

## **A consonância das vivências de Nietzsche e Zarathustra: do doentio livramento do espírito à salutar e solitária altura das montanhas**

Francisco LEIDENS<sup>1</sup>

### **Resumo**

Este artigo busca discriminar a especificidade das vivências nietzschianas durante o período intermediário de seu pensamento, sobretudo enquanto transição de uma constituição doentia para a consolidação da saúde. Tal descrição, por fim, se mostra um relevante mote para pensar a postura inicial do personagem Zarathustra e, com isso, explicitar uma continuidade profícua em consequências entre o período intermediário e maduro da trajetória filosófica de Nietzsche.

**Palavras Chave:** Espírito Livre, Doença, Saúde, Nietzsche, Zarathustra.

**The consonance of the experiences of Nietzsche and Zarathustra: from the sickening freedom of the spirit to restore and the lonely high of the mountains**

### **Abstract**

This article aims to discriminate the specificity of Nietzschean experience during the intermediate period of his thought, above all while transition of a sickening constitution to the health consolidation. Such description, at the end, shows as a relevant motto to think the initial posture of the character Zarathustra and, with this, to explain a profitable continuity in consequences between the intermediary period and mature of the philosophical trajectory of Nietzsche.

**Key-words:** Free Spirit, Sickness, Health, Nietzsche, Zarathustra.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN-Unifesp) e do Núcleo de estudos e pesquisas em teorias do Estado (NEPTE-UERR). Atualmente é coordenador do Curso de Filosofia da UERR.

## 1 Considerações preliminares: vivência, doença e saúde

O chamado período intermediário da produção nietzschiana, inaugurado em *Humano, demasiado humano*, tem como característica relevante seu endereçamento aos espíritos livres. *Humano*, nesse sentido, evidencia isso desde seu subtítulo, a saber: *um livro para espíritos livres*. As outras obras que compõem tal período são *Humano II*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Todavia, aquilo que não se mostra explicitamente em tais livros é a profunda imbricação entre vivências pessoais e a expressão filosófica. Isto é, vida e obra, quando se trata de Nietzsche, precisam ser pensadas em uma íntima consonância<sup>2</sup>. É, por exemplo, o livramento (*Loslösung*)<sup>3</sup> muito pessoal em relação às venerações juvenis (Schopenhauer e Wagner) que acaba traduzindo a constituição dos espíritos livres em *Humano*<sup>4</sup>. Assim, quando Nietzsche nega um estatuto privilegiado à arte e a compreende como uma mera transição da religião para uma “[...] ciência filosófica realmente libertadora” (NIETZSCHE, 2000, p. 35)<sup>5</sup>, ou quando entende a metafísica como uma perspectiva ilusória que deve ser desmistificada através do filosofar histórico (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 8), percebemos que os interlocutores implícitos são, precisamente, Wagner e Schopenhauer. Trata-se de uma “conquista do EU”; um livramento que permite emergir a singularidade do pensamento nietzschiano. No *Ecce Homo*, Nietzsche compreende seu problema de visão, durante a época de

<sup>2</sup> Scarlett Marton discorre, em seu artigo *Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio* (2001, p. 143-166), justamente sobre a relação entre a vida e a obra em Nietzsche. Dito de modo mais específico, a autora mede a relevância das vivências pessoais concernentes a Nietzsche e Descartes, para a compreensão de suas respectivas filosofias. Scarlett Marton termina por assumir que, em se tratando de Nietzsche, a relevância é fundamental. “Mas não é para todos – nem para ninguém – que Nietzsche conta escrever; é apenas para os mais seletos que quer discorrer. [...] Recusando-se a atribuir caráter monolítico ao pensamento, nega-se a pôr-se como senhor autoritário do discurso. Não procura constranger seus leitores a seguir um itinerário preciso, obrigatório e programado; não busca, com longos raciocínios e minuciosas demonstrações, convencê-los da pertinência de suas idéias. Em *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, o autor jamais avança posições que se baseiam em argumentos; limita-se a partilhar vivências” (MARTON, 2001, p. 154). Em vista disso, são as vivências pessoais que se apresentam na filosofia nietzschiana, cuja apreensão somente é possível caso se as vivencie também. Ao que aqui nos interessa, é necessário considerar que essa imbricação entre as vivências pessoais e o conteúdo filosófico forma a base para a caracterização do conceito de espírito livre (*Freigeist*).

<sup>3</sup> Acompanhamos a tradução de Clademir Araldi para este termo, acerca do qual justifica: “Optamos por traduzir *Loslösung* como ‘livramento’, para expressar o sentido de ‘livrar-se de’, tal como Nietzsche tem em vista seu ‘livramento’ (desprendimento, desapego) de Schopenhauer, de Wagner e dos perigos da juventude” (ARALDI, 2004, p. 211, nota 3).

<sup>4</sup> Essa ideia de que o afastamento em relação a Schopenhauer e Wagner determina os rumos da filosofia para espíritos livres nos é apresentada por Karl Löwith (1991). Dito em linhas gerais, Löwith recorre ao discurso *Das três transmutações*, de *Assim falava Zaratustra*, para explicar em que consiste o livramento nietzschiano e a conseqüente configuração do ideal de espírito livre. Assim, a primeira metamorfose do espírito (como o camelo se transforma em leão) é assumida por Löwith como o livramento das venerações juvenis em direção à “vontade de livre querer” (LÖWITH, 1991, p. 41). É algo completamente negativo, portanto, o que acontece nesse primeiro movimento do espírito (LÖWITH, 1991, p. 39). Essas considerações nos conduzem à compreensão de que, através desse livramento das antigas convicções, o próprio Nietzsche se transforma em espírito livre. Esta mesma conclusão é defendida por Clademir Araldi (2004, p. 219).

<sup>5</sup> Todas as traduções dos livros de Nietzsche são de Paulo César de Souza, com exceção de *Assim falava Zaratustra*, cuja tradução utilizada, salvo quando há indicação contrária, é de Mario da Silva.



produção de *Humano*, em 1878, como um meio profícuo para a libertação daquilo que não era propriamente seu: “estava salvo dos livros, nada mais li durante anos [...]”. Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus ( - isto significa ler), despertou lentamente, tímida e hesitantemente - mas enfim *voltou a falar*” (NIETZSCHE, 2008, p. 72). Assim, a impossibilidade da leitura, resultante de um concreto e fisiológico problema nos olhos, é reinterpretada por Nietzsche como o caminho para a determinação de sua singularidade filosófica. A conquista de seu “Eu mais ao fundo” é consequência imediata, segundo Nietzsche, de sua debilidade física.

Essas relações do pensamento nietzschiano com a debilidade corporal e com suas desavenças pessoais indicam, *grosso modo*, aquilo que aqui deve ser entendido por vivência (*Erlebnis*). Ao buscar a etimologia de *Erlebnis*, Viesenteiner aponta três índices explicativos para a utilização do termo alemão, a partir da primeira metade do séc. XIX, que irão influenciar o uso nietzschiano: num primeiro momento, *Erlebnis* indica uma “relação imediata entre homem-mundo” (2009, p. 115), que implica em uma “imersão” estritamente pessoal na vida, que prescinde completamente de qualquer mediação estranha ao próprio EU, seja a tradição ou qualquer outro meio influenciador. Por outro lado, *Erlebnis* inclui o peso semântico de algo que adquire um grau de “significabilidade” determinante para “todo o contexto da vida” (2009, p. 111). Vê-se, portanto, que o primeiro sentido indicado é complementado pelo segundo, e consolida algo que pode ser expresso como uma vivência intransferível e de significado decisivo. Por fim, Viesenteiner aponta um terceiro sentido, referente ao caráter estético de *Erlebnis*. Trata-se da impossibilidade da racionalização consciente, por meio de conceitos, do conteúdo específico da vivência: “A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele’, como evoca a expressão em português” (2009, p. 114). Ao avaliar a relação das *Erlebnisse* específicas de Nietzsche e o conteúdo de suas teorias, Viesenteiner ajuíza que o estudo destas vivências representam “[...] uma espécie de genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem (2009, p. 129), ou, em outras palavras, as vivências nietzschianas representariam o “solo” a partir do qual “nasce” seu pensamento. A dificuldade do empreendimento que pretende considerar a relação entre vivências e pensamentos é evidente, e acompanha o terceiro sentido de *Erlebnis* apontado acima: o sujeito das vivências não tem acesso racional às próprias vivências, enquanto as vivências, na medida em que estas determinam de modo inconsciente. Resulta disso, ainda segundo a interpretação de Viesenteiner, que o “[...] pensamento ou teoria só pode ser a posterior interpretação do vivenciado, dada sua inconsciência no instante mesmo em que se vivencia” (2009, p. 136). E mais, nunca a expressão filosófica assume o nível de “tradução” integral da vivência originária.



