício engloba todas as manifestações viventes, que de uma ou outra forma exercem e sofrem domínio: “entenda-se moral como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (BM § 19). Um segundo registro aponta para uma redução deste âmbito, circunscrevendo-o ao universo humano e, mais especificamente, ao estudo das avaliações que perpassam as contínuas inter-relações de seus integrantes: “A moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia; é, pois a doutrina das avaliações humanas para tudo que toca ao humano” (FP. XI, 35 [5]). Neste sentido confira: ONATE, 1996, p. 15.

¹⁷ No que concerne a equiparação entre platonismo e cristianismo Nietzsche enfatiza que Platão justifica conceitualmente de modo mais elaborado a separação entre o mundo das ideias e o mundo do perecimento, isto é, mundo sensível. Esta filiação é encontrada no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, onde a afirmação de um “outro mundo” é chamada de “crença metafísica”, uma crença que Nietzsche identifica no final do aforismo com a fé cristã e a de Platão, porque, para ambos, “Deus é verdade” e “a verdade é divina” (GC, *Em que medida também nós somos ainda devotos*, 344, p. 208). Segundo ele, toda a tradição filosófica não faz mais que variar o gesto inicial platônico de divisão do mundo entre visivelmente imperfeito e o visivelmente perfeito acessível com as luzes da razão, no caso do cristianismo, com as luzes da fé. (cf. CI, *Como o mundo “verdadeiro” se tornou finalmente fábula* I, p. 31; BM, *Prólogo*, p. 8).

verdadeiro é acessível apenas aos sábios, devotos e virtuosos. Já em sua transformação e apropriação judaico-cristã, este mundo se torna inacessível à terra, mas continua sendo prometido aos sábios, aos virtuosos e aos devotos, porém agora entra em jogo o “pecador que faz penitência, tornando-se assim “mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível” (CI, *Como o “mundo verdadeiro” se tornou fábula*, § 1, p. 31). “Na grande fatalidade do cristianismo”, é essa ambiguidade e fascínio chamado “ideal”, que permitiu que “as naturezas mais nobres da antiguidade se entendessem mal e tomassem a ponte que levou à Cruz” (idem § 2, p. 103).

Nesse ínterim, o trabalho do Zaratustra histórico abre um horizonte de interpretação, no qual o bem absoluto é projetado como o fim do curso da existência. A salvação e a redenção do bem e dos justos, isto é, aqueles que estão de acordo com o dever prescrito pela ordem transcendente, dão sentido à história do homem, desse modo à existência se torna moral em um sentido metafísico. Tudo que ocorre na finitude da terra agora é interpretado, a partir, da ordem moral do mundo. Em outras palavras, de repente, para o homem, a vida deixou de ser válida em si mesma, para se transformar em algo útil, em um meio de sofrimento para outra coisa. É com base nesse fundamento imutável, expressão do bem e da verdade absolutos, que o homem, dentro da metafísica, mediu e hierarquizou seus valores e ações. O ideal do homem, “bom e justo” da metafísica cristã, é o que corresponde a essa lei universal.

Neste ponto, é importante ressaltar que enquanto esses três modos de pensamento incorporam o que Nietzsche entende como metafísica, isto é, a ideia da ordem moral do mundo, existem nuances consideráveis entre elas. Da compreensão da totalidade, inaugurada pelo pensador persa, até o seu posterior desenvolvimento no cristianismo, o significado dos valores de bem e de mal e, portanto, os objetivos e valores expressos na ideia do bem em si, são radicalmente transformados. Cada uma dessas três modalidades incorpora uma forma particular da vida humana, que pauta a existência das condições mais favoráveis para sua conservação e desenvolvimento. Isso não significa, é claro, que eles o façam de forma consciente, como se tivessem deliberado e “escolhido” a estrutura do pensamento que melhor lhes convinha para seus propósitos. Em vez disso, o desdobramento do aberto pelo Zaratustra histórico exige cada vez mais uma certa humanidade para sua própria realização. É dado, neste sentido, uma relação circular entre o modo de pensamento e a humanidade que encarna e desenvolve isso. No capítulo terceiro, desta dissertação, serão desenvolvidos os moldes cabíveis à esse tipo decadente de humanidade, buscando tanto sua caracterização quanto o seu

autêntico problema. Por ora, cabe uma vez apresentada à crítica nietzschiana à tradição, retomar os pontos diretivos deste tópico para então ser possível responder à questão inicial.

Em balanço, percebe-se que a motivação para criticar a metafísica, uma vez perpassada pelo fio condutor da temporalidade, reflete sua fundação, isto é, a instituição do processo de desvalorização da existência. Desde sua inauguração, a metafísica se consolida como o tipo de interpretação e de discurso que, em nome da necessidade de conquista da verdade e da estabilidade, procura escapar às contradições e ambiguidades, daquilo que, em EH, denomina-se “estranho” e “questionável” no existir. Interessada na captura da estabilidade, a metafísica, constituída com Sócrates, sob o preço da morte da arte trágica, dá início ao processo de decadência da cultura ocidental, porque o apego à eternidade induz o pensamento metafísico a se revestir de um idealismo que nada faz senão desmerecer a existência e consumir uma interpretação moral que a concebe como objeto de juízo e correção.

Assim, voltando à questão colocada acima, da inversão entre *Áion* e Kronos, resulta a desqualificação da vida e a fuga da realidade. No registro do movimento operado pela tradição, a filosofia nietzschiana, elabora uma crítica perpassada pela fisiologia e genealogia, que tende a denunciar as bases da cultura ocidental, pois esta se encontra alicerçada em uma vida que declina. Este declinar significa estar maldisposto com a existência e perpassa metafísica, moral e religião, ao ponto de sua total equiparação.

A crítica nietzschiana ao moralismo da metafísica e da religião cristã percebe que a valorização do imutável em detrimento do fugidivo, breve e ambíguo se liga à revolta do homem contra o caráter inexorável do tempo.¹⁸

Estas afirmativas se corroboram na segunda parte de ZA, escrito que articula o tempo com as demais problemáticas da filosofia de Nietzsche, mas que, também torna evidente algo ainda mais enigmático, tendo papel fundamental no modo como a tradição se indispôs com a passagem, com o real e com a vida, sendo levada, assim, a produzir o que produziu. Este enigma, correspondente ao que o filósofo nomeou de vingança a qual, relacionada à tradição, ganha a imagem de *espírito de vingança*.

¹⁸ Há quem possa objetar que a crítica que Nietzsche dirige à tradição, nos textos aqui escolhidos, em nada tem a ver com o problema do tempo, ou que é somente na elaboração do conceito de eterno retorno que o tema aparece em sua filosofia. Em resposta à essas possíveis objeções, pode-se afirmar, em consonância com Tereza Cristina B. Calomeni (2005, p. 99) que mesmo nestes textos, onde o tempo não é a preocupação central, essa problemática se encontra implicada desde a crítica à inversão platônica, até a sua extensão à metafísica e à moral.

A caracterização do espírito de vingança será, portanto, a tarefa do segundo capítulo, uma vez que este conceito aparece notoriamente arraigado ao movimento filosófico que inverteu o tempo, sendo propulsor deste.

2 A LOUCURA DA VONTADE: UMA CARACTERIZAÇÃO DA VINGANÇA EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA

Tendo por base a crítica de Nietzsche à tradição e sua percepção de temporalidade, tem-se como tarefa deste capítulo a apresentação de subsídios necessários à leitura de *Da redenção*, uma vez que, no referido capítulo de ZA, encontra-se uma importante chave de compreensão para os problemas que circundam o espírito de vingança. Assim, a escrita que segue funcionará como pórtico para o desenvolvimento da tarefa de compreender a vinculação entre a apreensão da temporalidade e a vingança.

2.1 RESSENTIMENTO E VINGANÇA

Para compreender, em sua extensão, o conceito de espírito de vingança deve-se, como recuo estratégico, iniciar-se pela análise do termo ressentimento¹⁹. Isso porque, ainda que o espírito de vingança possa engendrar um campo de significação próprio no conjunto da obra nietzschiana, segundo os problemas que emergem de sua vinculação com a temporalidade, esse não deixa de ter pontos de relação com o ressentimento²⁰.

¹⁹ A caracterização sobre o ressentimento, na filosofia de Nietzsche, será embasada, sobretudo, na abordagem de Antônio Edmilson Paschoal, que em vários de seus escritos realiza um amplo e consistente mapeamento do termo, bem como, no trabalho metódico que Marco Brusotti desenvolve acerca da temática, sobretudo, no texto *Ressentimento e Vontade de Nada*, a partir, da tradução feita por Ernani Chaves, disponível na Revista Cadernos Nietzsche 8, p. 3-34, 2000.

²⁰ A necessidade de apresentar, mesmo que brevemente, os pontos de contato entre o espírito de vingança e o ressentimento, bem como, analisar em que medida o primeiro pode extrapolar o campo significativo e conceitual do segundo, possibilitando, ao espírito de vingança, um centro de gravidade próprio na filosofia de Nietzsche, o qual engendra, segundo as hipóteses aqui almejadas, problemáticas que perpassam toda a obra do filósofo, deve-se ao fato de que, na tradição de estudos nietzschianos, pouco se considerou tais possibilidades. Trabalhos como de Antônio Edmilson Paschoal, que se dedica ao mapeamento do papel do ressentimento na filosofia de Nietzsche e ao aprofundamento da pesquisa sobre o tema; de Marco Brusotti, que realiza paralelos entre o ressentimento e os ideais ascéticos; e, até mesmo, o *Léxico de Nietzsche* (2014) que se ocupa em esclarecer, de modo panorâmico, os principais conceitos da filosofia nietzschiana, sendo encarado como resumo do estado atual da pesquisa internacional sobre Nietzsche, compreendem a vingança como conceito polarizado e esgotado pelo ressentimento. Ainda, sobre as colocações do Léxico, ressalta-se que mesmo diante do montante de 446 verbetes não está especificado o termo *espírito de vingança*, o mesmo aparece apenas superficialmente no verbete *vingança*, sendo compreendido como uma metafísica da vontade (LN, 2014, p. 564), a vingança, todavia, aparece caracterizada, sobretudo, a partir de influência de Dühring (Ibidem, p. 563). Já no verbete *tempo*, que segundo as colocações de AZ apresenta expressa relação com o espírito de vingança, não se encontra qualquer menção a este conceito, mas apenas ao ressentimento (LN, 2014, p. 537). Deste modo, o desenvolvimento do presente tópico visa, a contramão dos mencionados escritos e se aproximando da pesquisa realizada por Oswaldo Giacóia Junior (2014, p. 11-17), evidenciar a possibilidade de independência entre os conceitos, sobretudo, com base nas colocações de *Da redenção*, capítulo no qual Nietzsche pela primeira vez, em obras publicadas, utiliza o termo espírito de vingança. Termo este que, por meio da linha argumentativa da percepção da temporalidade, ganha contornos significativos e de maior fôlego argumentativo.

Ressalta-se, no entanto, que não se pretende, dada sua extensão e complexidade, apresentar uma abordagem ampla do papel que o ressentimento desempenha nos textos do filósofo alemão, mas antes, expor brevemente como este conceito aparece no entendimento de Nietzsche, em que medida se relaciona com a vingança e como o segundo conceito pode extrapolar o primeiro.

De início, pode-se ressaltar que o uso do termo ressentimento não é algo exclusivo da filosofia nietzschiana, Karl Eugen Dühring²¹ em 1865, isto é, anteriormente à Nietzsche²², já fazia uso desse termo no livro *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, (*O valor da vida: Uma reflexão filosófica*). Vale mencionar, também que Dühring não foi o primeiro a fazer uso do termo, mas, para os propósitos aqui visados, ele representa uma profícua fonte de contraponto, uma vez que, por meio da leitura do livro *O valor da vida*, Nietzsche entra em contato a palavra ressentimento²³.

Visando estabelecer o modo próprio que Nietzsche toma o ressentimento, cabe frisar que o termo até, aproximadamente, a metade do século XIX, não havia sido incorporado em língua alemã, como observa Paschoal (2008, p. 12) em seu artigo *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*, tanto Nietzsche, quanto Dühring, faziam uso do termo francês *ressentiment*.

Sua utilização em francês deriva do verbo “ressentir” que conota a possibilidade de reviver um sentimento ou sensação anteriormente vivenciada. Tal sensação, ainda que possa ser tomada como algo positivo, ou agradável, via de regra, possui um certo teor negativo, podendo designar uma “renovação de um mal sofrido, de uma dor que se ressent, a persistência de um sentimento suscitado por uma injúria, uma injustiça acompanhado de um desejo de vingança” (QUILLET, 1970). Outra significação possível é: “fato de se recordar com amargor ou desejo de se vingar de um mal sofrido, ódio, rancor, amargura” (LAROUSSE, 1889).

²¹ Karl Eugen Dühring atuou com professor na Friedriche-Wilhelms-Universität de Berlin entre os anos de 1864 a 1921. Seu reconhecimento se deu, sobretudo, devido as polêmicas que o professor se envolveu ao se posicionar em relação a temas como socialismo e antissemitismo.

²² O termo ressentimento figura pela primeira vez, nos escritos nietzschianos, no verão de 1875: “o sentimento do direito (Rechtsgefühl) é um ressentimento, forma-se junto com a vingança” (FP 1875, 9 [1], 176 apud LN, 2014, p. 495). Esse apontamento se trata de um texto enviado, por Nietzsche, a Cosima Wagner, recebendo o título *O valor da vida de E. Dühring*. Entre outras questões levantadas, pelo filósofo, em relação ao texto de Dühring se encontra a crítica à correlação entre o conceito de justiça, vingança e ressentimento. A crítica de Nietzsche volta-se à tese de que a justiça teria sua origem na disposição mecânica do ofendido para a vingança, visto que isso, segundo Dühring, acarretaria na conclusão de que a justiça teria sua raiz em um sentimento reativo, sendo ele o ressentimento (cf. LN, 2014, p. 495)

²³ Paschoal aponta, na apresentação do artigo *Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça* (2011, p. 148), que Dühring como fonte, interlocutor e adversário de Nietzsche, exerceu influência na elaboração nietzschiana sobre os temas da justiça, vingança e ressentimento.

Cabe ressaltar, dado o significado oferecido por Larousse, a função explicativa que o termo rancor dimensiona na significação da palavra ressentimento. Paschoal (2008, p. 13) aponta que existe uma proximidade entre os termos rancor e ressentimento, entendendo rancor como malquerer associado à cólera e à raiva contidas²⁴. Voltando-se à acepção latina de rancor tem-se “*rancore*”, que pode significar “aquilo que cheira mal; putrefato, infecto, fétido” (OLIVEIRA, 1970), rancor encontra-se também na raiz de “*derrancar*”: estragar, corromper, tornar-se rançoso.

