

Nietzsche: pensamento trágico em contraposição à metafísica

Marina Coelho

Resumo

A proposta deste artigo é apresentar duas diferentes formulações do pensamento trágico de Nietzsche que se oporiam à concepção que o filósofo tinha da metafísica. O primeiro momento é o do livro *O nascimento da tragédia* (1872). Nessa obra, o autor expõe seu pensamento sobre a era trágica grega e opõe a essa visão a figura de Sócrates, como manifestação do espírito lógico e da tirania da razão. A outra formulação se verifica em *Assim falou Zaratustra* (1883–1885). Nesse livro, podemos ver contrapostos o niilismo proveniente da interpretação metafísica do mundo desde Sócrates e as possibilidades que o autor encontra para superá-lo. Analisando esses dois pensamentos, pretendemos encontrar o *leitmotiv* capaz de nos mostrar a filosofia afirmativa de Nietzsche em confronto com interpretações metafísicas do mundo.

Palavras-chave: Nietzsche – Tragédia – Metafísica – Zaratustra – Arte.

Consideramos importante partir da abordagem do pensamento trágico de Nietzsche para ter uma noção melhor de como se dá seu embate com a metafísica e a filosofia tradicional. Com as considerações do autor a respeito do pensamento trágico em contraposição à chamada vontade de verdade da metafísica, acreditamos que um outro campo interpretativo se abre, no meio da modernidade, capaz de avaliar com agudeza nossos valores menos questionados e tomar uma outra postura filosófica que é, pelo menos, mais vital.

Num primeiro momento, Nietzsche, num esforço filológico-filosófico, permite-se lançar um olhar extemporâneo para, por meio de suas considerações sobre o nascimento da tragédia, ter uma visão sobre o modo como o ser humano se relaciona com o mundo e com as suas verdades desde a Antiguidade clássica, contrapondo tragédia e pensamento racional.

Posteriormente, com seu pensamento amadurecido por duras críticas à cultura moderna, como a forma de pensar sistemática, o esvaziamento da vida, os valores de fraqueza e o tipo de homem que esse pensamento tradicional gerou, o filósofo concebe, em *Assim falou Zaratustra* (1883–1885), uma longa batalha contra o niilismo. Nessa obra, Nietzsche faz a colocação dos elementos centrais de sua filosofia, que o permitem empreender um novo pensamento trágico capaz de superar o niilismo gerado por uma abordagem insistentemente metafísica e recolocar o homem, de modo ascendente, na totalidade temporal de um mundo em constante vir-a-ser.

Seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, de 1872, não é apenas uma reflexão filológica sobre a origem da tragédia, e sim uma tomada de posição perante o saber filosófico. Nele, são colocados em contraposição a sabedoria trágica e o conhecimento lógico conceitual, a arte e a razão, a aparência e a verdade. É importante notar que, nessa primeira obra, Nietzsche ainda parte da dicotomia verdade e aparência, dicotomia metafísica herdada do pensamento de Kant e Schopenhauer, para falar sobre a tragédia grega e a origem do conhecimento científico racional em Sócrates. Porém, sua interpretação já esboça uma tentativa de imiscuir essa dicotomia, que só poderia ser expressa de forma vital pela arte trágica.

É, então, necessário reconstruir essa primeira via do pensamento trágico nietzscheano para podermos compreender que elementos orientam, num primeiro momento, sua filosofia, mas que já definiriam o âmago da sua crítica ao pensamento metafísico. Isso é explicitado pelo privilégio que ele concede à noção estética do mundo em detrimento da teórica, não apenas de maneira a opor regiões do saber, como a estética e a ontologia, mas também mostrando uma outra atitude filosófica perante o mundo.

Nietzsche parte de uma perspectiva pessimista dos gregos. Afirma o filósofo:

O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos [...] De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? (NIETZSCHE, 1994, p. 33-34)

Esse pessimismo pode ser ilustrado pela anedota do sábio Sileno, que, ao ser perguntado pelo Rei Midas o que existiria de mais desejável para o homem, responde que o bem supremo do homem seria não ser nada, nada ser, e o segundo dos bens seria logo morrer.