Essa problemática indicada é reforçada pela correspondência entre *pathos* e vivências: “*Pathos* e *Erlebnis* não são oposições, mas uma vivência é propriamente *pathos*, o padecimento da travessia através de uma vivência” (2013, p. 146). Convém ressaltar, nesse sentido, que *pathos* assume uma característica oposta à possibilidade de uma “instrumentalização racional” (*Idem*) através de uma linguagem conceitual. Assim, uma vivência *pathetica* determina significativamente a vida, porém, permanece, em sua singularidade, oculta. Qualquer reconstrução da vivência não passa de uma tradução imprecisa; de uma figuração indicativa que alude, mas não determina. Aqui chegamos a outra importante discriminação etimológica realizada por Viesenteiner: “[...] a compreensão do conteúdo de uma vivência só pode resultar em pura ‘linguagem figurada’, ou seja, em *Erdichten*. [...] invenções fantasiosas ‘muito livres, muito arbitrarias’ do substrato de impulsos que compõe a *Erlebnis* (2013, p. 153). Algo assim pode ser dito a respeito dos “Prólogos” de 1886 aos livros do período intermediário, e também no que concerne à “Tentativa de autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*, na medida em que nestes Nietzsche pretende contar suas vivências. Alia-se a isso o caráter retroativo de tais textos, acompanhando a possibilidade apenas tardia de conceituar (mesmo que imprecisamente) uma vivência: “Nas vivências não se trata apenas que ‘eu’ as sinto, mas, sobretudo, que eu as ‘sinto’ e só depois é possível torná-las ‘conscientes’ ou expressá-las através de signos de comunicação, vale dizer, em conceitos”<sup>6</sup> (VIESENTEINER, 2013, p. 151). Especificamente ao que nos interessa, a dualidade doença/saúde, do modo como aparece nos prólogos de 1886, corresponde ao que Viesenteiner definiu como *Erdichten*, ou seja, uma “linguagem figurada” que pretende dar voz às vivências epocais do período intermediário do pensamento de Nietzsche.

De modo imediato, doença e saúde têm um claro sentido fisiológico que corresponde à debilidade ou vigor físico. Obviamente, este sentido fisiológico para a dualidade saúde/doença é largamente tematizado por Nietzsche, uma vez que a doença e os raros momentos de saúde marcaram sua trajetória entre 1876 e 1882<sup>7</sup>. Essa perspectiva é incluída por Müller-Lauter como uma das significações de fisiologia presentes em Nietzsche: “[...] o fisiológico é o que determina de modo somático (e por

---

<sup>6</sup> Viesenteiner acompanha, nesse sentido, a concepção nietzschiana que assume a consciência como um “órgão” simplificador que se desenvolveu apenas na medida da necessidade de comunicação entre as pessoas. Segundo Nietzsche, “[...] o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...] portanto, cada um de nós, com toda vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ - que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 249). Isso corrobora a análise da imprecisão de qualquer tentativa de expressar uma vivência conceitualmente.

<sup>7</sup> Conferir, quanto a enfermidade que marcou grande parte da vida de Nietzsche, JASPERS, 1963, pp. 113-195.

isso fundamental) os homens” (2005, p. 94)<sup>8</sup>. Por seu turno, Giacoia Jr. leva adiante essa perspectiva e promove um entendimento que ultrapassa o somático em sentido corporal, afirmando que há uma determinação dos processos mentais a partir da constituição física (doença/saúde): “[...] nada do que diz respeito ao domínio dos processos mentais, tanto os de natureza cognitiva quanto afetiva, ou volitiva, está imune à influência da alternância entre estados de saúde e doença”, e conclui: “Assim, também os pensamentos que constituem uma filosofia partilham dessa condição de sintoma e traduzirão justamente a filosofia dos estados de uma pessoa” (GIACOIA JR. 2005, p. 106). Essa posição parece caracterizar o pensamento (“processos mentais”) como um sintoma que é *determinado* pelo vigor ou pela debilidade física. Em Nietzsche, porém, essa “equação” é um tanto incerta, haja vista os exemplos que descrevem um caminho inverso. Tal é o caso de uma carta enviada por Nietzsche, a respeito d’*A gaia ciência*, a Lou Salomé:

[...] acabo de terminar a última parte do manuscrito, e com esta a obra de 6 anos (1876-1882), toda minha “condição de espírito livre”! Oh, que anos! Que padecimento de todo o tipo, que solidões e fastios de viver! E contra tudo isto, como que contra a vida e a morte, preparei a mim este antídoto, estes meus pensamentos com sua pequena, pequena franja de *céus sem nuvens* sobre mim [...] Pois é uma vitória, e uma completa vitória – pois meu corpo voltou a estar saudável a olhos vistos, e não sei como, todos me dizem que nunca tive um aspecto tão juvenil (NIETZSCHE, 2010b, p. 229 / carta 256 de 2 de julho de 1882)<sup>9</sup>.

Como se vê, Nietzsche assume *A gaia ciência* como cura; como “antídoto” aos anos de padecimento. Portanto, neste caso, o corpo é determinado, de certa forma,

---

<sup>8</sup> Müller-Lauter esclarece que existe outra via para a compreensão do uso do termo fisiologia por Nietzsche, para além de uma determinação somática dos homens, que consiste em “[...] interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’” (2005, p. 94). Essa definição está fundamentada no conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*), e impõe um importante critério para medir a saúde e a doença. Trata-se de uma luta entre impulsos em vista de alcançar uma organização e uma hierarquização entre estes. Nesse sentido, saudável seria o “corpo” organizado/hierarquizado, e, por seu turno, a doença seria medida pela desorganização entre os impulsos. A crítica que Nietzsche dirige a Wagner em *O caso Wagner*, ainda segundo Müller-Lauter, esta fundamentada justamente nesse critério de doença enquanto desagregação. Ao chamar a atenção para o uso do termo francês *décadence*, em seu sentido extraído de Paul Bourget, Müller-Lauter afirma que a partir de 1888 Nietzsche passa a verter essa expressão como uma desagregação orgânica; “[...] a falta de unidade orgânica” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 89). *Décadence*, portanto, implica na carência de uma organização das partes, tornando anárquico aquilo que deveria apresentar-se enquanto organismo. É precisamente este juízo que Nietzsche impõe à expressão artística de Wagner, na medida em que este, segundo Nietzsche, “[...] é admirável e encantador somente na invenção do mínimo, na criação do detalhe – nisso terá toda a razão quem o proclamar um mestre de primeira ordem, nosso maior *miniaturista* da música [...]” (1999, p. 24). Essa *décadence* artística, como pondera Müller-Lauter, tem uma relação de “correspondência” com a *décadence* fisiológica de Wagner (Cf. MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 98). Eis um exemplo da amplitude da concepção de fisiologia em Nietzsche, algo que não nos cabe abordar aqui em pormenores.

<sup>9</sup> As traduções de textos em língua estrangeira, quando não houver indicação contrária, são de nossa responsabilidade.



pelo pensamento. Por isso, frente a esses imprecisos vetores da determinação, o mais adequado talvez seja manter a concepção de vivência *pathetica* para empreender a apreciação, e abordar a dualidade doença/saúde enquanto linguagem figurada (*Erdichten*) que alude a tais vivências, tal como esclarecemos acima através das considerações de Viesenteiner. Assim, vivência e *pathos* assumem uma característica genérica que inclui fisiologia e mantêm a singularidade e a conseqüente imprecisão linguística do “vivente”. Sobretudo, a relação intercambiável entre o corpóreo e o “espiritual” é contemplada por *Erlibnis*. Em carta a Rhode, Nietzsche expressa essa mútua imbricação entre o fisiológico/corporal e espiritual, ao mesmo tempo em que singulariza sua vivência.