No arco de correlação entre o rancor e o ressentimento obtemos o represamento de sentimentos ruins, a partir da persistência da lembrança de um mal sofrido, um envenenamento que ocorre quando, por meio da lembrança, gera-se sentimentos negativos que, por não poderem ser descarregados para fora, voltam-se para o interior. Esses sentimentos não podem ser digeridos ou esquecidos e, por isso, são re-sentidos (cf. PASCHOAL, 2008, p. 13). Desse modo, mesmo que o estímulo que gerou tal sentimento deixe de existir externamente, ele permanece em ação no interior do homem. Esse descompasso representa uma patologia, pois não possui simetria com o estímulo que a produziu, sendo desproporcional com o ato que a gerou.

Nessa linha argumentativa, no interior da filosofia de Nietzsche, o ressentimento corresponde a um problema psicofisiológico²⁵ de um organismo sem forças para digerir os sentimentos ruins, aquele veneno produzido por sua não reação passando a representar uma desordem psíquica. Nesse organismo, a percepção da fraqueza e a frustração que se segue da obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquilo que o destratou (cf. GM I, § 10, p. 26).

Considerando o ressentimento como uma patologia Nietzsche amplia o problema da interiorização de sentimentos como ódio e rancor, para além do episódio que os produziu, considerando também os traços próprios daquele que padece com tal episódio. Em GM o filósofo apresenta o exemplo de Mirabeau “que não tinha qualquer memória para os insultos cometidos contra ele e não podia perdoá-los simplesmente porque ele – esquecia” (Ibidem, p. 28) ao contrário, o homem do ressentimento é caracterizado justamente pelo acúmulo da

²⁴ Paschoal aponta que no final do século XIX a palavra alemã que mais se aproximava do sentido expresso pelo termo francês *ressentiment* seria *Groll*, que pode ser traduzido por “rancor”, ou ainda, *Grollen* que significa “guardar rancor”, dessa significação possível, não se perde de vista a ideia de “sentimento de amargura, rancor e sede de vingança (cf. PASCHOAL, 2008, p. 27, nota 3).

²⁵ Paschoal em *Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche* (2013), esclarece que não há, nesse caso, uma distinção entre psicológico e fisiológico. Ambos os termos conotam uma concepção de corpo na qual se reúnem tanto órgãos, quanto sentidos, instintos, impulsos, costumes, aquilo que se chama de alma e assim por diante.

peçonha e da sede de vingança em sua consciência²⁶. Conforme é evidenciado pelo filósofo, enquanto em algumas pessoas aquela ofensa não produz nenhum sentimento ruim, em outras, possui efeitos perniciosos e cumulativos.

O ressentimento, desse modo, configura-se em um movimento “para trás”, para o interior do homem, do material que deveria ter sido lançado para fora no momento de uma adversidade e que se acumula nele sob a forma de rancor e de sede de vingança. Desse modo, o ressentimento remete à uma dinâmica complexa no mundo interior do homem que envolve os desafetos sofridos, mas igualmente, a recepção dos sentimentos ruins derivados dos desafetos em um ambiente que, muitas vezes, parece necessitar de tais sentimentos. Nesse sentido, tem-se que o ressentimento é característico de um tipo específico de homem (Ibidem, p. 27), o qual, devido a sua natureza frágil e tendenciosa à vingança, não se livra do acúmulo de sentimentos ruins mesmo que possa causar danos ao ofensor.

Nessa linha argumentativa, pode-se ressaltar, conforme as colocações de Paschoal (2008, p.15), que o ressentimento, em Nietzsche, é tomado em dois sentidos: no delineamento do homem do ressentimento e na caracterização da moral do ressentimento. No primeiro sentido, tal como expresso anteriormente, o ressentimento como problema psicofisiológico caracteriza um tipo de homem fraco que não reage diante das adversidades da vida e, como consequência, acumula, em seu mundo interior, ódio, rancor e sede de vingança. Tal caracterização, em GM, ganha maiores contornos, pois o filósofo aborda o desdobramento daquela fraqueza inicialmente verificada na obstrução da ação. Nietzsche aponta que essa fraqueza se manifesta ainda na incapacidade do homem em lidar com o conteúdo acumulado em seu mundo interior, de modo que não consegue se livrar desse conteúdo, esquecer, digerir, desprender-se do passado e estabelecer uma espécie de “ordem psíquica” com o presente (cf. GM II, § 1, p.43). Assim, na caracterização do “homem do ressentimento”, o autor atribui à palavra ressentimento contornos peculiares desde um ponto de vista psicofisiológico que diz respeito ao sofrimento do homem. No que tange ao segundo sentido do termo, para Paschoal²⁷

²⁶ Dostoiévski apresenta um personagem diferente, mas com resultados semelhantes. Trata-se do “homme de la nature et de la vérité” (Rousseau), que não acumula em si qualquer sentimento ruim porque, como um “homem de ação”, diante de uma ofensa, “atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente o muro pode detê-lo” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p.21)

²⁷ Antônio Edmilson Paschoal, em *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*, defende a hipótese de que o ressentimento, em Nietzsche, compreende uma abordagem social, segundo sua apropriação pela moral, tornando-se, assim, uma “moral do ressentimento”. Nesse sentido, a apropriação moral do ressentimento caracteriza uma forma de valorar a partir da fraqueza, criando assim as condições favoráveis para a expansão desse homem fraco sobre os outros tipos de homem. O autor, segundo essa argumentação, relaciona o ressentimento com a vontade de poder, pois, para Paschoal, o que interessa à Nietzsche é “tipificar uma vontade de poder que se manifesta no direito, na política, na religião, na moral, e isto como um meio de se contrapor a ela

(2008, p.16) este é utilizado para designar um fenômeno de alcance social que, desde o comentário sobre o livro de Dühring, extrapola a dimensão individual e é tomado como um problema coletivo, de modo que, ainda em relação ao fraco, relaciona-se não apenas com a incapacidade ou inatividade, mas com um modo peculiar de agir.

É, pois, justamente enquanto ação que o ressentimento ganha uma nova dimensão. Enquanto extrapola uma fraqueza psicofisiológica (inação), torna-se uma forma de ação que excede o homem e se impõe como única visão de mundo, sendo, portanto, uma psicossomatização coletiva²⁸. Como será esclarecido no decorrer desta dissertação, esse fenômeno pode ser compreendido, segundo o que Nietzsche nomeia, de espírito de vingança. Entretanto, é necessário frisar que o espírito de vingança não é uma “evolução” do ressentimento, mas antes, outro experimento conceitual utilizado pelo filósofo para dar contornos à uma problemática que se encontrava, no horizonte de sua filosofia, mesmo antes dos primeiros contatos com o termo *ressentiment* que, como dito acima, deu-se em meados de 1875.

Pistas de tal problemática podem ser encontradas em um pequeno texto escrito no começo de 1862, tendo o jovem Nietzsche dezessete anos apenas, o escrito carrega o título

tanto em termos individuais quanto coletivos” (2008, p. 16). A argumentação aqui adotada, de certo modo, segue um caminho sutilmente distinto das colocações de Paschoal, ao entender que o espírito de vingança, tal como apresentado em ZA igualmente permite abranger os esforços nietzschianos para diagnosticar uma vontade de poder impotente que, a partir de uma psicossomatização coletiva, impõe uma visão decadente de mundo. Assim, seguindo as hipóteses desta dissertação se visa, sobretudo, a partir das indicações de *Da redenção*, apontar que, segundo o vínculo entre o conceito de espírito de vingança e a questão da temporalidade, é possível acompanhar a evolução e ilustração de um problema antigo na filosofia de Nietzsche. Entende-se, portanto, que o conceito espírito de vingança pode ser compreendido como uma forma de condensar em um signo problemas diversos que desde 1862 tomavam o horizonte da filosofia nietzschiana. Esta hipótese, todavia, não visa negar as colocações de alguns intérpretes da filosofia de Nietzsche, à exemplo dos textos de Paschoal (2008) e Brusoti (2000), mas apenas compreender em que medida o conceito espírito de vingança, também pode representar um experimento nietzschiano que abarca e esquadrinha valorações, que ao longo dos séculos, têm atestado a decadência das instituições humanas. No Brasil, Oswaldo Giacoia Junior apresenta uma linha argumentativa semelhante, a qual, esta dissertação é devedora. *Humano como memória e como promessa* é uma das obras, do autor, que com maestria expressa tal concepção, pois, para ele “o homem foi, até hoje, o animal sofredor a quem a vingança salvou do niilismo suicida [...]” (GIACOAIA, 2014, p. 17). Nessa perspectiva o autor acena para a possibilidade de a vingança ocupar papel de relevância na filosofia de Nietzsche, pois tal conceito é o responsável por salvar o homem do grande perigo do niilismo. Em outra passagem Giacoia toma tanto o ressentimento quanto o espírito de vingança como sintomas da impotência da vontade (cf. *Ibidem*, 2014, p. 14), demonstrando, assim, uma interpretação que não realiza uma hierarquização entre os conceitos, mas os toma por sintomas distintos de um mesmo fenômeno, a saber, a impotência da vontade.

²⁸ Este termo é utilizado no sentido expresso nas áreas da Psicanálise, da Psicologia Fisiológica, o qual designa uma reação temporária provocada por um acontecimento forte na vida do indivíduo e que o tenha deixado em estado de choque, ao ponto de o organismo preparar uma resposta orgânica simbólica., ou seja, adoecer. Essa resposta significa uma forma inconsciente de auto-proteção. Transposto ao âmbito coletivo visa-se, aqui, empregá-lo para expressar uma interpretação de mundo, isto é, uma interpretação universal, gerada a partir da fraqueza e da debilidade. Esta fraqueza será melhor delimitada no desenvolvimento do segundo item deste capítulo.

Fado e História e fora apresentado à *Germania*, pequena sociedade litero-musical que o autor havia fundado com dois amigos. Nas considerações finais do texto diz Nietzsche:

O fato de Deus ter se feito homem indica apenas que o homem não deve buscar no infinito sua felicidade, mas fundamentar na Terra o seu céu; a ilusão de um mundo sobreterrestre levou os espíritos humanos a uma atitude equivocada perante o mundo terrestre: foi fruto da uma infância dos povos ... [...] (FH, p. 159).

Ao tomar um texto de 1862 como ponto problematizador para a possível “autonomia” conceitual do espírito de vingança em relação ao ressentimento se dá não apenas por motivos históricos e cronológicos, mas porque esse texto é pleno de antecipações de problemas que irão compor algumas das bases do programa crítico imposto por Nietzsche à tradição ocidental. Pode-se, resumidamente, elencar quatro importantes problemáticas derivadas desse *insight*, que apesar de aparecerem com algumas e importantes variações ao longo da obra de Nietzsche, conservam relações entre si, a saber: 1) a relação entre o homem e o tempo; 2) a procura por restituir à terra e à vida a atenção humana; 3) o combate à divisão metafísica de dois mundos; 4) a tentativa de encontrar uma possível explicação para atitude humana que produziu essa visão de mundo. Assim, levanta-se a hipótese de que o espírito de vingança, tal como Nietzsche apresenta em ZA, representaria uma cristalização conceitual capaz de abarcar as problemáticas acima elencadas, oferecendo, desse modo, meios para compreendê-lo como uma questão fisiológica, psicológica e social, uma vez que, como visão de mundo, engloba metafísica, moral, religião e ciência.

O desenvolvimento desses breves apontamentos sobre o ressentimento e o espírito de vingança são insuficientes para a tarefa de compreender a relação entre o segundo conceito e a temporalidade, porém oferecem subsídios tanto para localizar essa problemática na filosofia nietzschiana quanto para posicionar o modo como o conceito é, em geral, trabalhado por parte dos comentadores da obra de Nietzsche. Assim, abre-se uma questão basilar para os propósitos deste capítulo e que a argumentação anterior ainda silencia, a saber: afinal, o que significa espírito de vingança?

2.2 APRESTOS PARA *DA REDENÇÃO*

O problema emergente da recusa humana ao mundo terrestre – para utilizar a expressão presente em FH – em prol da promessa de eternidade oferecida por um mundo sobreterrestre, bem como, a inquietação expressa nas reticências da frase “foi fruto da infância

dos povos...” (FH, 2009, p. 159) parece indicar que ainda faltava-lhe um nome para expressar o que tenha ocasionado tal recusa. Após vinte anos do *insight* de FH, em ZA, o autor não apenas cunha imagens e conceitos capazes de preencher o local das reticências, como também, por meio da vinculação de ambas as problemáticas, realiza uma contundente crítica às bases da tradição ocidental.

O capítulo que melhor expressa o veículo e a amplitude dessa problemática recebeu o título de *Von der Erlösung* ou *Da redenção*, situado na segunda parte de ZA, sendo composto por apenas cinco páginas. No entanto, a densidade argumentativa que Nietzsche aplica nessas páginas permite focalizar a amplitude dos problemas que circundam a relação entre o espírito de vingança e a apreensão da temporalidade.

Pode-se afirmar que uma vasta gama de imagens povoa o discurso que Zaratustra emprega em *Da redenção*, o que torna bastante complexa a compreensão dos problemas ali implicados. A fim de oferecer as bases preparatórias, que pretendem trazer à tona um fundo orientador para a leitura, ou ainda, para a interpretação do discurso acerca da redenção, da salvação, visa-se agora, examinar alguns capítulos anteriores, sendo eles: *Da virtude dadivosa*, *Nas ilhas bem-aventuradas*, *Dos Sacerdotes* e *Das tarântulas*.

Os quatro capítulos selecionados como aprestos possuem tanto a função de localizar *Da redenção* no interior de ZA, quanto de proporcionar uma linha argumentativa que, a partir do movimento que conduz da periferia para o centro, possibilita selecionar e evidenciar a evolução de problemas que culminarão em *Da redenção*. Frisa-se, entretanto, que dado os objetivos mencionados, não se pretende realizar uma exegese dos capítulos selecionados, visto a complexidade e dificuldades implicadas na obra como um todo. Desse modo, a análise dos referidos capítulos será limitada a sua vinculação com os problemas atinentes a *Da redenção*.

O primeiro capítulo que compõe os aprestos se intitula *Da virtude dadivosa*, esse localiza-se no encerramento da primeira parte de ZA e marca a despedida entre Zaratustra e seus discípulos. O texto se encontra dividido ao longo de três partes, porém, conforme os objetivos acima estabelecidos, apenas a parte dois do discurso será foco de análise.

Zaratustra inicia a segunda parte de *Da virtude dadivosa* com um importante desafio a seus discípulos: “permaneçais fiéis a terra, irmãos, com o poder de vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! [...]” (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

Para se compreender o porquê de tais palavras soarem tão desafiadoras, bem como, a amplitude de seu alcance é importante esclarecer o significado do *sentido da terra*. A terra, em Nietzsche, designa “tudo o que se acha neste mundo, remetendo ao corpo e ao âmbito natural em oposição às representações a outro mundo, tido como superior o qual a religião e a filosofia do Ocidente terminaram por dominar” (LN, 2014, p. 539).