Nietzsche, com isso, acredita que os gregos antigos povoaram o mundo de extraordinários deuses e de instintos apolíneos, figurados pela luz, beleza, forma e visão onírica, insuflando no mundo, por meio da arte, vida em abundância para mascarar o sofrimento e o terror. A arte apolínea é bem explicitada pela epopeia homérica, com seus heróis semidivinos e deuses resplandecentes em meio à atrocidade constante da guerra. A arte, para os gregos, muito próxima da religião, seria o antídoto para a sabedoria de Sileno. Contra a dor e a morte, o grego cria a bela aparência, ou seja, a beleza, e com ela afirma a vida.

A arte grega é pensada em termos de aparência, como se a essência, o uno primordial tivesse a sua libertação da dor por meio da bela aparência. É essa transfiguração da sabedoria pessimista de Sileno em arte que possibilita ao grego intensificar e afirmar a vida. Porém, a arte apolínea deixa de lado o outro instinto estético essencial: o dionisiaco. Dioniso é um deus estrangeiro, considerado pré-apolíneo, e simboliza o dilaceramento do princípio da individuação apolíneo, a volúpia do sofrimento, a embriaguez e a desmesura. O dionisiaco é um princípio oposto ao apolíneo. A brutalidade do seu culto pode ser vislumbrada na tragédia de Eurípedes intitulada *As bacantes* e dessa vez, novamente, o grego só poderá ser salvo dessa sabedoria destruidora pela integração de seu princípio na arte.

Nos cultos, a representação dionisiaca do mundo se dá por meio da música, dos ditirambos. E é somente quando, por meio do impulso apolíneo, os participantes do culto desejam ver o deus personificado em imagem, a individuação, que a união do apolíneo e do dionisiaco pode se dar. Na tragédia

grega, os dois princípios estão representados no herói e no coro. O nascimento da tragédia se dá por essa união entre aparência apolínea e essência dionisíaca em que os dois instintos se harmonizam em constante tensão. É nessa união que o terrível da vida se manifesta como a bela arte da tragédia e a arte trágica celebra a aparência num jogo com a embriaguez. Enquanto a arte propriamente apolínea – a poesia homérica – nega, pela aparência, o sofrimento e o caótico da essência enquanto vontade e afirma o indivíduo herói, na tragédia – assumindo o elemento dionisíaco – há a tensão entre a essência aniquiladora da vontade e o indivíduo apolíneo, considerado uma máscara, representação de Dioniso eternamente despedaçado. Nesse primeiro momento, para Nietzsche, a experiência dionisíaca só é possível de ser feita por meio da tragédia. Nesse sentido, afirma Machado (1999, p. 26):

Se o dionisíaco puro é aniquilador da vida, se só a arte torna possível uma experiência dionisíaca, não pode haver dionisíaco sem apolíneo. A visão trágica do mundo, tal como Nietzsche a interpreta nesse momento, é um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre a aparência e a essência: o único modo de superar a radical oposição metafísica de valores.

Essa exposição é central para mostrar que, para Nietzsche, no seu primeiro pensamento, ainda que posteriormente filtrado pela autocrítica que o filósofo faz por se ver demasiado influenciado pela metafísica de Kant e o romantismo de Wagner, a arte é colocada em primeiro plano como a atividade propriamente metafísica do ser humano, capaz de lhe dar uma experiência muito mais poderosa da vida do que a metafísica racional que se desenvolveu posteriormente na Grécia. Outro ponto a ser notado é o elogio da aparência, capaz de se apresentar em harmonia com a essência, e não contraposta como no pensamento platônico. Em suma, o que Nietzsche busca desde sua primeira obra não é apenas um retorno ao pensamento mítico grego, e sim enxergar, pelo ponto de vista da arte como atividade de maior valor para a vida e para o homem, uma sabedoria capaz de superar a tirania da razão e, assim, poder fazer uma crítica da cultura racional e dos fantasmas que ela própria engendrou em termos filosóficos, colocando ênfase na questão da vida.