[...] quando minha saúde física se apresenta, a quem devo isso? Em todos os aspectos tenho sido meu próprio médico; e como em mim nenhuma parte está desligada das demais, tenho que curar minha alma e corpo ao mesmo tempo e com os mesmos remédios. Admito que outras pessoas, com estes mesmos remédios, teriam perecido: por isso me empenho incansavelmente em *preveni-las contra* mim. Em particular, este último livro, que leva por título *A gaia ciência*, fará com que muitos, espantados, me evitem, e talvez mesmo tu, querido e velho amigo Rhode! Este livro é um retrato meu; e com certeza não concorda com a imagem de mim que levas dentro de ti (2010b, p. 237 / Carta 267 de Julho de 1882).

*A gaia ciência* enquanto antídoto (como vimos na carta anterior) representa uma cura, e aliado a isso, é um retrato de Nietzsche. São suas vivências que encontram uma linguagem, embora imprecisa (*Erdichten*), para vir à tona. Além disso, a singularidade das vivências que caracterizam *A gaia ciência* como cura não têm origem estranha a Nietzsche: “tenho sido meu próprio médico”. Este último testemunho alude a uma passagem de *Assim falava Zaratustra*: “Médico, ajuda-te a ti mesmo; assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos *aquele* que cura a si mesmo” (NIETZSCHE, 2010, p. 104). Ao que parece, Nietzsche impõe sua própria vivência como exemplo; como o empreendimento exemplar de alguém que curou a si mesmo e pode ser visto como um caso bem sucedido. Isso permite a Nietzsche perguntar: “Deveria minha vivência [*mein Erlebniss*] – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal?” (2008a, p. 13). O contexto dessa questão, localizada no “Prólogo” ao segundo volume de *Humano*, faz referência à iniciativa de prefaciá-las obras do período intermediário, enquanto uma nova tentativa de “mostrar-se como exemplo”: “Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram escritos apenas para mim, como às vezes parecia”. Na sequência, Nietzsche menciona justamente o intervalo de tempo que separa os prólogos do contexto original dos livros do período intermediário: “É-me permitido agora, *após seis anos de crescente confiança* [grifo nosso], manda-los novamente em viagem, a título de experiência?” (2008a,

p. 13). Trata-se, como dito, de uma nova tentativa de compartilhar suas vivências. Sobretudo as vivências que figurativamente se apresentam como a “história de uma enfermidade e uma cura”.

Nesse sentido, ao propormos uma aproximação entre as vivências de Nietzsche e Zaratustra, temos em vista, precisamente, a passagem do grande livramento, assumido em seus momentos iniciais como uma doença<sup>10</sup>, “[...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde* [...]” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Segundo nossa hipótese, Zaratustra é o herdeiro das vivências nietzschianas acumuladas durante o chamado período intermediário de seu pensamento, incorporando tanto a imprescindível doença das primeiras efusões do grande livramento quanto, e sobretudo, a perspectiva saudável descrita pela concepção de grande saúde. O próprio Nietzsche, no *Ecce Homo*, aponta a grande saúde como o *pressuposto fisiológico* de Zaratustra (Cf. 2008, p. 80). Quanto a isso, Viesenteiner esclarece que mesmo essa noção de “pressuposto fisiológico” encontra-se subsumida pela ampla concepção de vivência, tal como indicamos anteriormente: “Zaratustra possui o acúmulo perdulário de vivências, ele próprio revela [...] uma das mais intensas *Erlebnisse* que Nietzsche produziu. [...] ele [Zaratustra] conquistou o direito ao *pathos* do excesso e da abundância de vida” (2009, p. 177). “*Pathos* do excesso” e “abundância de vida” têm correspondência imediata com a noção de grande saúde, e é justamente fazendo referência a esta que Viesenteiner conclui seu pensamento (Cf. *Idem*). Portanto, “uma das mais intensas vivências” produzidas por Nietzsche, e compartilhada com o personagem Zaratustra, é justamente a grande saúde. Todavia, esta é a culminância de um longo processo de cura; a culminância de um processo que passa, necessariamente, pela doença. Nesse sentido, a “[...] *Erlebnis* da doença [...] constrói as condições para a conquista do *pathos* da grande saúde [...]” (VIESENTEINER, 2009, p. 181). Assim, se Nietzsche e Zaratustra compartilham a vivência da grande saúde, então devem partilhar também as condições doentias que a antecedem.

É com o intuito de angariar elementos que nos permitam compreender essa relação entre Nietzsche e Zaratustra (autor e personagem) que apresentaremos as considerações que seguem. Num primeiro momento, será abordado o contexto específico dos livros do período intermediário, salientando a tragédia do conhecimento que resulta do livramento do espírito. Posteriormente, recorrer-se-á aos prólogos de 1886 para identificar a vivência nietzschiana, nos primeiros movimentos de livramento do espíri-

---

<sup>10</sup> De acordo com Nietzsche: “Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade (NIETZSCHE, 2000, p. 10). Sobre isso ressalta Clademir Araldi: “O ceticismo extremo do espírito livre, o deserto de sua libertação, constitui, a nosso ver, *uma* forma de niilismo. [...] Ao pretender viver na luz pura do conhecimento sem a arte, sem as ilusões da moral e da religião, o espírito livre depara-se com o nada, com o deserto de seu livramento” (2004, p. 256). Em nossa leitura específica, essa consideração sobre o espírito livre repercute uma doença que caracteriza a vivência de Nietzsche durante o período intermediário de seu pensamento.



to (*Humano I e II e Aurora*), como uma doença. Por seu turno, em contraposição a isso, *A gaia ciência* tem um estatuto privilegiado, e nos apresenta a saúde como tônica de uma nova perspectiva para a visualização do que há de trágico na existência. É a partir dessa trajetória que incluiremos Zaratustra como herdeiro das vivências nietzschianas. Frente a isso, e para que o essencial não deixe de ser sublinhado, o par doença/saúde é assumido aqui através da ampla acepção de vivência. Isso significa, obviamente, que doença/saúde pode ter sua especificação discriminada como uma concreta e fisiológica debilidade ou vigor do corpo, porém, jamais restringe-se a isso. Trata-se, como procuramos esclarecer a partir da interpretação de Visenteiner, de uma linguagem figurada (*Erdichten*) que aproxima-se da vivência sem jamais esgotar a singularidade de seu conteúdo.

## 2 O livramento do espírito enquanto tragédia do conhecimento

Em *Humano*, Nietzsche principia sua defesa por considerações que levem em conta a história a expensas de qualquer perspectiva metafísica. Essa posição do filósofo, salvaguardadas as devidas especificidades do período, será mantida e intensificada na produção nietzschiana posterior, sobretudo em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. O filosofar histórico, segundo Nietzsche, tem como principal função desmistificar as ilusões morais, religiosas e estéticas. Não há, nesse sentido, nenhuma essencialidade moral; nenhum dever absoluto e a-histórico. Assim, por exemplo, a oposição absoluta entre o altruísmo e o egoísmo, e o usual juízo de valor superior que se concede aquele, deve se mostrar ilusória através do filosofar histórico: o filosofar histórico deve revelar que “[...] não há opostos, [...] a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda” (NIETZSCHE, 2000, p. 15). A religião, por seu turno, ao fundar sua perspectiva valorativa em oposições absolutas (metafísicas), também subsiste baseada em erros. A contraposição entre o modelo divino e o ser humano exemplifica isso: “Mas ele [o ser humano] se compara a um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus; é porque olha nesse espelho claro que seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado” (NIETZSCHE, 2000, p. 101). Entretanto, tudo isso está, segundo o filósofo alemão, baseado em um erro da razão: não há essência (coisa em si) em relação ao homem, mas tudo veio-a-ser. A arte, por seu turno, enquanto ainda possuir relação com a metafísica, terá o alto valor de reproduzir o que “subsiste eternamente” (NIETZSCHE, 2000, p. 152), mas terá seu ocaso justamente a partir do momento em que vigorar o predomínio científico: “Forças como as que determinam a arte, por exemplo, poderiam simplesmente se esgotar; o prazer na mentira, na imprecisão, no simbólico, na embriaguez, no êxtase poderia cair no desprezo” (NIETZSCHE, 2000, p. 162).