Assim, no discurso de Zaratustra, fidelidade à terra significa o combate à tradição, não apenas filosófica, como também as bases da cultura ocidental, a qual valoriza, em detrimento da terra, as fantasmagorias de outro mundo, o mundo inteligível, imutável e eterno. Entende-se, então, o sentido da terra como a valorização da imanência e, por meio dela, do mutável, finito e o temporal. Ao rogar a seus discípulos que permaneçam fiéis à terra, Zaratustra procura ressaltar-lhes que a terra é o que a eles é dado e isso significa aceitá-la como um limite que, simultaneamente, viabiliza e nutre a vida, mas que é finito. A questão desse limite se torna essencial porque se trata de aceitar a finitude. Nas palavras de Zaratustra o sentido da terra se liga a finitude, de modo que busca renunciar a todas as pretensões de substituir, de ultrapassar, de negar ou da terra se desfazer. O sentido da terra se liga, deste modo, à temporalidade oferecendo um forte contraponto ao ideal de eternidade e tudo o que nele está implicado, isto é, mais de dois mil e quinhentos anos de tradição. Tanto é assim que arremata Zaratustra:

Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

Confirma-se, nas palavras de Zaratustra, duas importantes questões: primeiro é notória a ideia de que houve uma fuga do âmbito terreno, marcada pela busca de eternidade, dito em outros termos, pela busca do ilimitado, infinito, sendo esse o contraponto aos limites humanos, pois por meio da terra e do corpo se descortina um assustador horizonte: a vida humana é finita, uma vez que é temporal. Desse modo, fala-se de um desejo de infinito, que a todo custo busca escapar, voar para longe das mazelas da vida. É necessário, então, recuperar o sentido da terra e a ela doar um sentido humano, pois, o homem a muito se encontra apartado de sua humanidade e de sua pátria terrena. Segundo, Nietzsche assinala que o sentido que deve ser atribuído à terra tem de ser humano (findável, perspectivo e, por isso, temporal), pois, até então, o sentido vigente (ideal de eternidade) em nada tem a ver como a humanidade, mas justamente, com seu oposto. Aqui, reside uma das propostas nietzschianas

mais desafiadoras e surpreendentes: todo o sentido é criado e, por conseguinte, é múltiplo²⁹. Ocorre, todavia, que o sentido atual é fruto de engano e delírio:

Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Ah, em nosso corpo ainda vive todo esse delírio e engano: aí tornou-se ele corpo e vontade. Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! Não apenas a razão de milênios – também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 74).

O desejo de eternidade, que exilou o homem de sua pátria terrena não está fora, mas encontra-se encarnado no corpo. O delírio e o engano se fizeram carne e osso e deram forma ao herdeiro dessa loucura, que a dois milênios, tem sido expressão de renúncia a tudo o que é temporal e humano. Esse delírio milenar consiste na insana busca de consolo no mais além da vida, pois a vida é marcada pela finitude e, como expressa a conclusão da citação, em tal herança reside o mais pernicioso desejo: se esvaír aos poucos da vida.

Buscar a eternidade e a promessa de uma existência além das mazelas da vida e do corpo é apenas sintoma de uma insanidade que, no homem, já se encontrava instaurada, pois o padecimento e a busca pelo consolo no mais além despontam do sem-sentido e absurdo da vida: “Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido” (Ibidem, p. 74). A luta contra o acaso, então, representa a luta contra a falta de sentido para o fim, contra o vazio e o nada, é o absurdo que tem marcado o padecimento humano, pois como lembra Nietzsche em GM, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM II, § 7 p. 53). Assim, a falta de sentido justificador para o findar é o absurdo com o qual o homem não é capaz de lidar, de modo que a sua existência sobre a terra não significava se não o mais inexpressível “em vão” desprovido de finalidade: “Inesgotado e inexplorado estão ainda o homem e a terra humana” (ZA I, *Da virtude dadivosa*, p. 75), sendo a existência humana um absurdo, ao qual faltava qualquer horizonte de sentido e perspectiva de justificação.

²⁹ Ressalta-se que sentido, para Nietzsche, é essencialmente valor “o ponto de vista de *condições de conservação e intensificação* para configurações complexas de duração relativa da vida no seio do vir-a-ser” (FP, 11 [73], de novembro de 1887 – março de 1888, apud GIACOIA, 2014, p. 14). O ideal de eternidade e seus derivados, que serão especificados no decorrer desse capítulo e ao longo do capítulo seguinte, representam formas de conservação da vida mesmo que se constituam a partir da fraqueza. Mas, retomando a tese nietzschiana de multiplicidades de sentidos, pode-se apontar, conforme as palavras de Zarathustra, que o sentido vigente não é o único possível: “Há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotado e inexplorado estão ainda o homem e a terra humana” (ZA, *Da virtude dadivosa*, p. 75).

Nessa chave de leitura, destaca-se que nas entrelinhas de *Da virtude dadivosa*, encontra-se um paradoxo, qual seja: o homem sofria pelo problema do seu sentido, ele precisava de um sentido para afirmar o sofrimento de sua matéria finita e, na busca pela eternidade, instaurou um sentido justificador, o que o salvou de um sofrimento estarrecedor, mas que, na mesma medida, tornou o animal doente, ainda mais doente. Têm-se, desse modo, que o ideal de eternidade representa um “antídoto” para o problema do homem, pois, por contraposição a tudo o que lhe é próprio, oferece algo em que acreditar. Esse algo, em última instância, preenche o monstruoso vazio de sentido e o salva, ao menos superficialmente, de sua finitude. Porém, antes de explicar como tal justificação foi possível e por quais meios se efetivou, Nietzsche amplia sua abordagem acerca do ideal de eternidade, assim no desenvolvimento de *Nas ilhas bem-aventuradas*, o autor oferece maiores esclarecimentos sobre as diferentes formas com que esse ideal se apresentou ao longo da história da humanidade.

Esse capítulo compõe a segunda parte de ZA e marca a volta de Zaratustra a seus discípulos, pois, como evidencia o capítulo anterior, sua doutrina se encontrava em perigo (ZA II, *O menino com o espelho*, p. 79). No reencontro com seus companheiros Zaratustra entoava difíceis ensinamentos “assim, como figos caem estes ensinamentos, meus amigos: bebei do seu sumo e da sua doce polpa! [...]” (ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 81). Seus ensinamentos abordam temas como o além do homem, a criação e a vontade, mas o foco dessa elucidação dar-se-á para o modo como o autor desenvolve, agora sob a figura de Deus, o ideal de eternidade.

Nas *ilhas bem-aventuradas* o autor continua a estruturar sua crítica ao ideal de eternidade e seus desdobramentos. Neste capítulo, Deus assume a roupagem desse ideal, de modo que Nietzsche desenvolve sua argumentação apontando para uma completa equiparação entre a eternidade e Deus.

Assim, Deus, segundo o signo de eternidade, pode ser compreendido como o substrato absoluto que oferece sustentação para o homem doente do homem: “um dia se falou Deus, ao olhar para os mares distantes [...]” (Ibidem, p. 81), ele, enquanto horizonte de sentido, é o esteio metafísico sustentador da compreensão ocidental de mundo. Nesse sentido, identifica-se com uma instância ontológica “em si” e absoluta que funciona como fundamento último da totalidade (cf. LN, p. 147). Assim, o ideal de eternidade sob a forma do Deus cristão se torna um atributo divino, por oposição à finitude das criaturas.

Contra essa oposição diz Nietzsche: “Deus é uma conjectura: mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável” (ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 82). Assim, ao relegar à Deus o *status* de conjectura, isto é, de afirmar enfaticamente que Deus não passa de uma suposição, Nietzsche ataca o cerne sustentador do pensamento metafísico, uma vez que por ser conjectura não pode ser provado, pensado e sentido, por isso Zarathustra fala aos homens do conhecimento: “que tudo seja humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível [...] Nem no incompreensível nem no irracional poderíeis ter nascido [...] *Portanto*, não há deuses.” (Ibidem, p. 82). Ao extrair essa conclusão Zarathustra sinaliza aos discípulos a magnitude desse feito, pois ainda que Deus seja uma conjectura, enquanto é uma das roupagens da eternidade, representa a fonte de sentido realizador para a existência humana: “Deus é uma conjectura: mas quem beberia todo o tormento dessa conjectura sem morrer? Deus é um pensamento que torna curvo o que é reto e faz girar o que está parado.” (Ibidem, p. 82).

Assim, como sentido realizador e justificador para a vida humana a eternidade representa a exclusão da temporalidade, pois, como ressalta a indagação de Zarathustra, com Deus “o tempo não existiria mais e todo o transitório seria apenas mentira?” (Ibidem, p. 82). Negar a transitoriedade é negar a própria existência humana como de fato ela é e, a isso, Nietzsche interpreta como inimigo do homem “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório!” (Ibidem, p. 82). A importância e alcance das colocações de Zarathustra são basilares, pois os conceitos elencados como inimigos do homem aparecem na base da negação do mundo, assim a denúncia de tais ideias, sejam eles eternidade, Deus, uno, pleno, imóvel ou intransitório, possibilita à Nietzsche abarcar como doloso à vida todo o ideal propulsor do Ocidente desde a filosofia platônica até o seio da modernidade.

Em contraposição ao ideal de eternidade e a tais conjecturas, Nietzsche defende a passagem e o transitório “Tudo intransitório – é apenas símile!” (Ibidem, p. 82), ou seja, apenas uma fantasmagoria criada por oposição ao transitório. Assim, o filósofo, nesse capítulo de ZA, coloca-se como defensor do temporal e da passagem: “Mas os melhores símiles devem falar do tempo e do devir: devem ser louvor e justificação de toda a transitoriedade!” (Ibidem, p. 82), isso porque esses são atributos e caracterizações máximas do homem, deve-se, desse modo, justificar o transitório e o devir para se justificar a vida e livrar a existência de toda visão teleológica da realidade, pois a busca por finalidades e a tentativa de redenção para o

sofrimento humano na eternidade tem sido expressão de uma insanidade que acomete o homem por não ver sentido para o findar.

A descrição das diversas roupagens tomadas de empréstimo pelo ideal de eternidade coloca em relevo uma importante peculiaridade: o sofrimento oriundo do choque com a finitude pode ser entendido como um fenômeno psicológico ou mesmo patológico, porém ganhará novos contornos quando, em *Dos sacerdotes*, Nietzsche apresentar sua absorção pelo âmbito da interpretação religiosa. No desenvolvimento do capítulo, Nietzsche mostrará como o sofrimento do homem, oriundo da finitude, receberá um significado dentro da uma interpretação moral-religiosa.

O desdobramento do sofrimento segundo uma interpretação religiosa começa a ser desenvolvido já em *Nas ilhas bem-aventuradas* ao equiparar a eternidade à Deus, mas em *Dos Sacerdotes*, segundo a caracterização do tipo sacerdotal, Nietzsche pôde descrever como se efetivou uma falsa redenção para o sofrimento do homem. Para tanto, o autor diagnostica no sacerdote, enquanto tipologia, o responsável por essa transposição do âmbito do sofrimento individual (psicofisiológico e patológico) para o solo da religião e posteriormente da moral. Assim, o sacerdote é tomado como o intermediador entre Deus e os homens, de modo a realizar sua interpretação da realidade como uma interpretação universal (cf. LN, p. 506).

Assim, o sacerdote, ao encontrar um horizonte de justificação para o sofrimento, foi compreendido, pelo homem sofredor, como herói: “Também entre eles há heróis; muitos deles sofreram muito –: assim, querem fazer outros sofrer” (ZA II, *Dos sacerdotes*, p. 86). O sofrimento, nessa chave de leitura, atua como fio condutor que viabiliza a compreensão do operar sacerdotal, pois porque neles havia sofrimento, universalizam sua dor estendendo-a ao rebanho: “Zelosamente e aos gritos empurravam seu rebanho sobre a sua estreita ponte [...]” (Ibidem, p. 88). O sofrimento, segundo a interpretação do sacerdote, foi convertido em pecado e o sofredor em pecador “[...] são prisioneiros e homens marcados [...] sua fé ordena: “Subi de joelhos a escada, ó pecadores!” (Ibidem, p. 87). Compreender a dor como pecado e o sofrimento como expiação fornece não apenas uma explicação para o padecimento humano, como também estabelece um padrão de comportamento mediante sua justificação: o pecador deve procurar a causa de seu padecimento em si mesmo, em sua pecaminosidade carnal, desse modo, o pecador concentra suas energias em uma revolta contra si (cf. BRUSOTTI, 2000, p. 22), assim, o homem culpado por sua dor deve, sem nunca conseguir de fato, expiar essa culpa.

O sacerdote interpreta, com isso, o sofrimento físico como sofrimento da alma e vê sua causa no pecado, fazendo assim uso da culpa para interpretar o sofrimento como fenômeno moral e produzir uma determinada interpretação que, generalizada ao rebanho, se estabeleceu como única visão de mundo. O sofrimento do homem mediante sua finitude e transitoriedade encontra, dessa forma, a possibilidade de justificação na culpa e na expiação, ou seja, no fazer sofrer. Pode-se dizer, então, que essa visão se sustenta em valores eternos, de modo que a culpa também se torna eterna e impossível de ser resgatada: “Falsos valores e palavras ilusórias: eis os piores monstros para os mortais [...]” (I ZA II, *Dos sacerdotes*, p. 87). Assim, novamente a problemática da temporalidade se liga ao sofrimento do homem e à condenação do mundo, pois a atuação do sacerdote se apresenta como uma sintomática necessidade de condenação do transitório, porque delega à humanidade à finitude “Chamaram de Deus ao que os contradizia e lhes causava dor: e em verdade havia muito de heroico em sua adoração!” (Ibidem, p. 88). Os valores erigidos pelo sacerdote se deram então por oposição à realidade humana e os encaminharam para a cruz (cf. Ibidem, p. 88), mas contraditoriamente ofereceram sustentação para a vida que declinava mediante o sem sentido para o sofrimento “o espírito desses redentores era feito de lacunas; mas em cada lacuna haviam posto sua ilusão, seu tapa-buraco que chamavam Deus” (Ibidem, p. 88). Assim, esses construtores e arquitetos do ideal de eternidade, redimiram o sofrimento do homem, pois ao apontar o pecado como causa para o sofrimento prescreveram, como redenção e cura, a busca por culpados. O homem torna-se o único culpado por sua dor, mas não se trata de qualquer culpa, esta para todos os efeitos é impagável, uma vez que, ao se ligar ao eterno, torna-se também eterna. A busca por culpados se erigiu, assim, como o destino da humanidade e o símbolo da redenção sacerdotal: “Sinais de sangue inscreveram no caminho que percorreram, e sua tolice ensinou que a verdade se prova com sangue. Mas o sangue é a pior testemunha da verdade; o sangue envenena inclusive a mais pura doutrina, tornando-a loucura e ódio nos corações” (Ibidem, p. 88).

Como exposto, em *Dos Sacerdotes*, a redenção para o sofrer, oferecida pela interpretação sacerdotal, ainda que viabilizasse o acontecer humano por justificar o sem sentido para o sofrimento, exigiu como pagamento sangue e sacrifício, pois tal ideal, ao ser transposto para o campo da religião e da moral, pregou o homem na cruz e “como cadáveres pensaram eles em viver [...]” (Ibidem, p. 88). Nietzsche, em *Das tarântulas*, aproximando-se da narrativa de *Da redenção*, atrela a negação do mundo e a interpretação sacerdotal aos meandros constitutivos da vingança enquanto impotência.