Todavia, a arte trágica entra em decadência quando, de uma total anarquia dos instintos dos helenos, surgem dois “sintomas”: Eurípedes e Sócrates. Porém, detemo-nos apenas no filósofo. Sócrates, conforme Nietzsche (2016, p. 28), é a tirania de um otimismo dialético manifestado pela “superfetação do lógico”. O saber racional significa a perversão do gosto grego pela dialética, a introdução do conceito em detrimento do instinto. Afirma o autor: “O so-

cratismo despreza o instinto e com isso a arte. Ele nega a sabedoria justamente lá onde ela está em seu reinado mais próprio” (NIETZSCHE, 2005, p. 42). O saber trágico é um saber impossível de se expressar conceitualmente e, por isso, negado pelo socratismo, pois, para Nietzsche (1994, p. 90),

A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca.

Porém, Nietzsche não nega que Sócrates também tenha sido o remédio de uma época em total degeneração dos instintos em que, por toda parte, estava-se a um passo do excesso e cabia, perante a decadência grega, inventar algo que fosse mais forte, que funcionasse como antídoto. Só havia uma alternativa, a saber: ser absolutamente racional em um estado de emergência. Porém, diz o autor de *Zaratustra*:

É um autoengano da parte dos filósofos e moralistas pensar que basta combater a *décadence* para escapar dela. Isso está acima de suas forças: aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas outra expressão da *décadence* – eles modificam a sua manifestação sem que ela própria seja eliminada. Sócrates foi um mal-entendido; toda moral do melhoramento, também a cristã, foi um mal-entendido... (NIETZSCHE, 2016, p. 33).

Pulamos alguns anos do pensamento de Nietzsche e expusemos a crítica a Sócrates feita no seu livro *Crepúsculo dos ídolos* (1889) para que a argumentação se fizesse mais visível. Porém, a crítica permanece pontualmente a mesma. Nesse livro, Nietzsche considera a razão como um fenômeno moral e sintoma de decadência do homem e de sua civilização: a razão suprime os instintos, nega o mundo e a vida ascendente. É importante notar que, quando se fala na perspectiva de mundo e vida, como Nietzsche o faz, é sempre porque o filósofo tem em vista romper com a crença em uma verdade pertencente à esfera extramundo. Uma verdade capaz de penetrar a aparência e, então, corrigi-la, como se a aparência fosse uma ilusão dos sentidos, em nome de uma verdade que, em última instância, seria moral, pois visa a melhorar o homem em vista de algum fim, algum ideal, muito embora esse ideal se mostre inatingível.

Nietzsche pode falar, então, que o saber trágico foi suprimido por uma crença na verdade, verdade esta que não só separa essência e aparência, colo-

cando ênfase na essência das coisas para atingir a verdade, mas também considera a aparência como um erro. A metafísica racional tem como ambição neutralizar a contradição, encontrar no conceito a eliminação do conflito e, na verdade, a superação da aparência enquanto erro. A arte trágica, nesse primeiro momento, para Nietzsche, é aquela capaz de sustentar o conflito entre a pulsão dionisíaca – as potências destrutivas e conflituosas do mundo – por meio da bela aparência, a ilusão artística que afirma a vida. Aqui, não há contradição entre ilusão e verdade. Nesse sentido, é possível notar que a metafísica racional, do ponto de vista nietzscheano, não consegue dar conta de expressar o mundo, justamente por causa do fascínio que tem pela verdade por detrás das aparências e pela sua perspectiva de correção do mundo por meio da equação moral socrática – verdade, virtude, felicidade –, que é tirânica e unilateral, logo, negadora dos sentidos.