Contudo, o curso progressivo da humanidade, em vista de superar as explicações religiosas e artísticas do mundo, culminando nas concepções históricas/científicas, aponta para uma tragédia do conhecimento. Tudo o que concedia valor e prazer para a existência humana, e que passa a ser negado pelo filosofar histórico, exige do conhecedor desses fatos uma frieza desmedida frente às novas condições que se apresentam. Segundo Nietzsche, é preciso reconhecer que “[...] a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (2000, p. 40). Apesar de indicar a arte como um meio para realizar a passagem da religião para a “[...] ciência filosófica realmente libertadora” (NIETZSCHE, 2000, p. 36), Nietzsche admite que mesmo este último alívio estético deve ser superado. “Mas a nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor?” (NIETZSCHE, 2000, p. 40). Nietzsche ainda prevê, em *Humano*, as consequências do predomínio científico da seguinte maneira: “Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade” (2000, p. 173). Frente a isso, há uma “exigência de saúde” (*Idem*) a ser observada: “as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas de um superaquecimento” (*Idem*). Tal ambiguidade, tomada como uma “exigência de saúde” que mantém, até certo ponto, as ilusões como atenuantes para o predomínio científico, segundo entendemos, representam apenas uma “vontade de saúde” (Cf. NIETZSCHE 2000, p. 41; NIETZSCHE 2010a, p. 865). É apenas com a reconsideração da arte, n’ *A gaia ciência*, que tem-se uma perspectiva saudável mais veemente, tal como apresentaremos adiante.

O conhecimento em *Aurora*, da mesma maneira como foi apontado em *Humano*, constitui uma perspectiva trágica. O filósofo chega a caracterizar o ímpeto pelo conhecimento como um sacrifício imprescindível ao qual a humanidade deve se submeter: “[...] o pensamento da *humanidade sacrificando a si mesma*. Mas a *quem* deveria ela sacrificar-se? Podemos jurar que, se algum dia aparecer no horizonte a constelação desse pensamento, o conhecimento da verdade restará como o único objetivo colossal a que um tal sacrifício seria adequado” (NIETZSCHE, 2004, p. 42). Esse seria um “desfecho trágico do conhecimento” (*idem*), porém, segundo Nietzsche, também um sacrifício que promove uma “elevação” (*idem*) de toda a humanidade. Trata-se da “paixão do conhecimento” (*Leidenschaft der Erkenntnis*), termo que aparece pela primeira vez em *Aurora*, mas que pode ser estendido a todo período intermediário da filosofia de Nietzsche.

*A nova paixão.* [...] O conhecimento, em nós, transformou-se em uma paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda

a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. E talvez até a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento! (NIETZSCHE, 2004, p. 225).

No contexto específico de *Humano* e *Aurora*, sem a elucidação dos prólogos de 1886, essa tragédia do conhecimento permanece alheia a qualquer atenuante mais enfático. Nietzsche apenas indica um “temperamento” (2000, p. 40) capaz de suportar a dissolução de todo modo de consolo habitual, e segue preconizando “ [...] como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (*Idem*). Esse simbólico “pairar sobre” ganhará substanciais modificações a partir d’*A Gaia Ciência*<sup>11</sup>, quando o retorno a uma avaliação positiva da arte será fundamental para demarcar o posicionamento mais adequado frente ao que há de terrível na existência humana. Trata-se de um retorno porque em 1872, no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche possuía uma compreensão extremamente favorável à arte. Contudo, não é o caso de uma retomada inalterada do estatuto da arte presente no *Nascimento da tragédia*, tal como a “Tentativa de autocrítica” deixa entrever<sup>12</sup>.

Na “Tentativa de autocrítica”, Nietzsche formula sua condenação a toda profusão romântica que definiu os rumos do seu primeiro livro. A proximidade com a linguagem shopenhaueriana e kantiana é descrita pelo filósofo como o meio através do qual foi “estragado” o “problema grego” (NIETZSCHE, 1992, p. 21); e com isso, também o seu primeiro livro foi “estragado” (*Idem*). Alia-se a isso, ainda, a esperança (frustrada) na música wagneriana como um ressurgimento do espírito trágico grego. O problema grego, ao qual Nietzsche dedicou-se no *Nascimento da tragédia*, concerne a uma explicação da “jovialidade” (*Heiterkeit*) helena mesmo ante o terrível da existência, algo que passa, portanto, por um esclarecimento do significado de sua máxima expressão artística: a tragédia grega. A problemática é formulada por Nietzsche através das seguintes palavras: “Há um pessimismo da *força*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (NIETZSCHE, 1992, p. 14). Essa “força” frente ao “horrendo” da existência foi definida por Nietzsche, no contexto do *Nascimento da tragédia* (ainda sem uma “autocrítica”), a partir de uma metafísica de artista: a possibilidade de acesso ao Uno-Primordial, através da música (dionisíaco), em consonância à bela aparência do drama encenado (apolíneo), garante a superioridade artística da tragédia grega. Trata-se da “arte do consolo metafísico”, “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NIETZSCHE, 1992, p.

<sup>11</sup> Essa problemática será abordada adiante, em um momento oportuno.

<sup>12</sup> Em ordem cronológica, os prólogos são organizados da seguinte forma: na primavera de 1886, Nietzsche escreve o primeiro dos cinco prólogos, a *Humano, demasiado humano I*. Na sequência, é a vez do *Nascimento da tragédia* receber a “Tentativa de autocrítica”, em agosto de 1886. Em setembro do mesmo ano Nietzsche finaliza o prólogo a *Humano, demasiado humano II*. Em outubro de 1886, Nietzsche escreve os prólogos a *Aurora* e *Gaia Ciência*.

47). Isso porque, enquanto o Uno-primordial acessado através da música é puramente dionisíaco (puramente dor e contradição), o apolíneo (a bela aparência), por sua vez, torna viável a contemplação desse núcleo metafísico (destrutivo) do mundo sem a “destruição do espectador”. Eis aí, em linhas gerais, a justificação eterna entre mundo e existência oferecida pela tragédia ática; uma “arte do consolo metafísico” em que a aparência torna possível a visualização da dor e contradição primordiais (*Idem*).

Embora essas considerações sejam extremamente interessantes, e mereçam um tratamento mais demorado, nossa intenção imediata é apenas salientar a capital modificação apontada por Nietzsche na “Autocrítica” em relação a esse consolo metafísico defendido durante o *Nascimento da tragédia*. Vejamos como Nietzsche expressa essa mudança:

Imaginemos uma geração vindoura com esse destemor de olhar, com esse heróico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo, a fim de “viver resolutamente” na completude e na plenitude: *não seria necessário* que o homem trágico dessa cultura, em sua auto-educação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, a *arte do consolo metafísico*, a tragédia como a Helena a ele devida [...]. “Não seria necessário?” ... Não, três vezes não, ó jovens românticos! *Não* seria necessário! Mas é muito provável que isso *finde* assim, que *vós* assim findeis, quer dizer, “consolados”, como está escrito, apesar de toda a educação para o sério e o horror, “metafisicamente consolados”, em suma, como findam os românticos cristãmente... Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar! Ou, para dizê-lo com a linguagem daquele trasgo dionisíaco, que se chama *Zaratustra*: (NIETZSCHE, 1992, p. 23).

A partir desse ponto, Nietzsche cita uma passagem da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, que passaremos a reproduzir integralmente:

Levantai vossos corações, ó meus irmãos, alto, mais alto! E não esqueci tampouco as pernas! Levantai também as vossas pernas, vós, bons dançarinos, e melhor ainda: erguei-vos também sobre a cabeça! / Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: eu mesmo coloquei esta coroa sobre minha cabeça, eu mesmo declarei santo o meu riso. Não encontrei nenhum outro, bastante forte para isto, hoje. / Zaratustra, o dançarino; Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto a voar, acenando a todos os pássaros, preparado e pronto, um bemaventurado leviano: / Zaratustra, o verodizente; Zaratustra, o veroridente; não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e os saltos laterais: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a mi-



nha cabeça! / Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, *aprendei* – a rir! (NIETZSCHE, 2010, pp. 344-345).