No referido texto, Zaratustra e seus discípulos, ao deixarem os sacerdotes, passam por dadivosos e gentalha até chegarem à caverna das tarântulas. Segundo uma certa regularidade com os problemas indicados em *Dos sacerdotes*, apresenta-se, no contexto de *Das tarântulas*, a tematização explícita do que Nietzsche nomeia de vingança, de modo que se torna possível indicar que as tarântulas, assim como os sacerdotes, pautam suas medidas de valores segundo uma falsa redenção e, por isso, condenam a vida, pois “[...] entre essas a pregação da morte ainda se encontra mais em casa. [...] E outrora foram justamente elas os melhores caluniadores do mundo e queimadores de hereges” (ZA II, *Das tarântulas*, p. 96). Segundo o discurso de Zaratustra a posição adotada pelas tarântulas mediante a vida, pauta-se em uma disposição tirânica para a vingança, sendo esta uma postura vingativa para com as diferenças e contradições inerentes ao vivente, assim, por estarem afastadas da vida, buscam ferir (cf. *Ibidem*, p. 96). Nesse sentido, Nietzsche declara, pela primeira vez no ZA, que a negação da vida possui estreita relação com a vingança e alerta para a necessidade da outra redenção: “Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais” (*Ibidem*, p. 95).

Longos temporais remetem, nesse contexto argumentativo, à uma interpretação vingativa do existir que a mais de dois séculos encobre a perspectiva humana, apresentando-se como sintomática, típica da moral do rebanho, de uma civilização com sede de vingança que se constitui pela dificuldade em suportar diferenças e, assim, pregam a igualdade e a justiça. Esses conceitos, todavia, são expressão de uma vontade que se move em função da vingança e que conduz à uma compreensão de justiça como possibilidade de impor aos demais a própria perspectiva, torná-la universal e, em nome dela, varrer o mundo com os “temporais da vingança”, eliminando qualquer diferença. Nesse sentido, os pregadores da igualdade dizem ao rebanho “[...] precisamente isto é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais da nossa vingança. [...] vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” [...]” (*Ibidem*, p. 95).

A tematização da vingança é, então, atrelada ao delírio tirânico da impotência contra tudo o que tem poder (cf. *Ibidem*, p. 95), é a revolta do fraco e decadente contra o que é ascendente. Têm-se, assim, a vingança como princípio explicativo para os problemas que, desde *Nas ilhas bem aventuradas*, vem se delineando, ou seja, a vingança representa o desejo tirânico disfarçado em palavras de virtude, isso significa que o impulso de negar a vida por ser finita e o descontentamento com a temporalidade do corpo são expressões de “magoada presunção, inveja contida, talvez presunção e inveja [...]” (cf. *Ibidem*, p. 95)”. Assim, a

insanidade, que no primeiro estágio se encontrava encarnada no corpo, mantendo-se nos limites do indivíduo, por meio da interpretação sacerdotal e das tarântulas, ganha dimensões coletivas sob o signo da vingança.

Fecha-se, com tal caracterização, o arco argumentativo dos aprestos, pois se tem colocado o problema que em *Da redenção* será foco de análise, a saber, em que sentido se pode compreender a vingança como o esteio sustentador de uma visão coletiva de mundo?

2.3 DA REDENÇÃO: UMA INTERPRETAÇÃO

Empreender uma interpretação de *Da redenção* é o objetivo deste tópico, pois por meio dos esclarecimentos dos temas ali trabalhados, possibilita-se compreender, em sua profundidade e extensão, as questões implicadas no conceito de vingança e sua relação com os problemas atinentes à recusa da temporalidade.

Em sentido preliminar, cabe caracterizar o significado de *Von der Erlösung*. O termo *Erlösung* é traduzido, em ZA³⁰, por redenção, mas como observa Gilvan Fogel (2008, p. 39) ele conserva igualmente a ideia de salvação, remissão ou recondução. Nesse sentido, pode-se mencionar que a redenção remete a salvação e libertação de algo. Mas, para que se possa compreender o que necessita ser salvo e liberto no discurso de Zaratustra, deve-se, antes, atentar-se para uma peculiaridade hermenêutica do termo. A redenção, tal como empregada por Nietzsche, apresenta um traço bastante paródico da doutrina cristã, fato que não se limita apenas ao título do capítulo, mas também desponta no desenvolvimento da parte inicial do texto.

Para ilustrar o sentido paródico adotado por Nietzsche, deve-se considerar primeiramente o significado que a doutrina cristã atribui ao termo. Redenção, segundo os ensinamentos cristãos, corresponde a busca por reparar um erro cometido, uma vez que todos os homens estão impregnados pelo pecado, carecendo da glória de Deus. *A Bíblia* prega, no entanto, que Cristo, por meio de seu sacrifício, liberta o homem dessa culpa: “sendo justificados gratuitamente por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus” (Romanos 3:23-24). Assim, Jesus é aquele que pagou, na cruz, o preço da libertação humana do pecado (cf. *Matheus*, 20:28; *Timóteo*, 2:6). Deste modo, o que a imolação de Cristo ensina é que a redenção só é possível “pelo sangue” (cf. *Colossenses*, 1:14). Tendo em vista o

³⁰ Tem-se por base a tradução de Paulo César de Souza lançada pela editora Companhia das Letras no ano de 2011.

significado cristão, a redenção dos pecados possibilitaria a vida eterna (cf. *Apocalipse*, 5:9-10), o perdão dos pecados (cf. *Efésios*, 1:7), a justiça (cf. *Romanos*, 5:17), a liberdade da maldição do pecado (cf. *Gálatas*, 3:13) e a adoção à família de Deus (cf. *Ibidem*, 4:5). Nesse sentido, ser redimido, segundo o cristianismo, equivale a ser perdoado, justificado, abençoado e reconciliado com Deus.

Por meio de tais colocações desponta um inegável vínculo entre a estruturação crítica dos aprestos – *Da virtude dadivosa, Nas ilhas bem-aventuradas, Dos Sacerdotes e Das tarântulas* – e a compreensão cristã de redenção, o que torna claro o prelúdio que Zaratustra faz, em *Das tarântulas*, sobre a necessidade de redenção humana da vingança. Percebe-se com isso, que o que Nietzsche tem em mente ao utilizar o termo redenção é a subversão do fundo cristão que engendra a palavra, por compreender que a própria moral cristã deve ser redimida por ser o erro dos erros (cf. FOGEL, p. 40). Assim, o autor utiliza a palavra redenção para frisar a necessidade de redimir o homem dos ensinamentos derivados da interpretação metafísica cristã, fruto da compreensão sacerdotal da existência. Uma vez estabelecidos esses breves esclarecimentos sobre o título do capítulo, pode-se, agora, adentra ao texto propriamente dito.

A fala aos aleijados marca o início do capítulo e ilustra Zaratustra caminhando ao longo de uma grande ponte. Nesse trajeto é cercado por aleijados e mendigos que, segundo menção a cena na qual Jesus cura os aleijados, cegos e mancos (cf. *Matheus*, 15, 30), solicitam que Zaratustra assim proceda e busque curá-los para que possam crer em sua doutrina. Zaratustra nega veementemente tal pedido e ressalva-lhes que aqueles que nascem com a alma estropiada dela não podem ser separados:

Desde que estou entre os homens, isto me parece o mínimo do que vejo: “A este falta um olho, àquele uma orelha e a um terceiro a perna” [...]. Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco silenciar sobre algumas: homens que não são mais que um grande olho, uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais grande – aleijados às avessas, eu os chamo (ZA II, *Da redenção*, p. 131).

As colocações de Zaratustra enfocam um tipo específico de humanidade. Esta se encontra, desde a raiz, enferma e estropiada. Mesmos aqueles que são considerados, pelo povo, como grandes homens são fracos e aleijados às avessas. A paródia da passagem bíblica de Mateus se mostra, então, fecunda, pois, por meio dela Nietzsche caracteriza o tipo humano que vicejou com a ascensão do cristianismo, a saber, uma humanidade destrocada e dispersa como sobre um campo de batalha. Sua visão é terrível aos olhos de Zaratustra: “[...] quando

meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços e membros, e apavorantes acasos – mas não homens!” (Ibidem, p. 132). Como marca a sequência do texto a muito tempo a humanidade se encontra em tais condições, pois o presente e o passado são testemunhas do padecimento humano (cf. Ibidem, p. 132). Pode-se inferir que o sofrimento do homem com o homem é algo tão antigo quanto a sua introdução nos limites básicos de uma sociedade. Visto a partir dessa ótica, o homem é o animal doente por excelência, sua patologia consiste em uma redenção decadente que atua por meio da vingança³¹. Assim, Nietzsche diz que para se curar a deformidade humana se faz necessário uma nova redenção: “todo o futuro luta sem redenção em mim e em vós – como não devemos ser mal formados! (FP, outono de 1884 [29] 5).

Nietzsche, em consonância com o fragmento póstumo, no Zarathustra, esclarece que para se curar o homem é necessário “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’” (ZA II, *Da redenção*, p. 133), sendo a vontade a chave para a grande libertação do homem e mensageiro de alegria. Porém, como a sequência do texto evidencia, a própria vontade é, ainda, prisioneira e se encontra acorrentada pelo “foi”, (cf. Ibidem, p. 133). Este representa um obstáculo intransponível: “‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo que passou [...] não pode quer para trás; não pode quebrantar o tempo e o apetite do tempo [...]” (Ibidem, p. 133).

Na fala de Zarathustra subjaz importantes elementos que merecem destaque: estar em cadeias significa que a vontade libertadora está ligada ao que não pode, sob nenhuma circunstância, remover, a saber, o “foi”. Ressalta-se, no entanto, que com o “foi”, Zarathustra não busca designar uma das três partes constituintes do “tempo cronológico” a exemplo do passado, antes, evoca a temporalidade originária do tempo, ou seja, o fluir. Desta forma, a vontade não pode quebrantar o passar do tempo, isto é, a temporalidade. Assim, não apenas o passado, como também o presente e o futuro se abrem como limites intransponíveis. Nesse sentido, o perene diluir da temporalidade descortina a finitude enquanto um assustador horizonte, diante do qual a vontade estremece. Essa dimensão da temporalidade expressa, para a vontade, senão a sua própria finitude, seus próprios limites, pois o passar é um acontecimento constante e perpétuo.

Mediante a esse cenário se pergunta Zarathustra: “o que excogita o próprio querer, para se livrar de sua aflição e zombar de seu cárcere?” (Ibidem, p. 133). A resposta para a questão

³¹ A patologia que emerge da vingança será melhor delimitada no desenvolvimento do terceiro capítulo desta dissertação.

reside na falsa redenção que a vontade cria para si após bater com as asas nas paredes da sua cela, pois, ao zombar de seu cárcere, pratica uma tola redenção em si mesma, tornando-se fraca, débil e doentia (cf. *Ibidem*, p. 133) e [...] assim move pedras, por raiva e desalento e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento” (*Ibidem*, p. 133). Descarregando sua frustração, a vontade cria subterfúgios para poder continuar a existir, porém, como diz Zaratustra, o próprio criar se encontra sob a tutela da vingança, convertendo a vontade, que outrora fora criadora, em vingança e causadora de dor.

Deste modo, ao ser impotente contra a finitude, a vontade se volta contra o homem e “em tudo o que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás” (*Ibidem*, p. 133), isso expressa o modo como a vontade prisioneira buscou se redimir de sua impotência e, igualmente, esclarece que no interior do homem, o limite do tempo continua a ser ressentido e revivido, se tornando uma patologia, um estado de morbidez e testemunha de algo insano que se passou com ele. Porém, na sequência do texto Nietzsche aponta para uma alteração e expansão desse âmbito: “Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e o seu ‘Foi’” (*Ibidem*, p. 133). Percebe-se que, neste ponto, Nietzsche enfatiza o termo vingança revelando que, após a conversão da vontade em causadora de dor, devido a sua aversão pelo passar do tempo, a vingança ganha um novo aspecto, agora, não mais individual, mas como expressão externa e coletiva. Daí Nietzsche, na sequência do texto, não utilizar apenas o termo vingança, mas qualificá-lo como espírito: “Em verdade uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo o que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito!” (*Ibidem*, p. 133).

Nesta dimensão a vingança toca o homem não apenas como uma questão fisiopsicológica, mas como uma questão moral e ontológica. Se a vingança em nível fisiopsicológico é o resultado do sofrimento interior do homem, neste nível a vingança está relacionada com a dor mais íntima da vontade que busca a todo custo redimir a si mesma e, nessa busca, externaliza e generaliza sua dor, pois ela se coloca como reação. Visto a partir daqui, a matriz da vingança, que criou os grandes pensamentos – as avaliações da humanidade em relação à existência em sua totalidade – está enraizada nas profundezas da finitude humana. Sob esse ponto, Zaratustra aponta que: “O *espírito de vingança*: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo” (*Ibidem*, p. 133-134). Retomando o processo da vingança se pode compreender que ela, como espírito, só foi possível devido ao estágio inicial de interiorização da dor ao ponto de se tornar instinto, posteriormente, converteu-se em ação em reflexão, tornando-se, então,

enquanto a melhor reflexão, o modo com o qual o homem pensou e avaliou a existência. Assim, o conceito espírito de vingança, no interior da filosofia de Nietzsche, corresponde à uma interpretação global da existência baseada no sofrimento imposto pela vontade impotente contra a passagem do tempo. Surgindo, deste modo, uma cosmovisão hegemônica da totalidade, ou precisamente as bases da metafísica ocidental.

Tais avaliações se deram, sobretudo, sob o signo do castigo, pois o castigar é o meio adotado, pelo espírito de vingança, para justificar seu sofrimento diante da finitude e expressar uma interpretação consoladora para a dor “[...] porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo” (Ibidem, p. 1340). Pela instituição do castigo o espírito de vingança instaurou a lógica da compensação, a qual diz que todo sofrimento pode ser aliviado prejudicando sua causa, assim supõe que, toda dor provocada, compensa a dor sofrida. Nesse sentido, à luz de ZA, as colocações do fragmento póstumo de 1884 são esclarecedoras: “A todo efeito segue-se um efeito – essa crença na causalidade tem sua sede no mais forte instinto, o da vingança” (FP, inverno de 1884, 4 [53]). Com isso se percebe que a busca por causa e efeito encobre, no fundo, a ação do espírito de vingança, pois historicamente interpretou o sofrimento como punição da existência.