Nietzsche, portanto, pensa que a metafísica da razão socrática, mais bem delineada pelo platonismo, que introduziu a separação entre sensível e supersensível (ou seja, mundo aparente e mundo verdadeiro), é um sintoma de degeneração da vida que se perpetuou, inclusive ao transformar-se na visão de mundo cristã, ascética nos valores e possuidora de uma vontade de verdade negadora do mundo em vistas da verdade de um Deus supratereño. Essa vontade de verdade é a vontade da cessação da contradição, dos conflitos e do sofrimento; é a promessa de redenção por meio da verdade de um conceito, de um Deus, ou de um ideal. Essa vontade de nada é o que produz a primeira manifestação do niilismo, a desvalorização do mundo em virtude de valores suprassensíveis. Nietzsche vive um segundo momento do niilismo, a desvalorização dos valores supremos, a “morte de Deus”, tanto pelo esgotamento do ideal suprassensível quanto pela transformação da vontade de verdade platônica em ciência, que proíbe uma mentira como a crença num Deus. Esse momento será aqui abordado de maneira breve. Para isso, evocaremos a famosa passagem de *Crepúsculo dos ídolos* chamada “História de um erro, ou como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula”, que explicita bem como, segundo Nietzsche, se dá a lógica do niilismo a partir das concepções filosóficas. Devido à extensão da passagem, citaremos apenas a última parte, que interessa ao nosso comentário.

[...] 6 - O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-verdade abolimos o mundo das aparências! (Meio-dia, momento da sombra mais breve, termo do erro mais demorado, ponto culminante da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA.) (NIETZSCHE, 2016, p. 40).

É importante observar, no fim dessa citação, que a abolição do mundo verdadeiro gera também a abolição do mundo das aparências, pois um termo não pode existir sem o outro. Isso mostra que Nietzsche não é meramente um apologeta do sensualismo, e sim que mundo verdadeiro e mundo sensível se transformam na oposição ilusória entre nada e mundo, então, apenas mundo. É por essa perspectiva que Nietzsche pode introduzir uma outra sabedoria trágica, uma outra postura filosófica diante da metafísica, capaz de vencer o extremo niilismo e o último homem, consequência da incompreensão do evento da morte de Deus. Essa incompreensão da morte de Deus é explicitada quando o autor diz que o meio-dia é, finalmente, o momento da sombra mais breve. Sombra de quê? Das ideias metafísicas, do *locus* suprassensível, dos valores platônico-cristãos. A metafísica tende a prolongar o niilismo, dando novas roupagens a valores tradicionais, ideais que somente podem ser sustentados pela fé em algo transcendente. É por isso que Nietzsche pode se perguntar: qual o valor de nossos valores? E então sugerir uma transvaloração desses valores a partir da vida ascendente, e não do niilismo, da decadência enquanto negação do sofrimento e do devir. Mas como isso é possível?

O final da citação diz: “Incipi Zaratustra”, o que pode ser entendido também como “Incipi Tragoedia”. Assim falou Zaratustra é a tragédia nietzscheana, um livro que apresenta a própria compreensão do autor a respeito do trágico, distanciando-se da forma estética concebida em seu primeiro livro e aproximando-se mais da vida. Nietzsche, em seu *Zaratustra*, abandona a metafísica de artista e indica o caminho para a edificação do além-do-homem. O autor se vale de uma linguagem dramático-poética (diferente da forma tragédia vista em Ésquilo e Sófocles) em que seu pensamento se mostra da forma mais vigorosa que lhe foi possível. Apesar das diferenças entre forma (dramático-poética) e conteúdo (sua própria concepção do trágico) em relação ao domínio da tragédia grega, nessa obra, sem dúvida nenhuma, as questões filosóficas são desenvolvidas em consonância com a arte. O que Nietzsche entende por trágico, nesse segundo momento, é um *pathos* dionisíaco que vai se evidenciando ao longo do livro e a partir do próprio teor afirmativo de sua filosofia, cujo ápice se dá na afirmação da inocência do devir, na divinização do instante e no caráter ditirâmico que vai assumindo o falar-cantar de Zaratustra.