O prólogo ao *Nascimento da tragédia* (“Tentativa de Autocrítica”), portanto, promove a inserção do primeiro livro de Nietzsche no contexto maduro de seu pensamento, negando, sobretudo, a necessidade da “arte do consolo metafísico” e indicando uma arte do consolo “*deste lado de cá*”: o riso. Por pertencer ao mesmo momento de produção dos prólogos aos livros do período intermediário, e incluir *Zaratustra* na tônica do riso, a “Tentativa de autocrítica” tem importância capital. Nietzsche enaltece nos gregos antigos a capacidade de superar uma perspectiva trágica destrutiva sem apelar para nenhum consolo metafísico, e indica o riso como uma postura adequada para tal. É nessa mesma linha, segundo visamos mostrar na sequência, que Nietzsche propõe a superação da tragédia do conhecimento consoante a *Humano* e *Aurora*. Isso equivale à assunção de um posicionamento saudável frente à perda de todo esteio metafísico de justificação do valor da existência humana. Ver-se-á que *A gaia ciência* representa essa saúde alcançada, sobretudo quando restitui a importância da arte e, através desta, consolida uma perspectiva salutar à visualização de toda tragédia da vida. Assim, se em *Humano* a perspectiva do espírito livre firma-se como um “pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (NIETZSCHE, 2000, p. 41), estando a arte relegada a uma mera transição para o predomínio científico, n’*A gaia ciência*, com a restituição da arte, Nietzsche apregoa que “[...] necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós” (2001, p. 133).

### 3 O efeito retroativo dos prólogos de 1886: “a história de uma enfermidade e uma cura”

O prólogo a *Humano*, além de caracterizar a vivência do espírito livre como a vivência solitária de Nietzsche, também oferece uma preciosa explicação acerca do “grande livramento”, que constitui, justamente, o ideal de espírito livre. Assim, ao mesmo tempo em que Nietzsche afirma ter criado poeticamente os espíritos livres, “[...] como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males [...]” (2000, p. 8), sendo a experiência do livramento apenas a “sua” experiência, o filósofo também descreve como ocorre esse “grande livramento”:

Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas (NIETZSCHE, 2000, p. 10).



Eis uma caracterização da “doença”; do desprendimento de tudo aquilo que, antes do evento do livramento, era tido com muito apreço. É o próprio conteúdo de *Humano* que nos mostra o teor dessa doença, que passa pelo pessoal livramento da metafísica shopenhaueriana, bem como da música de Wagner, mas também se expressa teoricamente na negação da religião, arte e moral (em suas manifestações metafísicas), através da perscrutação histórica. Portanto, classificar *Humano* como o livro da doença ganha uma importante corroboração textual na medida em que Nietzsche descreve o evento do “grande livramento”, em suas primeiras efusões, como um período de convalescença: algo que “pode destruir o homem”. “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito [...]”, e arremata: “[...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (NIETZSCHE, 2000, p. 10). A doença, nesse sentido, significa esse doloroso livramento da tranquilidade anteriormente fundamentada na cega confiança nas “valorações habituais e hábitos valorizados” (NIETZSCHE, 2000, p. 7), bem como nos deveres igualmente habituais. Tal convalescença, todavia, é o caminho necessário à saúde; um imprescindível meio (“anzol”) para a aquiescência da saúde. Ela permite, sobretudo, aquele voltar-se para *si mesmo* em busca do “Eu mais ao fundo”, o qual Nietzsche conta, em uma insinuante relação com sua concreta debilidade visual que lhe impedia a leitura, ser adquirida através do afastamento da “[...] *imposição de ouvir* outros Eus (–isto significa ler!)” (NIETZSCHE, 2008, p. 72). Da mesma forma, estar sujeito aos ditames religiosos, artísticos e morais significa um impedimento ao acesso a *si mesmo*; uma definição externa do Eu que deve ser eliminada, apesar da constituição doentia que disso decorre. Daí a constante, e sempre reiterada, gratidão de Nietzsche à doença: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida [...]” (*Idem*). “[...] ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio”. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (NIETZSCHE, 2000, p. 12).

Percebemos, nesse sentido, o quão titubeante foi a “solução” de Nietzsche, em 1878, acerca da postura do espírito livre frente à anunciada “tragédia do conhecimento”, quando afirmou: “[...] deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (NIETZSCHE, 2000, p. 41). Sendo, além disso, o “temperamento” quem decide sobre o “[...] efeito posterior do conhecimento” (*Idem*). Ora, em tempo da doença, isto é, da efusão inicial do “grande livramento”, esse “pairar livre” sob a tutela do “temperamento”



não passa de uma aparência de saúde; uma constituição intermediária que quer a saúde, mas ainda não a possui<sup>13</sup>. Nas palavras de Nietzsche: “[...] uma tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde” (2000, p. 11). Reafirmando nossa hipótese fundamental: *Humano* consiste no tempo da convalescença; no tempo da eliminação total dos consolos habituais que pautavam a existência. Nietzsche impõe, todavia, tal compreensão como um “desafio”: “- Nenhum psicólogo e leitor de signos deixará de perceber por um instante em que lugar do desenvolvimento descrito se inclui (ou está colocado -) o presente livro” (NIETZSCHE, 2000, p. 14). Ou seja, após descrever o “enigma da grande liberação” (NIETZSCHE, 2000, p. 13) como uma dinâmica que passa pela doença e culmina em uma cura (que precisa culminar em uma cura), o filósofo interpela seu leitor a situar *Humano* no “desenvolvimento descrito” sem, contudo, anunciar-se explicitamente sobre isso.

Se nos dois volumes de *Humano* prevalece a doença, e uma peremptória vontade de saúde, o prólogo a *Aurora* também faz referência ao caráter doentio da investigação nietzschiana. Por seu turno, no entanto, caracterizando o trabalho de rechaço à moral como um trabalho no subsolo: “[...] uma demorada privação de luz e ar” (NIETZSCHE, 2004, p. 9). Comentando sua vivência em *Aurora*, Nietzsche afirma: “Na realidade, meus pacientes amigos, já lhes direi o que buscava eu lá embaixo, aqui neste prólogo tardio, que bem poderia ter sido um último adeus, uma oração fúnebre: pois eu retornei e - escapei” (2004, p. 9). Ao indicar a possibilidade de seu “prólogo tardio” ter sido um último adeus, o filósofo retroativamente demarca os perigos da investigação então empreendida. Como vimos anteriormente, o foco principal de *Aurora* foi a moral, assumida como problemática e, conseqüentemente, sem um poderio obrigacional absoluto. Ao buscar as origens canhestras da moral, seus fundamentos questionáveis desvendados pelo “trabalho no subsolo”, Nietzsche justifica o conceito de “paixão do conhecimento” como uma renúncia ao comumente venerado: “Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo”, em suma, “velhos ideais” (NIETZSCHE, 2004, p. 13). Tal vivência, caso seja generalizada, pode levar ao “perecimento de toda humanidade” (NIETZSCHE, 2004, p. 225); uma “tragédia do conhecimento”, portanto, como consequência imediata da “paixão do conhecimento”. De seu trabalho solitário nas profun-

---

<sup>13</sup> Em um esboço ao “Prólogo” de *Humano* (1885) Nietzsche cita, precisamente, esse aforismo 34 para caracterizar sua “vontade de saúde”: “[...] ainda que enfermo, segui o ‘jogo’ com a melhor cara e me defendi sem dar trégua a todo raciocínio de que *pode* participar a doença, a solidão e o cansaço da peregrinação. ‘Adiante, disse a mim, amanhã estarás são, hoje basta te fazer-se de são’. Assumi assim todo o ‘pessimismo’; a *vontade* de saúde mesma, a comédia da saúde foi minha medicina. O que então percebi e *quis* como ‘saúde’ o expressei de maneira bastante clara e reveladora com estas frases: ‘uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta com perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia - essas características notórias e desagradáveis de cães e homens que ficaram muito tempo acorrentados; e como condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas’ [NIETZSCHE, 2000, p. 41]” (40[65] Agosto-setembro de 1885). Isso corrobora, sobretudo, nossa classificação do aforismo 34 de *Humano* como uma “vontade de saúde”, isto é, não como uma posição definitiva e suficiente ante a tragédia do conhecimento; apenas, portanto, uma aparência de saúde.

dezas, no entanto, o filósofo nos conta ter “escapado”, definindo seu prólogo tardio não como uma oração fúnebre, mas antes, como a narração de uma vivência; localizada, sobretudo, no limiar de uma ciência que, por fim, se torna *gaia*.