Em um texto não publicado intitulado como *Redenção de toda culpa*, Nietzsche explora com profundidade a lógica do espírito de vingança, o que permite, aliado a escrita de *Da redenção*, compreender a amplitude e alcance desse conceito:

Por toda parte onde se buscaram responsabilidades, era o *instinto de vingança* que então as procurava. Esse instinto de vingança tornou-se a tal ponto senhor da humanidade no último milênio, que ele marcou toda a metafísica, a psicologia, a representação histórica, mas sobretudo, a moral. Enquanto apenas pensou, o homem arrastou para as coisas o bacilo da vingança. Tornou, com isso, mesmo Deus doente, privou da inocência a existência em geral [...] (FP, Primavera 1888 15 [30])

O espírito de vingança, segundo as colocações de Nietzsche, pode ser compreendido como propulsor do programa histórico do Ocidente, pois se encontra arraigado desde a história, metafísica, psicologia, moral, até as bases do convívio social, de modo tal que, ao ser assim generalizado, recai sobre o fundamento do direito eterno: “As coisas estão ordenadas eticamente, conforme o direito e o castigo [...] Pode haver redenção quando há um direito eterno? Ah, inamovível é a pedra do foi: eterno tem de ser também todo o castigo [...]” (ZA II, *Da redenção*, p. 134). Assim, a atuação do espírito de vingança representa a transposição

incrível da lógica da compensação para um plano metafísico e transcendental. Nela, o homem fundou sua compreensão da existência e do modo de habitar a terra.

Com o exposto se pode compreender, então, que a redenção em termos nietzschianos significa a libertação da impotência rancorosa experimentada pela vontade na vivência do passar do tempo, especialmente na impossibilidade de deter seu curso e querer-para-trás. Segundo o discurso de Zaratustra a redenção, nessa perspectiva, não tem a ver com a extirpação das dores da vida. Se assim o fosse, Zaratustra não seria mais que outro pregador metafísico que deseja negar aquilo que é doloroso na vida, projetando outro mundo na perfeição do além. Pelo contrário, a redenção tem a ver com uma afirmação da totalidade da existência, não com a negação dela e nesse sentido se difere da redenção sacerdotal. Desse modo, ao final de *Da redenção*, Nietzsche mais uma vez expande o arco conceitual do espírito de vingança ao vinculá-lo com a vontade de poder: “algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder [...]” (Ibidem, p. 135). Com isso, entende-se que aquilo que está vinculado ao espírito de vingança é a própria vontade de poder, a vontade criadora. Para sustentar tal hipótese se examina, a seguir, em que sentido se pode falar de uma equiparação entre vingança e vontade de poder.

2.4 A ENFERMIDADE DA VONTADE DE PODER EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

A hipótese de que o espírito de vingança se configure como psicossomatização coletiva se sustenta na afirmativa nietzschiana de que a vontade enferma, descrita em *Da redenção*, é vontade de poder (cf. ZA II, *Da redenção* p. 135). Cabe, então, apresentar mais detidamente em que sentido o espírito de vingança se equipara a vontade de poder.

Ao longo dos últimos duzentos anos a análise do conceito nietzschiano de vontade de poder recebeu diversas apreciações pelos intérpretes de Nietzsche. Dentre eles, os de maior destaque são Martin Heidegger, Wolfgang Müller-Lauter, Gilles Deleuze e Gianni Vattimo. Cada intérprete, à sua maneira, buscou compreender o significado, a extensão e a importância de tal conceito. No que toca os objetivos desta dissertação, o texto não se adentrará nas nuances de tais interpretações, dado sua amplitude e complexidade. Visa-se, portanto, estabelecer uma hermenêutica de como o conceito é apresentado em textos específicos de ZA, mantendo, assim, uma regularidade argumentativa e interpretativa com o andamento geral deste capítulo.

A trajetória argumentativa adotada, para se compreender o conceito de vontade de poder, se inicia no capítulo *Dos desprezadores do corpo* localizado na primeira parte de ZA. Parte-se de uma colocação sucinta, porém, bastante fecunda de Zaratustra: “[...] corpo sou eu e inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” (ZA I, *Dos desprezadores do Corpo*, p. 34). Da citação se extrai, talvez, uma das principais portas de entrada para a crítica nietzschiana a visão platônica/cristã unitária da alma, do espírito ou da razão (cf. LN, p. 114), isto é, Nietzsche adota o pressuposto de que não há transcendência ao corpo, pois o corpo seria o fenômeno mais rico, evidente e inteligível, do qual se deve partir. Segundo o texto, o corpo pode ser compreendido com uma multiplicidade de impulsos que se chocando entre si estabelecem, temporariamente, uma hierarquia de comando, constringendo os demais impulsos a obedecerem: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA I, *Dos desprezadores do Corpo*, p. 34). O pensar, nessa linha argumentativa, seria apenas reflexo do corpo: “[...] por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmãos, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (Ibidem, p. 114). Com isso, chega-se a completa dissolução da divisão entre mente e corpo. Rabelo (2013, p. 86), sobre a questão, acrescenta que “não há ‘sujeito’ ou uma ‘substância’ pensante, há pensamentos, ou melhor, há certos impulsos que se traduzem como pensamentos, quer dizer, impulsos que são apreendidos pela consciência racional enquanto formulações lógico-linguísticas”.

O corpo seria, então, o grande criador “O Si-mesmo criador criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*, p. 36). Percebe-se, assim, a radicalidade das colocações de Nietzsche, pois, com elas o filósofo ataca, em primeiro lugar, as tradicionais dicotomias entre fenômeno e coisa-em-si. Uma vez que não há uma dicotomia entre sujeito que conhece e objeto conhecido “aquele-que-quer e o que-é-querido são uma única e mesma coisa: um ato-de-querer, um querer efetivo, uma vontade de poder” (RABELO, 2013, p. 87). A vontade de poder, aqui, se realiza corporalmente no ato de criação, de modo que é conhecido apenas aquilo que é criado. O conhecimento, nesse sentido, é fruto da relação entre os impulsos que atravessam o corpo, isto é, vontade de poder (cf. LN, p. 114). É importante focar no caráter dinâmico da vontade de poder, pois ela só o é enquanto agir em relação a outra vontade. Em segundo lugar, Nietzsche, igualmente, ataca a noção tradicional de vontade como faculdade ou propriedade do indivíduo ou como caráter transcendental, rejeitando também a noção de

vontade como algo “em si”. A vontade passa, por sua vez, a ser compreendida como uma força pulsional, alterando-se entre guerra e paz, que atravessa o corpo e o constitui.

Delineia-se, à princípio, os primeiros contornos acerca da vontade de poder: o corpo é constituído por impulsos que se organizam hierarquicamente segundo certos intervalos de tempo, o conhecimento passa a ser entendido como criação fruto da hierarquia pulsional, logo o mundo e o que se chama de realidade é o resultado dessa natureza pulsional criativa. Dizer que há uma hierarquização entre os impulsos acarreta na compreensão de que um impulso só é enquanto age, esse agir só se dá em relação a outro impulso. Disso se depreende que todo o impulso é impulso de se assenhorar de outro impulso (cf. RABELO, 2013, p. 102). Porém, ainda não se tem claramente exposto o conceito de vontade de poder. Para tanto, cabe dar maior atenção à noção de criação que é indicada no capítulo *Desprezadores do corpo*, mas que em *Das mil metas e uma só meta* é tratado mais detidamente.

Neste capítulo, Zaratustra aborda a temática da criação, sobretudo, a criação de valores. O texto indica que tais valores são criados pelos povos que estabelecem seu bem e seu mal, segundo suas próprias necessidades, a fim de prosperar: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder”. (ZA I, *Das mil metas e uma só meta*, p. 57).

Nessa linha argumentativa, a criação de valores possui a função de autoconservação de um povo, bem como a de autossuperação e expansão de poder: “O que faz com que ele domine, vença e brilhe, para horror de seu vizinho: isso julga elevado, o primeiro de tudo, a medida, o sentido das coisas” (Ibidem, p. 57). A hierarquização dos valores é, portanto, o resultado da vontade de poder dos povos. As avaliações de cada povo são criadas por sua vontade de poder, pela relação e o embate com outras vontades de poder.

O homem, neste capítulo, é definido como o grande criador de valores, aquele que avalia, aquele que deve a cada nova avaliação, determinar o valor da existência. O bem e o mal de cada povo não estavam de antemão fixados, não lhes foram oferecidos pelos deuses, mas antes são obras dos homens criadores: “Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não os sobreveio como uma voz do céu” (Ibidem, p. 58). Impulsionados por sua vontade de poder os homens avaliam, criam valores e assim determinam um sentido para a existência: “Valores foi o homem quem primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar o sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (Ibidem, p. 58). Nesse contexto, insere-se o conceito nietzschiano de interpretação

– fundamental para o entendimento da vontade de poder³² –. Em GM Nietzsche apresenta seu entendimento de interpretação. Para ele o interpretar é: “violiar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar” (GM III, § 24, p. 130).

O texto da GM é, aqui, acionado na medida em que remonta a descrição que o autor faz sobre a dinâmica dos povos apresentada no ZA, pois, por meio da vontade de poder um povo interpreta, avalia e cria a realidade hierarquizando suas tábuas de valores. As interpretações, resultantes da hierarquização dos impulsos, isto é, da vontade de poder, é o que cria as tábuas de valores. Vale notar, no entanto, que as interpretações irão depender da qualidade da vontade de poder, ou como coloca Rabelo (2013, p. 105) “do grau ou quantidade de força disponível”. Assim, cada povo irá perceber a realidade e criar suas tábuas de valores, segundo a sua interpretação, ou dito de outro modo, segundo aquilo que é capaz de perceber. É por meio desse pressuposto que se pode compreender o peso argumentativo do início do capítulo *Das mil metas e uma só meta*, onde Zarathustra enfoca que “muito do que um povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mal, e ali era coberto de honras cor púrpura (ZA I, *Das mil metas e uma só meta*, p. 57). Os diferentes modos de interpretar dos povos seriam, portanto, resultantes de hierarquizações distintas da vontade de poder, de modo que as avaliações nada mais seriam, do que perspectivas dos acontecimentos, ou seja, modos diversos de ver a realidade, daí desprende-se outro importante conceito nietzschiano, a saber, o perspectivismo.

O perspectivismo é um conceito-chave nessa narrativa da vontade de poder e da interpretação, pois sustenta a diversidade interpretativa do real, uma vez que não há fatos em si, mas apenas interpretações que se estabelecem a partir de um ponto de vista. De acordo com essas colocações, o mundo não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim incontáveis sentidos (cf. LN, 2014, p. 442). Deriva-se disso a impossibilidade de construção do real sem que esta passe pelo crivo da interpretação, diz Nietzsche: “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo [...]” (GM III, § 12, p. 101).

Mesmo que Nietzsche aborde com frequência o conceito de perspectiva em GM, no ZA pode-se encontrar colocações semelhantes e tão fecundas quanto as do texto de 1887. No capítulo *Da superação de si*, pode-se ler:

³² Segundo a relação entre os conceitos de vontade de poder e interpretação Müller-Lauter alega que Vontade de poder e interpretação são dois nomes para a mesma coisa, não há nenhum saldo não contabilizado em algum dos dois lados” (MÜLLER-LAUTER apud LN, p. 305).

Vossa vontade e vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal. Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhosos nomes – vós e vossa vontade dominadora! (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 108).

A capacidade ilustrativa do texto é surpreendente, pois apresenta de modo condensado a tríade conceitual: vontade de poder, interpretação e perspectivismo. Assim, pode-se compreender que o bem e mal, isto é, os valores, que o povo acredita serem fixos e “em si”, nada mais são do que a criação da vontade de poder. Os mais sábios entre todos, por meio de seu interpretar e segundo a sua perspectiva, oferecem tais valores aos demais. A perspectiva dos criadores ao ser generalizada, atua como interpretação de mundo, isso implica em uma relação de mando e obediência: “Mas onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece” (Ibidem, p. 109). Não há aqui uma ordenação sucessiva que separe o antes e o depois da ação, tudo se dá no campo do efetivar-se, de tal modo que essa dicotomia dominante/dominado não é dada, ela é dinâmica e efetiva, ela ocorre. Quando se está pensando, já se está numa dinâmica de atuação da vontade. A resistência é também uma resistência de outra força que quer se expandir e crescer e, como tal, faz a vida florescer como resultado do alargamento do poder inicial. Mas a vontade de poder não é uma exteriorização simplesmente daquilo que domina. Não pode ser confundida com uma mera realização de poder, mas se revela também naquilo que é dominado e submetido, fazendo transparecer que também na obediência – assim como no comando – a vontade de poder está presente como resistência: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 109). Se assim o é, o que irá se expressar na interpretação criada pelo dominante dependerá da orientação das vontades de poder, ou seja, se a organização hierárquica que assumiu o comando é afirmadora ou negadora. Compreender essa distinção se apresenta com ponto nevrálgico, para se chegar a equiparação entre espírito de vingança e vontade de poder.

Ora, não seria, ao menos, contraditório falar de uma vontade de poder negativa, negadora ou, mais radicalmente, impotente? Para responder tal questão é necessário retomar o arco geral de *Da redenção*. Neste capítulo, Nietzsche claramente fala da impotência da vontade que é vontade de poder (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 133, 134). Mas, se a vontade de poder é sempre a busca por autossuperar-se e expressão da própria vida (cf. ZA I, *Da superação de si mesmo*, p. 110), o significaria sua impotência?

A possibilidade explicativa dessa questão principia na afirmativa de que à vida não pode ser atribuído valor. Nietzsche afirma que o “valor da vida estaria em suas capacidades

inescrutáveis: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim” (FP 8: 32 [15], de 1878), ressaltando ainda que o juízo sobre o valor da vida é um afeto – ou uma necessidade da vida ou um aborrecimento da vida: “a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações e, no entanto, teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco” (HH, §32, p.). Ou seja, como avaliar a vida se o homem é parte dela e se a sua condição de inexatidão e absoluta necessidade também o marca? É por isso que todos os juízos sobre o valor da vida desenvolverem-se illogicamente e, portanto, são injustos.

Destarte, como não pode ser avaliada, a vida é o valor dos valores, ou seja, o valor que não pode ser avaliado, mas que ao mesmo tempo é o único dado por si mesmo, para além de qualquer avaliação, já que as avaliações possíveis se dão sempre no território da própria vida. Como a vida se torna um valor que não pode ser avaliado, ela passa a servir de critério de valoração, pois distingue os compassivos e fracos dos soberanos e fortes. Em GC, §370, isso aparece explicitamente:

Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’. De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista -, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de vir- a- ser.

Ou seja, é a força da vida enquanto expressão de poder que serve de critério para a avaliação da arte – e da própria moralidade. É esse critério que leva Nietzsche, como evidenciado nos capítulos selecionados como aprestos de *Da redenção*, a identificar na moral da compaixão um processo de negação, pessimismo e empobrecimento de vida.

Ora, se assim o é, a característica da vontade de poder não seria, afirma Nietzsche em *Da superação de si mesmo*, a busca pela preservação, mas pela expansão: Este segredo a própria vida me ensinou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’ (ZA II, *Da superação de si mesmo*, p. 110). Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mais ela conduz aos riscos e perigos, às provações e experimentações. Inversamente, quanto mais se busca a autoconservação, mais indigente e enfraquecida se revela a vida.

