

# Homem e estilo em Nietzsche\*

Germán Meléndez\*\*

**Resumo:** A integridade entre homem e obra insinuada na filosofia de Nietzsche permite compreender a importância central, tanto formal como temática, do estilo em seus escritos. Do ponto de vista temático, pode-se constatar que em torno da noção de “unidade de estilo” se encontram atados os conceitos centrais de sua filosofia: em especial grandeza, arte e poder. Do ponto de vista formal, o estilo de Nietzsche, ao apontar para a particularidade de sua pessoa, busca entre outras coisas que suas verdades sejam abraçadas como verdades incondicionais.

**Palavras-chave:** estilo, grandeza, unidade, multiplicidade, verdade.

Durante suas últimas oito semanas de lucidez, Nietzsche trabalha num escrito que com o título de *Ecce Homo* deveria aplainar o terreno para a publicação de uma obra planejada com o título *A Transvaloração dos Valores*. Recém completados seus 44 anos e acometido *in media vita* de um inigualável sentimento de plenitude e gratidão<sup>1</sup>, Nietzsche decide se entregar à “tarefa extremamente difícil de contar a mim mesmo meus livros, minhas opiniões (...) enfim, me contar minha vida”.<sup>2</sup> Nietzsche se encontra convencido da necessidade de chamar a atenção sobre sua pessoa e assim o faz saber nas primeiras linhas do “Prólogo” a *Ecce Homo*: “Na antevisão

\* Tradução de Sandro Kobol Fornazari.

\*\* Professor da Universidad Nacional de Colombia.

de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer *quem sou eu*. No fundo se poderia sabê-lo, pois não me “deixei sem testemunho”. A desproporção, porém, entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos, alcançou sua expressão no fato de que nem me ouviram, nem sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito (...). Nessas circunstâncias há um dever, contra o qual se revolta, no fundo, meu hábito, e mais ainda o orgulho de meus instintos, ou seja, de dizer: *Ouçam! pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!*” (EH/EH, Prólogo § 1)<sup>3</sup>.

“Quem sou eu?” pergunta-se Nietzsche para em seguida responder: “No fundo se poderia sabê-lo, pois não me ‘deixei sem testemunho’”. Nietzsche não pode estar se referindo aqui a outra coisa que a seus escritos previamente publicados. Parece então estar convidando a que de início desfaçamos, para seu caso, a habitual distinção entre o pensador e o homem, o autor e a pessoa. Quem é Nietzsche? Sua resposta pareceria ser: “Eis (já) ali as obras, eis ali o homem”. Ainda mais, Nietzsche destaca que tal evidência *poderia*, em princípio, já ter sido suficiente testemunho de si.<sup>4</sup>

Não é óbvio à primeira vista que os escritos de um autor tenham que se interpretar como testemunho de sua pessoa. Muitos autores (e também muitos intérpretes falando em seus nomes) insistem, ao contrário, na necessidade de separar claramente o homem da obra. Por ponderadas razões que ele mesmo se encarrega de apontar, Nietzsche não era nem esse tipo de intérprete, nem esse tipo de autor.<sup>5</sup> Pode-se observar, por exemplo, o que como intérprete ele disse daqueles autores que costumamos incluir no gênero filosofia.<sup>6</sup> Nietzsche insiste em que neles a filosofia emerge do mais “pessoal”: de seu corpo e, mais concretamente, da saúde ou da enfermidade do mesmo.<sup>7</sup> Nietzsche não concebe a si mesmo como uma exceção no tocante a esta relação entre a filosofia e o corpo como o mais pessoal. Pode-se citar, com efeito, o que ele mesmo indica

acerca da conexão de suas obras com seu próprio oscilar entre a enfermidade, a convalescença e a saúde. No “Prólogo” à *Gaia Ciência*, referindo-se a si mesmo, escreve: “Um filósofo que passou por muitas saúdes, e que sempre passa de novo por elas, também atravessou outras tantas filosofias: nem *pode* ele fazer de outro modo, senão transpor cada vez seu estado para a forma e distância mais espirituais – essa arte de transfiguração é justamente filosofia. Nós filósofos não temos a liberdade de separar entre alma e corpo (...) e menos ainda temos a liberdade de separar entre alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas – temos constantemente de parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade.” (FW/GC, Prólogo § 3).<sup>8</sup>