É uma profusão doentia esse caminho que leva ao livramento do espírito. No entanto, essa doença, tal como Nietzsche a entende, é completamente necessária e acerca da qual se deve prestar gratidão. Em poucas palavras, convalescer à maneira do espírito livre significa negar a tranquilidade das fixações de sentido habituais para existência humana, isto é, perder todo esteio consolador: seja ele religioso, artístico ou moral. *Humano*, em seus dois volumes, e *Aurora*, constituem precisamente esse período doentio e imprescindível da filosofia intermediária de Nietzsche. Somente a *Gaia ciência*, por seu turno, circunscreve uma constituição saudável, juntamente com sua restituição da importância da arte: uma arte do consolo “deste lado de cá”, como tivemos a oportunidade de vislumbrar através da “Autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*. Vejamos como Nietzsche inicia o importante prólogo d’*A Gaia Ciência*:

“Gaia Ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença (2001, p. 9).

Logo no segundo parágrafo deste “Prólogo”, o filósofo nos impõe a capciosa questão: “Mas deixemos o Sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?”<sup>14</sup> (NIETZSCHE, 2001, p. 10). Ora, essa questão assume capital importância na medida em que Nietzsche afirma, sem titubeio, que “[...] desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (*Idem*). Ou seja, é imprescindível que a expressão filosófica de uma “pessoa” tenha imediata relação com a singularidade das vivências desta. Portanto, “o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde” indica, sobretudo, um ensejo direto a sua filosofia; uma cura que necessariamente influencia a expressão filosófica.

Uma ciência tornada *gaia* implica em uma superação da “tragédia do conhecimento” resultante da “paixão do conhecimento”. Com isso, não é apenas o titubeante “temperamento” (NIETZSCHE, 2000, p. 40) do homem que mantém a postura de espírito livre (“o pairar sobre...”), mas antes, no contexto da *Gaia Ciência*, trata-se da aquiescência da jovialidade (*Heiterkeit*) como garantia e “manutenção” do ideal de espírito livre (ainda, entretanto, determinado como um “pairar sobre...”). Em um elucidativo comentário acerca do estatuto de uma ciência tornada *gaia*, presente no “Prólogo” a *Genealogia*, Nietzsche comenta que nada “compensa” mais que levar os problemas da moral a sério, todavia, complementa:

---

<sup>14</sup> Vemos aqui um exemplo da subsunção de fisiologia, no sentido corpóreo, ao conceito amplo de vivências, tal como apresentamos anteriormente, a partir da interpretação de Viesenteiner (2009).



[...] sua recompensa está, por exemplo, em que se possa um dia levá-las [todas essas coisas: os problemas da moral] *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos (NIETZSCHE, 1998, p. 14).

A *gaia ciência* surge aí em clara contraposição à seriedade do trabalho no subsolo; uma “recompensa” pela dureza desse trabalho nas profundezas. Ainda no “Prólogo” a *Gaia Ciência*, vê-se uma descrição de como a ciência tornada *gaia* implica em um contraponto à antiga enfermidade, a saber: “[...] de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos [...] com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fomos antes” (NIETZSCHE, 2001, p. 14). Dessa perspectiva pautada em “sentidos mais risonhos”; dessa “inocência da alegria”, todos os meios de cura habituais voltam a ser rejeitados por Nietzsche: “[...] como se tornou estranho ao nosso gosto esse romântico tumulto e emaranhado de sentidos que o populacho culto adora, e todas as suas aspirações ao excelso, elevado, empolado!” (*Idem*). Quando discutimos, anteriormente, a mudança promovida pela “Autocrítica” ao conteúdo do *Nascimento da tragédia*, evidenciou-se o abandono nietzschiano da “arte do consolo metafísico” em vista de uma “arte do consolo deste lado de cá”: o riso. É nesse mesmo sentido que Nietzsche indica a arte de consolo (medicamento) circunscrita pelo conteúdo da *Gaia Ciência*: “[...] se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma *outra arte* – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial [...]. Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas”. E conclui reafirmando a necessidade da jovialidade: “Nós nos entendemos melhor, depois, quanto ao que primeiramente se requer *para isso*, a jovialidade, *qualquer* jovialidade meus amigos!” (*Idem*). Retornando à “Autocrítica”, percebemos que a solução psicológica para a jovialidade grega, em sua propensão ao trágico, sofre uma radical mudança através desse escrito retroativo. Assim, se durante 1872 Nietzsche percebeu a tragédia grega como um consolo metafísico, um acesso ao fundo terrível da existência sem uma destruição do espectador, na “Autocrítica” Nietzsche começa a questionar essa solução da seguinte forma: “Há um pessimismo da força? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (1992, p. 14). Essas perguntas, sobretudo, colocam em xeque a necessidade da tragédia, para os gregos, como uma necessidade de consolo metafísico, uma vez que aí Nietzsche aponta o excesso de saúde como uma motivação para o “terrível da existência”. Em outras palavras, esse grego de uma saúde transbordante não teria nenhuma necessidade de consolar-se através da arte trágica, mas, isso sim, apenas põe “[...] à prova sua força” (*Idem*). Portanto, quando ao final da “Autocrítica” Nietzsche pergunta, dirigindo-se aos pessimistas românticos (ao “homem trágico dessa cultura” (NI-



ETZSCHE, 1992, p. 22)), se é necessário a estes uma “[...] *arte do consolo metafísico*, a tragédia como a Helena a ele devida” (NIETZSCHE, 1992, p. 23), e opõe-se categoricamente a isso (Não, três vezes não, ó jovens românticos! (*Idem*)), está em questão justamente a assunção do “pessimismo da força<sup>15</sup>” grego: “Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos [...]” (*Idem*). Ora, é precisamente com uma alusão aos gregos que Nietzsche conclui o “Prólogo” a *Gaia Ciência*:

Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? (2001, p. 15).

Escalar “o mais elevado pico do pensamento” e olhar “*para baixo*”: que sentido tem essa alegórica asserção? Existe aí uma confluência extremamente relevante com *Assim falava Zaratustra*, algo que se mostra, sobretudo, na seguinte passagem: “Vós ergueis os olhos quando aspirais a elevar-vos. Eu, como estou no alto, desço o meu olhar. / Quem de vós pode estar no alto e rir ao mesmo tempo? Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida”<sup>16</sup> (NIETZSCHE,

---

<sup>15</sup> Em última instância, esse “pessimismo da força” irá definir os rumos da projeção nietzschiana, no aforismo 370 da *Gaia Ciência*, denominada como “pessimismo dionisíaco”. Ao procurar uma denominação ao seu pessimismo, neste aforismo mencionado, Nietzsche mantém-se indeciso quanto à possível classificação pautada em um “pessimismo clássico”: “[...] a palavra ‘clássico’ repugna aos meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta” (NIETZSCHE, 2001, p. 274). Todo caso, Nietzsche é enfático ao contrapor seu pessimismo ao pessimismo romântico, representado por Schopenhauer e Wagner. O “pessimismo dionisíaco”, enquanto novo nome ao “gasto e indistinto” pessimismo clássico, é apontado pelo filósofo, entretanto, apenas como uma projeção: “A este pessimismo do futuro – pois ele virá! Já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisíaco*” (*Idem*). Ao mantermos o genérico “pessimismo da força” durante nossas considerações, temos em vista a utilização de uma terminologia que não incluía, estritamente, nem o indistinto “clássico” nem a projeção futura “dionisíaco”, mas sim, compartilhe elementos com ambos. Sobretudo, temos em mente a relação nietzschiana com a “superabundância” grega, no sentido de uma possibilidade de contemplação da tragédia a partir de uma perspectiva de força, algo que mostra-se através da expressão “pessimismo da força”. Em mais detalhes, acerca da distinção entre pessimismo clássico, romântico, dionisíaco e, embora em menor medida, pessimismo da força, conferir Stegmaier, 2010, p. 35-60.