Até que ponto eu também havia descoberto, justamente com isso, o conceito “trágico”, o discernimento final sobre o que é a psicologia da tragédia, eu já o trouxe à baila várias vezes, a última delas no crepúsculo dos ídolos: O dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade para a vida, que se alegra em sua própria inesgotabilidade até mesmo no sacri-

fício de seus mais altos tipos – foi isso que eu chamei de dionisíaco, foi isso que eu entendi como ponte para a psicologia do poeta trágico [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 86).

Zaratustra é um personagem que, ao longo do livro, vai se desenvolvendo e sofrendo várias metamorfoses necessárias para que se torne o que é¹. É através do dionisíaco que se dá a experiência trágica. Na primeira obra de Nietzsche, essa experiência somente é possível por meio da arte e da união com o elemento apolíneo. Já em *Assim falou Zaratustra*, a justificação estética é deixada de lado e a experiência trágica de caráter dionisíaco se encaminha para sua realização na transvaloração de todos os valores – do além-do-homem enquanto criador de valores provisórios em consonância com perpétuo devir – e na afirmação do instante a partir do pensamento do eterno retorno. Acreditamos que é na posição que assume o além-do-homem como artista, criador de valores transitórios, que se encontra o elemento apolíneo, de forma que esse elemento seja a força plástica que valora a partir da experiência dionisíaca, do excesso de vida, de caos.

Pensamos que essa transformação na concepção do trágico se deve ao fato de que Nietzsche considera que a visão dionisíaca do mundo – a visão da vontade aniquiladora, da embriaguez e da terrível unificação com a vida – deve novamente vir à tona e se contrapor ao niilismo e à predominância do saber racional, em que são determinantes o ascetismo e a experiência unilateral do mundo, teórica e moral. Descreveremos as metamorfoses de Zaratustra para que, aos poucos, assim como se dá no livro, essa sabedoria dionisíaca possa ser desvelada.

Num primeiro momento, Zaratustra desce de sua solidão alpina iluminado e transbordante, como a luz solar, para falar ao povo. O personagem de Nietzsche fala ao povo sobre o além-do-homem, o homem capaz de superar o niilismo da morte de Deus por um voltar-se para o mundo, por assumir o sentido da terra, contrapor-se às avaliações que se elevam acima do mundo e destruir os valores decadentes que geraram o tipo do último homem,

¹ Nesse sentido, cf. a interessante contribuição de Roberto Machado (1997), o qual faz uma análise passo a passo da obra da qual nos valem em parte para essa exposição. Concordamos com seu didatismo quando divide o caminho de Zaratustra como constituinte do aprendizado ascendente do além-do-homem, da vontade de poder e do eterno retorno. Concordamos também quando o comentarista argumenta que, inicialmente, Zaratustra seria um personagem apolíneo e, aos poucos, seu saber vai se transformando até que, enfim, torna-se dionisíaco, e o personagem assume o pensamento-chave da sabedoria trágica de Nietzsche, isto é, o eterno retorno do mesmo.

o homem moderno, que vive embaixo da sombra mais longa: a dos valores cristãos². Porém, o além-do-homem é ainda apresentado como uma meta e Zaratustra se vê em meio a uma oposição de valores entre o último homem e o além-do-homem.

Num segundo movimento, Zaratustra se volta novamente à sua solidão e quando fala outra vez se dirige a seus discípulos, seus companheiros. Dessa vez, o foco não é o além-do-homem, mas a vontade de poder. Zaratustra, agora, deve tornar-se noturno, experienciar o sofrimento e desvelar seu pensamento dionisíaco. Nietzsche nos afirma que o além-do-homem é o homem enquanto criador de valores, e a vontade de poder é a sua condição. Por trás de toda valoração da vida, toda metafísica racional, encontra-se a vida enquanto vontade de poder. Mas como se pode entender isso?