Com o exposto se compreende que as diferenças entre essas perspectivas e suas avaliações estão intrinsecamente ligadas as conglomerações de forças, pois “um poder aumentado ou diminuído tem uma percepção e, portanto, um comportamento diferente do que anteriormente; e que serão, de qualquer forma, sempre diferentes em comparação às

perspectivas de um poder outro, superior ou inferior” (RABELO, 2013, p. 107). Assim, a hierarquização corresponde a uma vontade de poder dominante que, segundo sua força, molda todo um conjunto de impulsos, seja em uma relação de subalternidade ou aliança, para criar uma unidade em um determinado período de tempo. Porém, este processo nem sempre garante o domínio do mais forte, pois impulsos fracos podem organizar-se e assim sobrepor-se ao mais forte. Quando isso ocorre as interpretações que se estabelecem reduzem compulsoriamente o aparecimento de novas possibilidades interpretativas, visando sua autoconservação e fixação:

Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos da vingança, em pretextos para a vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mas sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz [...]” (GM III, § 12, p. 105).

Lendo as colocações de GM se compreende que a possibilidade de conceituar uma vontade de poder impotente meandra na redução de interpretações e na busca por autoconservação. Para isso assume como visão universal um conjunto de valores que limita a expansão da vida, sendo, portanto, sugestão de uma vida que declina. Assim, vontade de poder e *décadence* se articulam, entendendo o segundo termo, não apenas como degeneração, dissolução e declínio no encerramento de um ciclo vital, mas como uma forma especial de decadência que deixa de ser um declínio após um período de expansão para se tornar – enquanto declínio – o modo de ser próprio de uma determinada configuração de força, isto é, um modo de ser adoentado (cf. PASCHOAL, 2013, p. 16).

Por isso, Nietzsche afirmou que a *décadence* é a “desagregação da vontade” (CW, §7). Isto significa que ela emerge quando uma determinada configuração da vontade de poder não mais consegue sustentar-se permitindo a experiência de dissolução de sua respectiva estrutura hierárquica. O sentido ascensional da vontade de poder, cuja marca central é o acontecimento da auto-superação, é pervertido, o que abre espaço para o desenvolvimento de um tipo específico de vontade de poder, a saber, decadente. Neste, a dissolução das forças não possibilita sua transfiguração, ou seja, a gênese de outra conformação vital de acordo com o caráter auto-superador e ascensional da vontade de poder. Ela, pervertida, faz da *décadence* um imperativo para a existência. Não completando seu ocaso, agora, a vontade de poder

decadente preserva o vivente em dissonância com sua dinâmica constitutiva. É uma vida que se conserva e se desenvolve às custas de sua própria vitalidade.

Assim, o trânsito entre vontade de poder e *décadence*, desde um ponto de vista fisiológico e extrapolando para um nível social, representa uma psicossomatização coletiva de um estado doentio da força que encontra, no limite da temporalidade sua causa (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 133). Isso, seria a expressão de uma sociedade que, segundo Nietzsche, teria colocado de “cabeça para baixo todas as valorações” para dar “consolo aos sofredores” e convertido o “[...] amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio à terra e ao que é terreno” (BM, § 62, p. 82). Essa dor acompanha tudo o que está vivo, não como um produto de relações intramundanas, mas como um evento que vem de sua própria característica e destino. Esse fenômeno é nomeado, no ZA, de espírito de vingança. O espírito de vingança, como pensamento que introduziu a negatividade, dualidade e divisão na existência, é uma expressão de como a vontade enfrentou e experimentou a dor advinda do passar do tempo (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 134).

É segundo essa linha argumentativa que se compreende como a vontade ressentida com o passar do tempo, sob a forma do espírito de vingança, transcende um nível individual e cria as condições para a ascensão de uma visão coletiva de mundo que busca, a todo custo, negar a passagem do tempo. O espírito de vingança, por meio da metafísica e moral, cria as condições favoráveis para a expansão e predomínio de uma vida declinante. Paradoxalmente, ainda que se constitua por meio da fraqueza e postule uma negação do caráter expansivo da vida, a perspectiva criada pelo espírito de vingança, não deixa de ser uma forma de vida que pretende se expandir e se impor sobre as demais. Assim, por meio do diagnóstico da vingança contra o tempo, Nietzsche, pode narrar a história passada e futura da Europa. Por meio desse fio condutor, pode-se narrar a história da metafísica e da moral cristã como uma história unitária, apesar de todas as discontinuidades destacadas pelo autor.

Chega-se, com isso, à confirmação da hipótese, segunda a qual não só o espírito de vingança é equiparado à vontade de poder debilitada pelo tempo, mas que a vingança é a própria vontade de poder ao se confrontar com o tempo. Nessa compreensão da totalidade da existência se expressa uma vontade de poder cega e ferida que quer se vingar contra a origem de sua dor.

3. A MALDIÇÃO DO HUMANO: VINGANÇA COMO CENTRO DE GRAVIDADE

Por meio da crítica de Nietzsche à inversão operada pela tradição, sobretudo, pelo platonismo e a subsequente apropriação deste pela posterioridade, pode-se, agora, adentrar ao cerne do problema, pois é no interior da condenação do transitório reside, talvez, a melhor explicação para o que venha a ser o espírito de vingança. Para tanto, deve-se entender como se estabelece a relação entre tempo, homem e vingança. Isso porque o texto de *Da redenção* ao caracterizar o espírito de vingança enquanto expressão de uma vontade de poder decadente, simultaneamente, denuncia a própria constituição da tipologia humana, tomando-a por enferma e aleijada (cf. *Da redenção*, p. 131). Assim, o desenvolvimento do capítulo de ZA, parece, então, dar ensejos para as hipóteses de que o problema do espírito de vingança encontra-se intrinsecamente relacionado com o mais autêntico problema do homem apresentando em GM, pois, para Nietzsche, “tornou-se maldição para tudo o que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito” (Ibidem, p. 133). Neste contexto argumentativo o presente capítulo tem por objetivo refletir sobre os pontos de contato entre a tríade conceitual: tempo, homem e vingança, a partir de uma leitura comparada entre *Da redenção* e alguns aspectos da GM.

3.1 HOMEM E TEMPO

A ligação entre homem e tempo faz-se relevante na medida que, para a filosofia de Nietzsche, esta proporciona a passagem do hominídeo para o homem. No entanto, esse processo ocorreu a duras penas, segundo a internalização da dor (cf. GM II, § 3, p. 46). Com isso, o autor distanciou-se do legado filosófico que compreendia o homem como animal racional, para pensá-lo enquanto animal enfermo. Tal afirmativa pode ser encontrada na terceira dissertação da GM, a qual sustenta um diagnóstico da condição humana que, segundo ele, é deformada em sua origem (cf. GM III, § 15, p. 108). No entanto, é fundamental ressaltar que mesmo que Nietzsche apresente o homem enquanto animal doente, recusa a existência de algo como uma essência humana eterna e imutável, de modo que o homem não seria uma *aeterna veritas*, mas algo que se tornou (cf. LN, 2014, p. 283). Esse modo de pensamento

marca a insistência e o esforço nietzschiano por reinscrever o homem entre os animais e não mais deduzi-lo a partir do divino³³ (cf. AC, § 14, p. 19).

Assim, ao reintroduzir o homem no reino dos animais Nietzsche amplia o horizonte interpretativo do vir-a-ser humano, pois o despoja de todo o caráter atemporal. Utilizando-se do método genealógico o autor atesta que o homem é o mais doente, mais inseguro, mais mutável, menos determinado do que qualquer outro animal. Tomando como chave hermenêutica essa hipótese Nietzsche indaga:

[...] Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que o seu futuro, uma espora mergulhada implacável na carne de todo o presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente entre todos os animais enfermos? (GM III, § 13, p. 102).

A citação enfoca dois pontos basilares: primeiro, o homem encontra-se mais enfermiço e prolongadamente doente dentre todos os animais, porque é igualmente o animal não fixado, fato que acarreta na evidente instabilidade diante do presente e do futuro. Segundo, a caracterização nietzschiana de homem corresponde ao paradoxo de uma potência voltada contra si mesma, isso porque atua contra toda a natureza instintiva de fixação e autoconservação, lançando-se sempre para além de toda a estabilidade.

Giacioia (2014, p. 25), a esse respeito, emprega um léxico psicanalítico para interpretar o texto nietzschiano retirando como resultado a afirmativa de que o homem é doente porque não é um animal instintivo, mas pulsional, fato que o torna não fixado. Nas palavras do autor têm-se que: “também faz parte desse paradoxo um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza” (Ibidem, p. 24).

Considerando a interpretação apontada por Giacioia, percebe-se que surge como problemática o modo como se deu a fixação e estabilização do homem. A esse respeito toma-se a liberdade de empreender um breve paralelo entre Nietzsche e as bases hermenêuticas da

³³ No que tange a reinserção do homem entre os animais é preciso acrescentar que para Nietzsche a vida humana não seria mera variação da vida animal, mas o homem seria um além-do-animal. Com isso o autor enfatiza não apenas a origem animal do homem, mas igualmente aponta para os caminhos da separação do homem em relação aos animais (cf. LN, 2014, p. 283).

antropologia cultural de Arnold Gehlen, uma vez que as reflexões apresentadas pelo autor permitem uma aproximação com Nietzsche no que tange a reflexão acerca do processo de estabilização do homem, ressaltando também a atuação do tempo neste processo. Isso é basilar para a pesquisa aqui empreendida, pois toca o cerne da relação entre tempo, homem e vingança, uma vez que o espírito de vingança, segundo a hipótese trabalhada, encontra-se nas bases desse processo.

No recorte interpretativo acerca dos estudos Gehlen em *Der Mensch* toma-se como norte sua afirmativa de que o homem, ou mais precisamente, o bicho homem não está adaptado ao mundo, devido à falta de órgãos carregados de instintos altamente especializados, estando assim exposto a uma pressão crônica de tarefas internas e externas (cf. GEHLEN, 1993 apud GIACCOIA, 2014, p. 25). Desse modo, o homem não pode ser inserido entre os atos de satisfação de necessidades animais mínimas, como a fome e o instinto sexual, pois está organicamente desvalido de traços naturais, de órgãos de defesa, ataque ou proteção especializados. Contudo, esse mesmo animal, tão carente de requisitos básicos para a sobrevivência, encontra-se por toda a terra, mesmo não sendo possível indicar características específicas indispensáveis para a sua sobrevivência (cf. *Ibidem*, p. 25).

Esse fato, conforme aponta Giacoia (2014, p. 26), advém de um excedente pulsional constitutivo que por um lado representa o reflexo de uma falta crônica oriunda de uma condição física e, por outro lado, o plano psíquico coincide com uma vasta dimensão que se encontra afinada ao mundo dos estímulos e motivos acessíveis ao homem, segundo o qual ele deve dominar. Assim, Gehlen afirma que “nesse aspecto a vida pulsional consiste na propriedade fundamental dessas pulsões não apenas periódicas, mas crônicas” (cf. GEHLEN, 1993 apud GIACCOIA, 2014, p. 26).

Deste modo, o homem possui uma condição psicossomática que pode ser derivada do que o autor nomeou de excesso pulsional. Esse excesso constitui um fator decisivo na medida em que impõem ao homem uma coerção à estruturação, que se apresenta como condição de seu desenvolvimento pulsional. Com isso, o homem vive como um ser cultural, fazendo uso de sua atividade criadora para transformar ativamente a natureza (*Ibidem*, p. 26). Este fator consiste no esforço empenhado pelo homem ao constringer a natureza a sustentá-lo. Giacoia (2014, p. 26) alega que: “o homem pode ser definido como ente a ser disciplinado (*ZUCHTWESEN*)”. As instituições, segundo essa compreensão de homem, atuam como meio de educação, coerção e conformação:

A necessidade de uma educação, a coerção a uma conformação, sob pressão da qual se encontra um “animal não fixado”, e da qual a educação e a autodisciplina – e também a modelagem por meio de instituições pelas quais são providas as exigências da vida - não são senão seus estados mais manifestos. Uma vez que o homem, em si mesmo, encontra-se “sobrecarregado” com uma tarefa extraordinária, que ele só pode resolver contemporaneamente à tarefa de sua vida, isto é, agindo; uma vez que ele tem que desenvolver a partir de si próprio normas que lhe permitam dominar e conduzir suas necessidades e seus interesses, e se “estabilizar” em um sistema de vontade orientada – por tais razões, são tão falsas as visões “harmonizadoras” do homem, que querem apagar essa virtual e extraordinária tensão interior (GEHLEN, 1993, apud GIACOIA, 2014, 26).

O ponto de culminância a ser destacado da passagem consiste no entendimento de que as instituições culturais seriam os alicerces do homem, na tarefa autoimposta de estabilização, tornando-se capaz de se abrigar e se conservar contra os efeitos da passagem do tempo, sendo, portanto, “o resultado de experiências coletivas acumuladas” (GIACOIA, 2014, p. 27). Nesse contexto é possível apontar um paralelo entre Gehlen e Nietzsche, pois para ambos as instituições da cultura devem ser entendidas como meios de formação da humanidade, “a humanidade faz experiências consigo mesmos, em graus até então inexistentes, como no neolítico, ou na era atômica” (GEHLEN, 1975 apud GIACOIA, 2014 p. 27).

Nesse contexto, as instituições podem ser ressaltadas como atividades humanas fundamentais, pois ao preservar os resultados milenares do acontecer humano, possibilitam a fixação e estabilização do ser humano. Atuam, então, como uma memória coletiva que educa e constrange o homem: “como é possível estabilizar um ente dotado de um excedente pulsional, liberado da circunscrição pelo meio ambiente ao seu redor, aberto ao universo? Decerto não é por meio de doutrinas, de cultura, ou propaganda, mas somente por meio de instituições é que o ser humano estabiliza-se de modo duradouro” (Ibidem, p. 27). Caberia aqui indagar acerca do sentido e da real necessidade dessa estabilização para o processo civilizatório. Em resposta Gehlen indica que:

Somente por meio de instituições que o homem se torna efetivo, duradouro, regulável, quase automático e previsível. [...] Essa essencial função de descarga das motivações subjetivas e das improvisações permanentes, função que é inerente a todas as instituições, é uma das mais prodigiosas características culturais, pois essa estabilização se enraíza no próprio coração de nossas posições espirituais (GEHLEN, 1975 apud GIACOIA, 2014 p. 27).

Compreende-se assim que a fixação do homem, a contracorrente de sua natureza pulsional, só se daria por meio de sua própria obra, ou seja, na criação de instituições sendo que estas possibilitam a existência humana mesmo diante de sua debilitação crônica mediante

o meio. Nesse sentido, os pontos de contato entre Nietzsche e Gehlen ganham contornos mais precisos ao se refletir sobre a importância do processo de estabilização, pois ambos os autores parecem indicar, em suas ficções heurísticas, que esse processo consiste no trabalho do homem sobre si mesmo, o qual transformou uma debilidade em potência criativa, fato que possibilitou o acontecer humano, isto é, a passagem do hominídeo para o homem.

A luz dos subsídios apontados na antropologia de Gehlen, torna-se frutífero retomar a reflexão acerca da descrição nietzschiana sobre a pré-história da hominização a qual vincula a memória como faculdade determinante do vir-a-ser humano e sua estabilização.