<sup>16</sup> “Tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (NIETZSCHE, 2008b, p. 58) foi a opção de tradução de Mário Ferreira dos Santos para *Trauer-Spiele und Trauer-Ernste*. Por seu turno, Andrés Sánchez Pascual opta por “Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las de teatro y de las de la vida” (NIETZSCHE, 2009, p. 74). Ambas mantêm fidelidade ao original, na medida em que vertem a *Trauer-Spiele* um sentido “artificial” (jogo, atuação trágica) em contrapartida à “seriedade” de *Trauer-Ernste* (em uma relação mais concreta com a gravidade trágica da vida). Rubens Torres Filho traduz como “Aquele que galga as mais altas montanhas ri de todas as tragédias lúdicas e de todas as tragédias sérias” (NIETZSCHE, 1974, p. 251), e justifica: “No texto: *alle Trauer-Spiele um Trauer-Ernste*. Jogo de palavras sobre o vocábulo *Trauerspiel*, equivalente alemão do termo grego “tragédia” (ao lado de *Tragödie*).



CHE, 2008b, p. 58). Rir, tanto da tragédia encenada quanto da real e séria tragédia da vida é prova de força; privilégio de quem escalou uma alta montanha e contempla tudo de cima. Com isso, faz pleno sentido a relação entre a “Autocrítica” do *Nascimento da tragédia* e o “Prólogo” da *Gaia Ciência*, uma vez que a nova compreensão psicológica do pendor do grego ao trágico, definida por aquela, determina-se como um “pessimismo da força”, isto é, uma força colocada à prova através da arte trágica; uma saúde transbordante que torna possível a visualização do trágico. É nesse sentido que escalar “o mais elevado pico” e “olhar para baixo” significa um “retorno” aos gregos, ou seja, a aquiescência de uma saúde transbordante e de uma força frente ao trágico da existência: algo que define também a abundância inicial do personagem Zaratustra<sup>17</sup>. É o aforismo 107 d’A *Gaia Ciência* que põe em novos termos o “pairar sobre” (NIETZSCHE, 2000, p. 41) os valores que em *Humano* corresponde a uma perspectiva trágica/destrutiva, tal como descrevemos anteriormente.

[...] necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. [...] Devemos também *poder ficar acima da moral*: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (NIETZSCHE, 2001, p. 133).

Com isso, o pairar acima dos valores não repercute uma perspectiva destrutiva/niilista. Ao contrário, com a aquiescência da saúde, de uma arte transfiguradora nos moldes indicados por Nietzsche, a altaneira visualização da séria tragédia da vida implica em um aprazível e jovial “ponto de vista”. E isso, mesmo frente ao maior e mais terrível acontecimento: a morte de Deus (Cf. NIETZSCHE, 2001, pp. 135; 147). Essa suprema desvalorização dos valores, que a princípio poderia intensificar ao máximo a “tragédia do conhecimento”, n’A *Gaia Ciência* constitui uma abertura a novas

---

Decomposto em seus elementos, como está no texto, dá a conhecer seu sentido literal de ‘jogo (cênico)-de-tristeza’, o que permite a invenção paralela do termo *Trauer-Ernst* (literalmente: ‘seriedade-de-tristeza’) (*Idem*). Por sua vez, embora estejamos utilizando na maior parte das citações a tradução de Mario da Silva de *Zaratustra*, essa passagem em especial parece destoar dos outros tradutores ao enfatizar a falsidade e verdade, e não, portanto, o “jogo cênico” e a “seriedade” ou “gravidade” trágica da vida: “Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras” (NIETZSCHE, 2010, p. 66). Assim, neste caso em particular, optamos pela tradução de Mario Ferreira dos Santos (NIETZSCHE, 2008b, p. 58).

<sup>17</sup> A abundância específica de Zaratustra se mostra através das seguintes palavras: “Vê! Aborreci-me da minha sabedoria, como a abelha do mel que juntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam” (NIETZSCHE, 2010, p. 33). A “abundância” em geral é tematizada por Viesenteiner do seguinte modo: “Na travessia pelo pathos da doença o espírito conquista precisamente a abundância, o luxo e o excesso perdulário de vida oriundos do pathos do sofrimento que se cansou da própria dor, que se fastiou de si, mas deixou a abundância como prêmio” (2009, p. 174). Ao que nos diz respeito de maneira imediata, a abundância inicial de Zaratustra revela a trajetória de quem necessariamente passou pela doença e alcançou a saúde, simbolizada pelo privilégio da altura. Mais sobre a abundância de Zaratustra, conferir Viesenteiner, 2009, pp. 277-305

possibilidades. Nietzsche inicia o quinto livro da *Gaia Ciência*<sup>18</sup> falando, precisamente, sobre a jovialidade ante à morte de Deus:

*O sentido de nossa jovialidade.* – O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. [...] Mesmo nós, adivinhos natos, *que espreitamos do alto dos montes* [grifo nosso], por assim dizer, colocados entre o hoje o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje o amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já *deveriam* ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar desse ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós*? Talvez soframos demais as *primeiras conseqüências* desse evento – e estas, as suas conseqüências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora (NIETZSCHE, 2001, pp. 233-234).

Já conhecemos a equação que iguala o “riso”, a “jovialidade” e a “saúde”, determinando também o “pessimismo da força”, isto é, a postura altaneira frente ao trágico da existência. Todos estes elementos estão incluídos neste aforismo citado. A reação “normal” ante o grande evento da morte de Deus resultaria em uma perda total do sentido da existência, contudo, este não é o caso que se efetiva através da perspectiva do espírito livre configurada no contexto da *Gaia Ciência*; configuração pautada no “riso”, na “jovialidade”, em suma, na “saúde” angariada. Com isso, “o sentido da jovialidade” desse aforismo representa a abertura de novas possibilidades a partir da morte de Deus, contrariando a conotação destrutiva, mais imediata, de tal caso. Se compararmos duas passagens, uma presente nesse aforismo citado acima e outra, já citada anteriormente, de *Assim falava Zaratustra*, torna-se possível uma clareza maior acerca dessa jovialidade ante a morte de Deus e, aliado a isso, um relevante mote à relação entre o ideal de espírito livre e a postura de Zaratustra: “[...] nós, adivinhos natos, que

---

<sup>18</sup> O quinto livro da *Gaia Ciência* foi escrito em 1886, sendo, portanto, contemporâneo aos prólogos. Isso nos indica que a temática apresentada neste livro se adéqua, sobretudo, ao “Prólogo” a *Gaia Ciência* e, conseqüentemente, à narração da cura de Nietzsche dos contextos doentios circunscritos por *Humano* e *Aurora*. Jelson Roberto de Oliveira, ao comentar justamente a “saúde reconquistada” na *Gaia Ciência*, afirma o seguinte sobre a relação entre o livro V e o “Prólogo”: “O prefácio e o livro V [...] foram juntados à segunda edição da obra em 1886, e mantêm, no nosso ponto de vista, uma íntegra conexão entre si” (2009, p. 168, nota 2). Ao nosso entender, é extremamente interessante manter certa “ingenuidade cronológica” na abordagem do quinto livro da *Gaia Ciência*, isto é, compreender que este livro, apesar de ter sido escrito em 1886, fora alocado por Nietzsche precisamente no limiar entre seu período intermediário e *Assim falava Zaratustra*. Assim, no mesmo sentido que os prólogos serviram como um meio para Nietzsche estabelecer uma unidade entre seus livros (desde o *Nascimento da tragédia* até a *Gaia Ciência*), também o quinto livro da *Gaia Ciência* atua como uma “reorganização” do conteúdo deste livro e serve como uma importante antecipação e preparação a *Zaratustra*.



espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, [...] como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar desse ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós?*" (NIETZSCHE, 2001, p. 233). Por sua vez, em *Zaratustra* lemos: "Vós ergueis os olhos quando aspirais a elevar-vos. Eu, como estou no alto, desço o meu olhar. / Quem de vós pode estar no alto e rir ao mesmo tempo? Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida" (NIETZSCHE, 2008b, p. 58). Trata-se do pessimismo da força; de uma perspectiva que permite visualizar o ocaso de Deus como uma possibilidade de nova determinação dos valores e não, caso que seria mais imediato, como um destrutivo niilismo.