A vontade, em Nietzsche, não é entendida como faculdade humana dependente de causas e de arbítrio, e sim como manifestação, tal qual a força exteriorizada. A vontade de poder de Nietzsche é algo que está em ato, um eterno "ascender a", sem objeto que a mantenha cristalizada. A vontade é superabundância de forças tanto criativas como destrutivas. É nesse sentido que Nietzsche entende mundo e vida e é por meio da vontade de poder que Nietzsche busca formar uma aliança entre mundo e homem.

O homem deve tornar-se criador e a vida é o critério de avaliação que não pode ser avaliado, sob pena de nos elevarmos por sobre ela e inserirmos um juízo metafísico sobre a totalidade da vida. A vida é o critério de valoração do homem, pois, quando ocorre de a vida ser afirmada, há um florescimento sempre ascendente do homem, como se pode perceber na sabedoria trágica antiga; por outro lado, quando ocorre de ser negada, denota-se decadência dos instintos vitais, afirma-se um outro mundo que não este, busca-se uma verdade para além desse vale de lágrimas. Porém, a vida não "quer" ser corrigida. Não se podem criar formas, ideias que a redimam. A vontade de poder só pode ser concebida em consonância com o homem enquanto criador. No além-do-homem, aflora a superabundância em que se criam novos valores, provisórios, em meio ao caótico do mundo, havendo ainda a força necessária para destruir tudo aquilo que é sinônimo de decadente e alheio à vida.

² Aqui, concordamos novamente com Machado (1997), pois, para o comentador, o além-do-homem é um alvo, uma alternativa diante do niilismo passivo do último homem, um caminho afirmativo prostrando-se de forma excludente ao caminho da negação do mundo. Tendo em vista que, nesse momento, a sabedoria de Zaratustra ainda não teria alcançado o seu ápice, é necessário que o personagem desenvolva os outros momentos de sua filosofia para que sua sabedoria se torne plena.

Nietzsche entende mundo e vida como um eterno vir-a-ser, que não se fixa em metas ou conceitos. A vida está em permanente criação e destruição. Isso já antecipa nosso saber de que nada nem nenhuma verdade são absolutos diante do tempo. Nesse sentido, o autor acredita que a metafísica racional seja uma tentativa de fixação do devir, uma vontade, como já foi dito, de cessar o conflito, em razão da qual se criam metas e ideais que possam redimir essa temporalidade. Em vista disso, o filósofo afirma que a metafísica é uma tentativa de vingança contra aquilo que jamais pode ser corrigido, a saber: o tempo. A metafísica cria seus valores a partir de um olhar ressentido, niilista sobre o passado e o presente e, então, forma seus conceitos, suas metas, seus ideais. Para superar a metafísica, só mesmo mudando a forma de nos relacionarmos com o tempo para superar a antinomia passado-futuro e libertar a vontade pela conversão do “assim o foi” em “assim eu o quis”.

Zaratustra, nesse momento, sinaliza o pensamento do eterno retorno. É, então, necessário que se afaste de seus discípulos, pois se trata de um pensamento abissal e singular. O pensamento do retorno fica claro no livro com a anedota de Zaratustra e do anão:

Anão! – prossegui. – Olha para este pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce, dura uma eternidade... e essa outra longa rua que sobe... é outra eternidade... Estes caminhos são contrários, opõem-se um ao outro, e encontram-se aqui neste pórtico. O nome do pórtico está escrito em cima; chama-se “instante”. Se alguém, todavia, seguisse sempre, cada vez mais longe, por um destes caminhos, acaso julgas, anão, que eles eternamente se oporiam?” “Tudo quanto é reto mente – murmurou com desdém o anão. – Toda a verdade é sinuosa; o próprio tempo é um círculo”. “Espírito do pesadelo! – disse eu irado! – Não aprecies tão ao de leve as coisas! – ou te deixo onde estás acaçapado, e olha que fui eu quem te trouxe cá acima! Olha para este instante! – continuei. – Deste pórtico de momento segue para trás uma larga e eterna rua; detrás de nós há uma eternidade. Tudo quanto é capaz de correr não deve já ter percorrido alguma vez esta rua? Tudo o que pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez? [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 187).