A fim de descrever esse processo Nietzsche remonta o mais profundo rincão do vir-a-ser do bicho-homem. Precisamente na Segunda Dissertação: “*Culpa*”, “*Má Consciência*” e coisas afins, encontram-se reflexões sobre a origem da memória e a elaboração do conceito de esquecimento como atividade.

Como ponto capital para compreender a criação da memória, convém, preliminarmente, destacar o papel que o esquecimento desempenha nesse processo. Nietzsche se distancia do conceito de esquecimento como força inerte e passiva, recorrente no pensamento inglês (cf. GM I, § 1, p. 15), para considerá-lo como uma atividade primordial que esteve presente no mais longo período da existência humana: “esquecer não é um simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva, no mais rigoroso sentido [...]” (GM II, § 1, p. 43). Esse modo de interpretar o esquecimento o toma como atividade fundamental do hominídeo, marcando, assim, sua antecedência sobre a memória. O esquecimento seria, portanto, aquilo que impediria e inibiria qualquer fixação “[...] eis a utilidade do esquecimento ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica [...] não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (Ibidem, p. 43). Nesse sentido, a memória passa a ser pensada como uma contra-faculdade que viria se sobrepor ao esquecer instintivo do bicho-homem “[...] precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma vontade de saúde *forte*, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer [...]”.

Tal concepção enfatiza o quão paradoxal é a criação da memória, pois esta se sobrepõe a toda natureza instintiva do hominídeo e, para isso, teve de ser criada e não meramente desenvolvida de algo já pressuposto neste animal. Este criar faz parte de um processo violento e traumático no qual o bicho-homem forjou para si uma verdadeira memória da vontade: “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua

mnemotécnica (cf. GM II, § 3, p. 46)³⁴. No entanto, mesmo que a memória seja fruto de um processo terrível, tal como destaca a passagem, sua criação tornou possível dispor de si próprio, responder por si mesmo no futuro. Assim, indaga-se Nietzsche: “Criar um animal capaz de *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (Ibidem, p. 43).

Se a possibilidade de prometer é o verdadeiro problema do homem, então a lembrança é o limiar do devir-homem e a criação da memória seria uma tarefa que não se confunde com simples *mnemotécnica*, pois gravar algo na memória, por meio de procedimentos regrados, já a pressuporia, pelo menos os rudimentos de uma faculdade da memória a ser considerada como um dado natural e esse modo de argumentação recairia em um raciocínio circular. Portanto, a hominização, por meio da memória, é um paradoxo. Memória e *mnemotécnica* constituem, na origem, uma só e mesma coisa:

A genealogia da memória da vontade deve mostrar como “o autêntico problema do homem”, isto é, “cultivar um animal que *pode* prometer” foi em grande extensão resolvido. Uma vez que a solução desse problema é a memória da vontade, então esse “problema do homem” coloca-se originalmente sob a pergunta: “Como se faz uma memória para o animal-homem?” Como genealogista, Nietzsche se coloca a tarefa de, por assim dizer, perseguir a própria proveniência do homem. Ele concebe o homem dos primórdios como um “esquecimento corporificado”, com um entendimento momentâneo. Inicialmente, portanto, tem de ser resolvida a tarefa de, por meio de uma “*Mnemotécnica*”, manter presentes nesse escravo do afeto e do desejo a cada instante um par de primitivas exigências do viver junto em sociedade (BRUSOTTI, 1992, p. 91, tr. pr.)

Com a problematização oferecida por Brusotti compreende-se que a memória da vontade forjada a contracorrente da força animal do esquecimento consiste no laborioso trabalho do bicho-homem sobre si mesmo. Sobre isso Nietzsche afirma que a memória da vontade não é:

Um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não é simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-

³⁴ As investigações nietzschianas acerca da memória aparecem, sobretudo em GM II, porém nos fragmentos póstumos aparecem sub contínua e periódica reflexão, tanto sob forma epistemológica, linguístico-filosófica, fisiológica, psicológica, antropológica e histórico-documental, bem como, sob forma de crítica e construção. Os primeiros estudos intensivos sobre a temática, deu-se por volta de 1872 exercendo certa relevância a leitura que o autor realizou do trabalho de E. Hering *Sobre a memória como uma função geral da matéria organizada*. Assim, Nietzsche relaciona processos psíquicos e físicos entre si como processos mnemônicos, os quais, são por ele identificados como operações trópicas e figurais de troca e transformação (cf. LN, p. 368). Para esse recorte temático se pode mencionar Maria Cristina Franco Ferraz, em seu artigo *Nietzsche: esquecimento como atividade*, apresenta de modo preciso estas abordagens que perpassam o tema da memória e do esquecimento na obra do autor (cf. FERRAZ, 1999, pp. 27-40).

querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, do um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, poder ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isso não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como provir!* (GM II, § 3, p. 44).

Nessa perspectiva, o indivíduo, com efeito, foi habituado à prática da promessa, responsabilizando-se por suas ações diante de si e da comunidade. O homem, deste modo, torna-se “previsível, constante e necessário”, isto significa: não escamoteia o que dele se pode esperar, não corre o risco de sofrer represálias, sua existência não infunde riscos contra a ordem estabelecida. Com isso, a suspensão do esquecimento, pela memória, encerra um mundo limitado.

A memória não será, então, entendida como a prisão e as marcas de um passado inexorável, não transformável, como um simples e passivo não-mais-poder-livrar-se da impressão certa vez inscrita/gravada, nem tão pouco corresponderá à indigestão de uma palavra anteriormente empenhada, a memória passará a ser “um ativo não-mais-*querer*-livrar-se”. O destaque dado, por Nietzsche, ao termo querer enfoca que o lembrar é um continuar querendo o já querido, trata-se, portanto, do que ele nomeia de “uma verdadeira *memória da vontade*”. Esse sentido atribuído à memória enfatiza seu aspecto ativo que a vincula a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, isto é, a promessa deliberadamente mantida. Portanto, não se trata de uma concepção tradicional de vontade, como intencionalidade de uma consciência no agir, mas, antes, de um querer “querer querer”, de um “seguir querer”, isto é, de um lembrar-se que se quis.

Se o homem colocou em risco sua saúde, sua total coincidência com o presente foi, para Nietzsche, em nome de outra potência, para poder inventar um futuro para si para, como aquele que promete, responder por si como futuro “[...] a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer” (Ibidem, p. 44). Com isso, a compreensão da memória como atividade não remete à prisão a um passado indigesto, que não se consegue esquecer, mas corresponde à invenção de uma possibilidade inédita de se projetar em um futuro desejado. No entanto, essa inquietante produção da

memória em um animal do esquecimento colocou inevitavelmente em risco a própria saúde desse animal, “mas quanta coisa isto não pressupõe! Para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente [...]” (GM II, §1, p. 44). A memória, assim, surge a partir das penosas e cruéis tentativas para esquecer um trauma e não foi por meios suaves que se realizou: “Grava-se a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM II, § 3 p. 46).

A crueldade e a repetição da violência são, portanto, o mecanismo para que as obrigações sociais não sejam esquecidas. Assim, repetir a violência para conjurá-la por interiorização e costume, foi a mais antiga *mnemotécnica* empregada pela humanidade a fim de realizar a tarefa de criação da memória da vontade. A memória constitui, portanto, a base do poder alcançado pelo bicho-homem diante das potências e instabilidades da natureza. Desse modo, a criação da memória, tal como expressa na genealogia nietzschiana, é perpassada por meios cruéis, os quais visaram a completa inibição dos instintos básicos do humano. As imagens oferecidas por Nietzsche buscam ilustrar tais meios:

[...] apedrejamento (– a leda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado, a roda (– a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalhamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”) a fervura do criminoso em óleo e vinho (ainda nos séculos XIV E XV), o popular esfolamento (“o corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixa-lo às moscas, sob o sol ardente [...] (GM II, § 3, p. 47).

Essas ilustrações são realmente impressionantes, pois, com elas, Nietzsche procura demonstrar que as criações sociais, a exemplo da razão, foram criadas sob altos custos “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!...’” (Ibidem, p.47). A dor, o fazer sofrer, tal como destacado pelo autor, foi o mais poderoso auxiliar da *mnemônica*, pois, por meio da dor, quando o homem promete, quando empenha sua palavra, o que ressoa nele são as marcas desse doloroso passado.

Têm-se, então à memória como fruto de um longo processo, esta faz do bicho-homem, homem, dando-lhe a faculdade de se lembrar, de modo que “tem-se nessa posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) [...]” (Ibidem, p. 43). Segundo essa argumentação, a memória teria como resultado a responsabilidade, o domínio de si mesmo, o dizer sim a si mesmo, algo que Nietzsche nomeia de consciência.

Entretanto, o fruto tardio da memória foi completamente subvertido, de modo que veio ao mundo uma outra coisa sombria.

Um dos caminhos possíveis para dar continuidade ao desenvolvimento argumentativo da *Segunda Dissertação* a partir do parágrafo 4 e o qual é, via de regra, adotado por vários comentadores de Nietzsche, a exemplo de Brusotti (2000), Paschoal (2011) e Giacoia (2014), seria aquele que privilegia o exame do surgimento da má consciência e sua respectiva relação com o ressentido. No entanto, visa-se aqui a adoção de uma trajetória distinta dessa. Isso porque, na medida que se articula a temática da memória com o texto *Da redenção* tem-se como possibilidade interpretativa a compreensão do processo de inserção do homem no tempo. É, pois, a partir dessa perspectiva, para os propósitos aqui visados, que se compreende a importância estratégica da narrativa sobre a origem da memória, inserida no contexto argumentativo da segunda dissertação da GM.

Nessa tematização, pode-se retirar como consequência da criação da memória da vontade as categorias temporais de passado, presente e futuro. Dito de outro modo, ao infundir no homem uma faculdade de reter lembranças, inevitavelmente tem-se como resultado a percepção de passagem, isto é, da temporalidade e finitude. Assim, o homem passa a figurar no tempo, fato ressaltado por Nietzsche ao afirmar que antes o bicho-homem desfrutava de uma inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, sendo ele uma encarnação do esquecimento (cf. GM II, § 3 p. 46). É segundo essa linha argumentativa, que se pode destacar a relevância do tempo no processo de estabilização, pois a invenção da memória provê as condições de possibilidade de uma faculdade de simbolização que “arranca o bicho-homem de sua condição animal, ligada apenas aos efeitos atuais (presentes) da percepção sensível” (GIACOIA, 2014, p. 28).

Essa possibilidade interpretativa da memória da vontade fecunda-se ao ser interposta aos temas tratados em ZA e que ao longo desta dissertação foram foco de análise. O alcance da afirmativa: “[...] tornou-se maldição para tudo o que é humano essa loucura haver adquirido espírito!” (ZA II, *Da redenção*, p. 133) se torna bastante significativa, se intercalada com “[...] um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade* [...]” (GM II, §1 p. 44). Isso por dois motivos basilares: 1) Enquanto *Da redenção* introduz a problemática do espírito de vingança como enfermidade de uma vontade de poder ferida pelo tempo, a segunda dissertação apresenta como foi possível inserir o homem na temporalidade. 2) É possível compreender a estreita relação entre tempo, homem e espírito de vingança, pois é a partir da impotência da vontade que a temporalidade e,

por conseguinte, a finitude tornam-se problemáticas. Todavia, como já mencionado, esse problema só se faz presente no e para o homem, uma vez que ele é o único animal esclarecido de sua condição, pois o homem lembra-se.

O trecho “Uma nuvem após a outra rolou sobre o espírito: até que finalmente o delírio pregou: “tudo passa, por isso, tudo merece passar”” (ZA II, *Da redenção*, p. 134), traz, por fim, o problema de forma mais acabada e abrangente: com a percepção da temporalidade o mundo e tudo o que nele há, inclusive o homem, não pode escapar da finitude. Porém, é apenas para o homem que ela – a finitude – se revela, uma vez que a ele possui a consciência de si como momento transitório de um processo; como ponto imerso em um fluxo que do passado conduz ao futuro; como resultado daquilo que foi; e etapa preparatória para aquilo que será; revela ao homem sua mais íntima natureza, ele é aquilo que há de passageiro, de finito e, por isso, perecível. Deste modo, o findar torna-se o inimigo odiado pela vontade impotente descrita em *Da redenção*, que se vinga do passar no tempo, criando a dualidade no mundo, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do “vir-a-ser”, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo e das mazelas do mundo.

3.2 ESPÍRITO DE VINGANÇA COMO FORÇA CONSERVADORA

O desenvolvimento anterior destacou o papel da memória na inserção do homem na temporalidade evidenciando, a partir da relação com os temas abordados em *Da redenção*, que a interpretação dada à finitude recaiu, sobre o recém tornado homem, como um peso, gerando sua debilidade e impotência. Nesse sentido, este tópico visa apresentar mais detidamente a debilidade humana.

Toma-se como ponto de partida a interposição de dois textos nietzscheanos:

Em verdade meus amigos eu caminho entre homens como entre pedaços e membros de homens! Isso é terrível para meus olhos, encontrar o homem destroçado e disperso como sobre um campo de batalha e matadouro. E quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços membros e apavorantes acasos – mas não homens! (ZA II, *Da redenção*, p. 132).

Que ele [o ideal ascético] tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente:

com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim” (GM III, 13, p. 102 grifo nosso).

A fecundidade entre os textos dá-se na medida em que oferece uma descrição da enfermidade do homem. Se em *Da redenção* Nietzsche aponta que a tipologia humana que se alastrou sobre a terra é tão radicalmente destruída e enfermiça que inviabiliza tratá-los por homens, no texto da GM o autor frisa que tal estado remonta o processo de civilização e domesticação deste. Assim, sua enfermidade consiste em um estado de desgosto com a vida, de cansaço e ânsia pelo fim. Essa condição doentia do homem, tal como colocado anteriormente, tem sua raiz no processo de estabilização e fixação do humano, uma vez que por meio criação da memória e a conseqüente inserção do homem na temporalidade, a finitude se abre como limite intransponível, gerando a sensação de desabrigo e impotência. O homem, deste modo, consciente do passar *do* e *no* tempo, se percebe enquanto ser finito; daí deriva sua mais profunda dor, pois não há justificativas para o seu perecer.

Nietzsche, na GM, ao se debruçar sobre a enfermidade do tipo homem explica que este “sofria pelo problema do seu sentido” (GM III, §28, p. 139), empregando o léxico explicativo de *Da redenção* o sofrimento do homem pelo seu sentido diz respeito a incapacidade de lidar com a passagem, com o tempo e a finitude, a ele faltava qualquer horizonte de sentido e justificativa para a morte (cf. ZA II, *Da redenção*, p. 134- 135). Faltava, portanto, um objetivo à sua vontade, pois como continuar a querer e a agir se o fim está implicado em todas as coisas? Em comparação com este sofrimento todo outro sofrimento torna-se secundário, pois “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (GM III, § 28, p. 139). Assim, tem-se que mediante a ausência de sentido o sofrimento humano torna-se insuportável.