Zaratustra, nesse sentido, tem sua constituição definida por esse privilégio das alturas: a jovialidade e o riso que definem a culminância da saúde adquirida. A transição do ideal de espírito livre a *Zaratustra*, portanto, não representa uma ruptura de Nietzsche com o período intermediário de seu pensamento, ao contrário, o personagem é a incorporação desse ideal que serve como ponto de partida para sua tarefa específica. Atentemos para o fato de que é precisamente da altura de sua montanha que Zaratustra principia sua trajetória: "Quando Zaratustra completou trinta anos, abandonou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para a montanha. Ali, durante dez anos, alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem deles se fatigar" (NIETZSCHE, 2010, p. 33). No entanto, essas palavras não caracterizam o modo como se deu a primeira ascensão de Zaratustra à montanha, apenas descrevem que assim ocorreu: Zaratustra abandonou sua pátria "e foi para a montanha". Somente através do diálogo de Zaratustra com o santo do bosque evidenciam-se, ainda que de modo mitigado, as "condições" dessa primeira ascensão do personagem: "Não me é desconhecido esse viandante. Há anos que passou por aqui. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. / Aquela vez levavas para a montanha as tuas cinzas. Queres hoje levar ao vale o teu fogo?" (NIETZSCHE, 2010, p. 34). Simbolicamente, o ato de levar as cinzas<sup>19</sup> à montanha nos indica que Zaratustra convalescia quando subiu pela primeira vez a montanha na qual, posteriormente, permaneceu por dez anos. Além disso, quando o velho santo indica uma mudança em Zaratustra, em oposição ao ato de carregar as cinzas à montanha, evidencia-se que a nova constituição do personagem representa uma cura; uma saúde adquirida no tempo em que permaneceu solitário em sua montanha. Entretanto, esse diagnóstico do santo se complementa através das próprias palavras de Zaratustra: "Eu, que sofria, soube me dominar: levei minhas próprias cinzas à montanha; e uma chama

---

<sup>19</sup> Em um fragmento póstumo de 1881, o simbolismo das cinzas aparece vinculado à morte de Deus: "Onde está Deus? O que fizemos? Eis que bebemos inteiramente o mar? [...] Não perdemos inteiramente a força de gravidade, ao não haver nem acima de abaixo? E se seguimos vivendo e bebendo a luz, em aparência, como sempre temos vivido, não é, em certo modo, graças à luminosidade e ao brilho de estrelas que já estão apagadas? Nossa morte, não a vemos ainda, *nem nossas cinzas* [grifo nosso], e isso é o que nos engana e nos faz crer que nós mesmos somos a luz e a vida – mas não é mais que a antiga vida já passada, a luz, a humanidade passada e o Deus passado, cujos raios e calor todavia nos alcançam – também a luz necessita tempo, a morte, e as cinzas...!" (NIETZSCHE, 2008c, p. 874 / 14[25] Outono de 1881).



mais clara inventei para mim” (NIETZSCHE, 2010, p. 57). Apenas essas palavras de *Zaratustra*, todavia, não permitem um posicionamento definitivo, e fundamentado, acerca da caracterização da saúde de Zaratustra como sendo a própria saúde do espírito livre contextualizada na *Gaia Ciência*. Não fosse pelo importante aforismo 382 deste livro, em sua íntima relação com o todo da obra *Assim falava Zaratustra*, não haveriam elementos que fundamentassem com segurança nossa hipótese.

No *Ecce Homo* Nietzsche nos conta qual é o “pressuposto fisiológico” de Zaratustra: “[...] o que denomino a *grande saúde*. Não sei explicar melhor, *mais pessoalmente* esse conceito, do que já o fiz em um dos trechos finais do livro quinto da *gaya scienza*” (2008, p. 81). Nietzsche, na sequência dessa passagem, cita integralmente o aforismo 382 da *Gaia Ciência*, intitulado “A grande saúde”. O filósofo já havia indicado este conceito no “Prólogo” a *Humano* como “[...] o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Essa menção à grande saúde em *Humano* fora indicada por Nietzsche como um momento derradeiro da liberação do espírito, isto é, ainda não presente nas primeiras efusões do espírito livre. Trata-se, portanto, da “[...] *madura* liberdade do espírito [...]” (*Idem*), somente adquirida, como analisado anteriormente, na *Gaia Ciência*.

A aquiescência da grande saúde, na mesma medida em que é a negação das praias do “‘Mediterrâneo’ ideal” (NIETZSCHE, 2001, p. 286), também corresponde à possibilidade, só então alcançada, de superar o ideal vigente em direção a “terras desconhecidas”; a “um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino” (*Idem*). Isso significa não sofrer mais com a “desvalorização da existência” (sobretudo, com o diagnóstico da morte de Deus), mas sim, reconhecer as inúmeras possibilidades abertas a esse “saudável” espírito livre. A grande saúde implica também em um novo “ideal”: “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (*Idem*). Quando Nietzsche anota, em 1886: “Burla do ‘divino’ - sintoma de cura” (2008d, p. 141 / [3] 5 Começo de 1886 - Primavera de 1886), e afirma, falando de Zaratustra: “Zaratustra, que de uma maneira sagrada opõe atrevimento e burla a todas as coisas sagradas e executa com inocência seu caminho para o mais proibido, o mais mau” (2008d, p. 128 / [2] 166 Outono de 1885 - Outono de 1886), percebemos o teor da cura do personagem que carrega suas cinzas à montanha e alcança, na solidão, uma constituição saudável. Em outras palavras, se a grande saúde é a culminância do ideal de espírito livre, e também o pressuposto fisiológico de Zaratustra, então a postura inicial (NIETZSCHE, 2010, p. 33) do personagem só pode ser caracterizada como a postura do espírito livre, isto é, uma “abundância e potência” que permite brincar com o sagrado: a burla do divino enquanto sintoma de cura, como ficou evidente através do póstumo acima citado. Assim, ao permanecer durante dez anos na “altura” de sua montanha, Zaratustra alcança a grande saúde, e com esta, o riso

e a jovialidade frente ao trágico da existência. Ou seja, e agora em um sentido mais claro: “Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (NIETZSCHE, 2008b, p. 58).

Assim, a confluência da saúde adquirida por Nietzsche n'A *Gaia Ciência*, enquanto cume do espírito livre, e a postura inicial de Zaratustra, parece ser uma profícua perspectiva para pensar o início da trajetória comunicativa deste personagem. A partir disso, muitas das dificuldades de expressão do personagem nietzschiano podem ser vislumbradas. Ou seja, se são as vivências extremamente pessoais e singulares de Nietzsche que definem o ideal de espírito livre, então Zaratustra, enquanto herdeiro dessas vivências, repercute todos os problemas comunicativos que envolvem o “compartilhamento” da algo extremamente *sui generis*. Nas palavras de Nietzsche: “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 2008, p. 51). O problema que se evidencia, portanto, é o seguinte: quem, além de Nietzsche/Zaratustra, ascendeu à jovialidade das alturas e com isso transfigurou comicamente a tragédia da vida (a morte de Deus) a ponto de poder compreender (ouvir) adequadamente o “som alciónico” (NIETZSCHE, 2008, p. 17) que emerge de *Assim falava Zaratustra*: “o autêntico livro do ar das alturas” (*Idem*)? O que tomamos como problemático aqui é o mesmo que Zaratustra indica, parabolicamente, a um jovem: “Esta árvore está sozinha na montanha. Cresce muito acima dos homens e dos animais. E se quisesse falar, não haveria ninguém que pudesse compreendê-la: tanto cresceu” (NIETZSCHE, 2010, p. 69).

## Referências

- ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.
- GIACOIA Jr. Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Calmann-Lévy, 1991.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001. (Sendas e Veredas).
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Décadence artística enquanto décadence fisiológica. In.: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005 (Coleção sendas e veredas. Série recepção).

NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrum; tradução e notas de Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzscheana de Mário Ferreira dos Santos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos II*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiuza. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008c.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos IV*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008d.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário a Silva. 18ª. ed. Rio de Janeiro - RJ: Editora Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos III*. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010a.

\_\_\_\_. *Correspondencia IV*. Traducción, introducción y notas de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2010b.

OLIVEIRA, Joelson Roberto de. *A solidão como revigoração no quinto livro d'A Gaia Ciência de Nietzsche*. In. *Ethica*. Rio de Janeiro, v.16, n. 2, p. 167-183, 2009.

STEGMAIER, Werner. *O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência*. In. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v.1, n. 1, p. 35-60, 2010.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. 2009. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_. *O conceito de vivencia (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção*. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, pp. 141-155.