O anão argumenta e não mede as consequências daquilo que diz, diz sem profundidade. Somente uma sabedoria trágica poderia dar conta desse pensamento, uma outra visão de mundo que não a racional. O pensamento do eterno retorno pode seguir por duas vias: pela argumentação ou então pela experiência existencial que esse pensamento acarreta.

Argumentando racionalmente, o pensamento do retorno afirma o devir, nega que o tempo tenha um instante inicial, já que rejeita a ideia de criação do mundo, não importando se criação divina ou criação do acaso. Sustenta, dessa forma, a ideia de que não existe um começo e, portanto, não existe um fim. Se não há um começo que crie todas as coisas, é necessário que as forças do mundo sejam finitas, pois de onde viria uma força infinita a não ser de um instante infinitamente potente e criador? Se as forças são finitas dentro de uma temporalidade infinita, tudo necessariamente retorna, todas as possibilidades da vida já aconteceram antes e acontecerão de novo infinitamente, uma vez que nos situamos num tempo infinito tanto para frente quanto para trás. Porém, a força do pensamento não vem da argumentação, e sim da tomada de posição do homem diante de um pensamento que diz que esse instante, como que perpétuo, retornará infinitas vezes³.

A tomada de posição que o eterno retorno engendra é a da afirmação da vida, da libertação da vontade diante do instante incorrigível. O pensamento do retorno se abate uma derradeira vez sobre o niilismo passivo, que, sob essa perspectiva, representa o pensamento de que, se tudo retorna, então tudo é igual, postura que nega uma vez mais a vida. O que Zaratustra precisa suportar nessa sabedoria dionisíaca é que também o homem pequeno retorna, assim como o fastio, a dor, o absurdo, o horror; que não há possibilidade de aperfeiçoamento do homem, não há meta no vir-a-ser; que tudo revém sem esperança de que o instante seja corrigido. É uma questão de postura filosófica, existencial, um niilismo extremo que, quando assume que a vida não tem valor, também pode ser capaz de afirmar a potência da vontade, da vontade forte, não apequenada em metafísicas redentoras ou fugidias ao instante. Essa vontade forte é aquela capaz de morder a cabeça da serpente do niilismo e transbordar em um riso louco, na alegria dessa sabedoria trágica.

Nietzsche simboliza a união do pensamento e da vida com o anel do retorno. Se, outrora, a tragédia era capaz de unir o elemento dionisíaco e a forma apolínea para transfigurar o pessimismo grego e redimir a existência por meio da arte, dessa vez o eterno retorno é a possibilidade de superar o niilismo moderno, de dar novamente profundidade ao pensamento, de radicalizar a filosofia.

3 De Moura (2014) nos traz uma comparação feliz ao explicitar o peso da crença em um pensamento. O comentador argumenta que a potência de um pensamento é independente de seu grau de certeza e ilustra isso evocando o exemplo cristão da potência de um pensamento, isto é, a possibilidade de condenação ao inferno que age sobre o religioso.

Seguindo a linha de pensamento do que aqui foi esboçado, acreditamos que é possível conceber a postura trágica de Nietzsche como uma forte oposição que visa a detonar os dogmas da metafísica racional, mostrando como a filosofia, em tempos críticos, assume uma postura radical perante a tradição, ao mesmo tempo que reformula o modo com que o homem, aquele que precisa superar as tábuas fixas daquilo que foi feito dele, pode colocar-se diante da vida: de maneira ascendente e criadora de seus próprios valores de saúde diante do niilismo, tal como uma criança que constrói castelos de areia à beira-mar e torna a construí-los quando a onda os destrói.

Referências

- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Ecce homo*. Tradução e organização de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução, notas e posfácio de Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.



Marina Coelho é graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.
marinacoelho95@gmail.com