No ZA Nietzsche antecipa e resume a argumentação da terceira dissertação da GM, ao explicar que a fórmula encontrada para possibilitar a existência humana foi: “*O espírito da vingança*: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia haver castigo. [...] E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira – deviam ser castigo!” (ZA II, *Da redenção*, p. 134).

É surpreendente a proximidade entre a atuação do espírito da vingança descrita em ZA e a lógica dos ideais ascéticos, disponível na GM. Pois, na obra de 1887 o autor remonta a mesma linha argumentativa para explicar os meios com os quais o homem preencheu essa monstruosa lacuna de sentido. Têm-se, nesse texto, o apontamento de que o sacerdote ascético, ao mudar a direção do sofrimento, isto é, voltá-lo contra o homem transformou o

doente em pecador (cf. GM III, § 20, p. 121). Nietzsche descreve, então, que por toda parte, “o olhar hipnótico do pecador, move-se sempre na mesma direção (na direção da ‘culpa’, como a única causa do sofrer)” (GM III, § 20 p. 121). Visto por essa ótica o ideal ascético consiste em um mecanismo de luta contra o sofrimento, no entanto, na mesma medida intensificou o sofrimento do homem, tornando o animal-doente ainda mais doente. No entanto, como colocou fim às duas formas principais de sofrimento, o fato de ter aprofundou a dor do tornou-se irrisório (GM III, § 28, p. 139).

O ideal ascético é entendido como um artifício para a preservação da vida. Essa luta fisiológica do homem com a morte e a condição doente do tipo homem até agora existente, é o “grande acontecimento” que se expressa no poder do ideal ascético (cf. GM III, § 13, p.101) De modo que a pulsão de vida se serve do ideal ascético, fornecendo um conteúdo ao desejo pelo fim:

O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (...) mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de sinais mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da auto-destruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver...* (GM III, § 13, p. 102).

Sob essa premissa o ideal ascético funcionou com uma força conservadora para a vida humana: “*O ideal ascético nasce do instinto de cura, de proteção de uma vida degenerada a qual busca manter-se por todos os meios e luta pela sua existência [...]*” (GM III, § 13, p. 101). Assim, o ascetismo suprimiu uma lacuna de sentido ao fornecer uma justificativa para o sofrimento, esse, interpretado como pecado, passa a ser compreendido como via de salvação do homem; pois assim fazendo, apresentou uma meta e uma condição de sobrevivência para o *querer* da vontade, sem este único ideal, o homem era “um brinquedo do absurdo, do sem-sentido” (Ibidem, p. 139).

Retomando a passagem de *Da redenção* a qual diz que “de maneira tola também redime a si mesma a vontade prisioneira [...] E assim ela move pedras, por raiva e desalento” (ZA II, *Da redenção*, p. 133) se estabelece um paralelo entre o espírito de vingança que é a reação impotente da vontade de poder com o ideal ascético, pois a finalidade é a mesma: oferecer uma interpretação possível para o sofrimento, perfazendo uma perspectiva reduzida sobre a vida no tempo. Deste modo, o adoecimento do homem consigo mesmo ocorre por vivenciar a existência como um sofrimento absurdo advindo da consciência da finitude. O

homem experimenta, assim, essa dor como objeção contra a vida e passa a necessitar de um tipo de justificação e sentido que só podem ser encontrados em um mundo do além.

Como afirma Zaratustra a melhor reflexão dos homens ocorreu por meio da vingança (cf. *Da redenção*, p. 134), há indicativos de que tanto a experiência do sofrimento quanto os meios para justificá-lo contêm em si a forma essencial do espírito de vingança, pois é exatamente o lugar desse sofrimento transbordante que o espírito de vingança, sob a forma da culpa, vem preencher. A culpa é, no limite, compensação para o impensável, ela permite que o homem se coloque na perspectiva de um sentido. Ela redime o absurdo da existência, da finitude e da morte. Por ela, torna-se possível, enfim, entender o que se passa com o homem – ainda que se torne, por causa dela, destinatário da necessidade de expiação. O espírito de vingança foi, portanto, uma força conservadora na história da espécie humana; ele suprimiu uma monstruosa lacuna ao dar sentido para o sofrimento advindo da finitude, pois, assim fazendo, apresentava também uma meta, uma direção e uma condição de possibilidade de sobrevivência para o querer próprio da vontade.

Compreende-se que fora da perspectiva, oferecida pelo espírito vingança, não houve até agora nenhum outro sentido para o homem. Sua existência sobre a terra se apresentava senão como um deplorável absurdo, uma aventura desprovida de finalidade, sendo a história do homem um prodigioso “em vão”, porém, o sentido oferecido pela loucura da vontade, para fazer uso das palavras de Zaratustra, “tornou-se maldição para tudo o que é humano” (ZA II, *Da redenção*, p. 133), pois essa justificativa tem como pressuposto a negação da vida na imanência, isto é, no passar do tempo; e como consequência nega-se o corpo e mutila-se o homem. Deste fato, justifica-se Zaratustra descrever, no início de “Da redenção”, a tipologia do homem, fruto do espírito de vingança, como paráliticos, corcundas e cegos aos quais faltam-lhes tudo ou possuem em demasia determinadas coisa, sendo estes aleijados às avessas (cf. ZA II, *Da redenção*, p.131). No decorrer do discurso, Zaratustra evidencia que, seja no passado, seja no presente, o homem nunca foi inteiro, sendo antes “pedaços, membros e apavorantes acasos, *mas não homens*” (ZA II, *Da redenção*, p. 132, grifo nosso). Não homens, afirma Nietzsche, porque a tipologia que emergiu da falta de sentido para o findar esteve sempre nas sendas da vingança.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um fragmento póstumo de 1883 diz Nietzsche: “Que o homem seja redimido de toda a vingança – este é certamente o arco-íris do além do homem, e o ponto da mais alta esperança”. (FP 12 [43] do verão de 1883, p. 287). A redenção do homem da vingança é certamente, como deixa clara a passagem acima, o pressuposto para uma nova perspectiva de homem. O fragmento também se mostra basilar para se pensar o percurso investigativo desta dissertação, uma vez que tanto enfatiza a importância deste conceito para a filosofia nietzschiana, quanto apresenta seu ponto relacional com o homem, pois segundo o trato com os textos nietzschianos considerou-se que o vínculo entre a temporalidade e a vingança pode ser entendido como a ponte que leva a configuração da tipologia humana que surge no ocidente. Este humano é gestado na crônica impotência de uma vontade de poder que tem por expressão a vingança e atesta a enfermidade do tipo-homem que vicejou na tradição filosófica. Dessa perspectiva o homem que Nietzsche buscou diagnosticar em sua crítica a tradição pode ser compreendido como ponto de convergência no qual a temporalidade e a vingança se colocam em todo o seu potencial negativo. Como resultado disso têm-se a instauração e fixação de uma interpretação vingativa da vida, do corpo e do mundo. Tal interpretação é remetida a tradição “judaica-platônica-cristã” que se nutre na mesma impotência da vontade humana, a qual toma a vingança contra aquilo que não pode vencer, e que torna patente sua debilidade: a passagem do tempo e a finitude. Visto a partir dessa ótica, o homem é mais enfermo de todos os animais doentes. Sua enfermidade consiste em um paradoxal querer o nada, que assume uma positividade ilusória na perspectiva oferecida pela vingança. Esses ideais são a voz de uma vontade ressentida e rancorosa – e constituem, assim, a medula espinhal da humanidade que historicamente veio à tona no processo ocidental de civilização. Se o diagnóstico que Nietzsche faz da civilização ocidental é pertinente, então cabe indagar-se: o que há para além do arco interpretativo da vingança?

Nietzsche em sua filosofia dionisíaca realiza experimentos para dar conta desta questão e de tudo o que nela se implica. Em um desenvolvimento futuro fica como caminho de pesquisa o aprofundamento nesse aspecto afirmativo do pensamento do autor, bem como, considerar até que ponto tais experimentos são efetivos nesta tarefa.

Porém, outra possibilidade igualmente profícua de reflexão é utilizar a questão colocada por Nietzsche como ponte de acesso para outras fontes de pesquisa. A exemplo dos estudos de Sophie Oluwole, filósofa nigeriana que se empenhou no exercício de uma contra-

filosofia africana que visa se impor ao pensamento colonizador ocidental e exortar a África Ocidental a recuperar sua herança filosófica, argumentando que o corpo de conhecimento que ela encontrou na tradição iorubá era tão rico e complexo quanto qualquer outro encontrado no Ocidente. Sob essa premissa a filosofia da autora seria uma excelente fonte de pesquisa que coloca em xeque a hegemonia do espírito de vingança.

Desta forma se mostrou evidente a relevância do problema levantado nesta pesquisa por não se encerrar na filosofia nietzschiana abrindo caminhos tanto para a reflexão de problemas contemporâneos quanto para pensar o próprio exercício filosófico.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA: Velho e Novo testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade bíblica do Brasil, 1969.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996.

ANAXIMANDRO, in: *A sabedoria grega*. v. 2. Trad. Renato Ambrósio, São Paulo: Paulus, 2013.

ARISTÓTELES. *Do céu*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2014, I, 9, 278.

_____. *Física*. Trad. Lucas Angioni. Campinas SP: Editora Unicamp, 2009.

BOÉCIO. *Escritos*. Opuscula Sacra. Trad. Juvenal Savian Filho, São Paulo: Martins fontes, 2005, apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

BOMBASSARO, Décio, Osmar. *O Pórtico de Nietzsche: a evocação do eterno retorno como ritmo do ser no tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002 (Coleção Conexão).

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. Trad. Ernani Chaves. *Revista Cadernos Nietzsche*: n.º. 8, pp. 3-34, 2000. Disponível em: http://www.gen.ffeich.usp.br/sites/gen.ffeich.usp.br/files/upload/cn_08_01%20Brusotti.pdf. Acesso em jul.2018

CALOMENI, Cristina B. A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 18, pp. 93-110, 2005. Disponível em <http://gen.ffeich.usp.br/sites/gen.ffeich.usp.br/files/u41/CN018.93-110.pdf> . Acesso em 02 out. de 2017.

D’IORIO, P. “*La superstition des philosophes critiques: Nietzsche e Afrikan Spir*”, in: *Nietzsche-Studien*, n.o 22 (1993), p. 257-294 Apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas de Homero Santiago, trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Princípios da filosofia*. Trd. João Gama, Lisboa: Edições 70, [2000?]

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: 4ª ed. Ed. 34, 2003.

EURÍPIDES. *Os Heraclidas*. Trd. Claudia Raquel Cravo. Lisboa: Edições 70, 2000.

ÉSQUILO. *As suplicantes*. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Inquérito, 2003.

FERRAZ, Franco, M.C. Nietzsche: esquecimento como atividade. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 7, pp. 27-40. 1999. Disponível em http://www.gen.ffeilch.usp.br/sites/gen.ffeilch.usp.br/files/upload/cn_07_02%20Ferraz.pdf. Acesso em: 25 nov. 2017.

FOGEL, Gilvan. Preliminares para ler Da Redenção em Assim Falava Zaratustra, Parte II. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, 1º semestre, Vol. 1. nº 1. pp. 39-49, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/01/04-gilvan.pdf>. Acesso em 03 ago. 2017.

GIACOIA, Junior Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão. *Revista Cadernos Nietzsche* Vol. 3, pp. 23-36, 1997. Disponível em: <http://www.verlaine.pro.br/txt/giacoia-platao-niet.pdf>. Acesso em 02 set. 2017.

GREEN, M. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press – International Studies Series, 200, apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique, Montréal, Presses universitaires de Montréal* (coll. Paramètres), 2004.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Tourrano, São Paulo: Iluminares, 1995.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Manoel Odorico Mendes, Prefácio de Silveira Bueno. São Paulo: Atena Editora, 2009, Canto IV, 563, p. 159.

JAPIASSÚ, H., MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 115.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão; 5ª ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *O fim de todas as coisas*. Trad. Arthur Mourão. LusoSofia: press, [1969].

LAROUSSE, *Librairie. Grand Larousse Universel*. Tome 13. Paris: Larousse, 1989.

LÉXICO DE NIETZSCHE. Org. Christian Niemeyer, Trad. Vários tradutores. São Paulo: Edição Loyola, 2014.

MATTIOLI, William. O devir e o lugar da filosofia: Alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Revista de Filosofia Kriterion*, Belo Horizonte, Vol. 54, nº 128, pp. 321-348, 2013. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200004. Acesso em ago. 2018.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder de Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Traduzido por Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Correspondência Friedrich Nietzsche enero de 1880 diciembre 1884 v. IV*. Tradução e introdução de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. *Fado e História*, in: *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Fragmentos Póstumos 1882 - 1885 v. III. Tradução e introdução de Diego Sánches Meca e Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 v. VI*. Traduzido por Marco Antônio casa nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. Traduzido por Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Fragmentos finais*. Edição e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Fragmentos Póstumos 1882-1885 v. III*. Tradução por Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Espanha Madrid: Editora Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2006

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

_____. *O caso Wagner*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. Tradução de Paulo César Lima de Sousa.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

_____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

OLIVEIRA, H. Maia (org.) Lisa. *Grande dicionário da língua portuguesa. Histórico e geográfico*. São Paulo: Lisa, 1970. Vol. I.

ONATE, A M. *Vontade de Verdade: uma abordagem Genealógica*. *Revista Cadernos Nietzsche*. Vol. 1, pp. 07-32, 1996.

PASCHOAL. As Formas do Ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Philótopos*. Vol. 13, nº 1, pp. 1-23, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosopos/article/view/7961>. Acesso em jun. 2018.

_____. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. *Revista de Filosofia Philótopos*. Vol. 8, nº 2, pp 1-17, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosopos/article/view/25182/15935>. Acesso em jul. 2018.

_____. Nietzsche e Dühring: Ressentimento, Vingança e Justiça. *Revista de Filosofia Dissertatio*. vol. 33, nº 147, pp. 1-26. Inverno de 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8721/5763>. Acesso em jul. 2018.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética em um Volume*. Rio de Janeiro: Aguilar Editora 1974.

PINDARO. *Olympiche*. Milano: Bompiani, *Introduzione, note e apparati di Enzo Mandruzzato*, 2010, II, p. 17-19.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes, Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Edição 1ª, 2011.

PROCLUS, *Commento alla Repubblica* (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII). Trad. M. Abbate. Milano: Bompiani, 2004.

QUILLET. *Dictionnaire Encyclopédique Quillet*. Pr–Sta. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1970.

RABELO, Rodrigo. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2013.

RHÉAUME, Marilie. *La critique nietzschéenne de la métaphysique platonicienne*, 2017. 110 fls. Dissertação de mestrado (mestrado em filosofia) - Université Laval, Québec, 2008.

ROMILLY, J. de. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1971, apud RUBIRA, Xavier E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*.

2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

SMALL, R. “*Nietzsche, Spir, and Time*”, in: *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 85-102 Apud RUBIRA, Xavier, E. L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. 2008. 239 fls. Tese de Doutorado (Doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Edeal, 2011.