Nietzsche tem, pois, suas razões para rechaçar a separação entre espírito e corpo e, portanto, entre autor e homem.<sup>9</sup> Sejam quais forem estas razões, o certo é que, desde o primeiro até o último, cada um dos escritos de Nietzsche porta um inconfundível e indelével “selo pessoal” como não podem deixar de reconhecer todos seus leitores, tanto os que se sentem atraídos como os que se sentem repelidos por ele. Isto se explica não tanto pelas ocasionais (ou, comparativamente, talvez não tão ocasionais) referências *expressas* a sua pessoa, como pelo fato de que cada um de seus escritos exhibe um *estilo*.<sup>10</sup> Entenda-se daqui por diante por estilo, para usar uma definição de cabeceira, “a forma individual como o autor dá expressão lingüística a sua particular visão de mundo”.<sup>11</sup>

Pois bem, neste ponto se poderia fazer eco à conhecida sentença: “o estilo é o homem”. E bem se poderá dizer, como veremos, que para Nietzsche a grandeza do primeiro radica na grandeza do segundo. Contudo, dizer “o estilo é o homem”, tomado por si só e utilizado sem as devidas reservas, resulta vago demais para que se

corra de imediato o risco de confundir o caso de Nietzsche com o de outros ou de todos os outros. Pois poder-se-ia querer interpretar esta sentença de tal maneira que fosse possível dizer que todo homem tem indefectivelmente *seu* próprio estilo. Isso pareceria derivar da legítima compreensão do estilo como algo irredutivelmente individual, somada à ligeira suposição de que *todo* homem porta indefectivelmente desde sempre e para sempre o selo do irredutivelmente individual. No entanto, uma das particularidades do pensamento de Nietzsche está em conceber a individualidade como algo que, se tanto, arduamente se ganha e se conquista, algo excepcional a que se chega, a que se ascende. O comum é, pelo contrário, valha a redundância, o ser comum. Em princípio não sou *eu* quem eu sou. Em princípio não se *é* quem se *é*; apenas, se tanto, *torna-se* quem se *é*. Não em vão se fala de uma busca de si mesmo. A evasão, a má compreensão e o ocultamente constituem a relação originária e persistente com respeito a si mesmo.<sup>12</sup>

É este o lugar para um breve parêntese. Ainda a mais rasa compreensão da sentença “o homem é o estilo” pode prevenir o leitor acerca de uma falsa expectativa. Toda paráfrase e exegese do pensamento de Nietzsche, toda apresentação de sua obra, por informada, ajustada e lúcida que se a considere, deixará obrigatoriamente algo fundamental de fora, talvez *o* fundamental. Estará inevitavelmente compelida a deixar o inconfundível de seu estilo de fora e, com isso, precisamente o homem. No caso de Nietzsche, ignorar-se-ia o homem cuja “mais difícil exigência” demanda, como viamos, que se saiba quem *é*. Não há, pois, no que corresponde ao estilo e ao homem, lugar para intermediários, intérpretes, apresentadores, enfim, para pessoas interpostas (entre o autor e seus leitores). Pode ser que a outros autores se possa chegar a conhecer de ouvido (ainda que também isto se possa colocar em dúvida). Se se quer conhecer *Nietzsche* há de se o ler diretamente. Assim, esta alusão ao estilo oferece um convite a sua leitura sem intermediários.

Mas adentremos um pouco mais no assunto do estilo. Escutamos há alguns instantes Nietzsche afirmar que seu trânsito através duma pluralidade de saúdes é nele, por seu turno, o trânsito através duma pluralidade de filosofias. Deste modo, na obra de Nietzsche encontram lugar não só um mas muitos e variados estilos e, portanto, não só uma mas muitas e variadas pessoas. Nietzsche mesmo fala orgulhosamente da sua como a “*mais diversa* arte do estilo de que um homem já dispôs.” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons § 4; ênfase minha). Estes muitos estilos se podem encontrar disseminados não só dentro de uma mesma obra mas, com maior razão, distribuídos entre uma obra e outra e entre os diferentes períodos de seu pensamento. Alguém poderia então se sentir tentado a concluir que, se bem que, por um lado, o homem e a obra parecem conformar em Nietzsche uma certa unidade ou integridade entre si – unidade que se faria particularmente patente através do estilo, a reconhecida pluralidade deste último levaria a pensar, por outro lado, que não há em Nietzsche um só homem se expressando num pensamento unitário. Não seria possível falar de *uma* obra em sentido estrito. Poder-se-ia falar, no limite, de correspondência entre um e outro (por assim dizer), isto é, da unidade que cada parte da obra de Nietzsche guardaria em seu momento com seu respectivo autor.

É freqüente associar a Nietzsche a idéia de uma multiplicidade de máscaras em que se dissolve sua identidade e conceber, em concordância, a sua obra como fragmentária. No entanto, nem sempre se entendem corretamente estas e similares afirmações pois são entendidas unilateralmente como se com elas se excluísse todo o rastro de uma unidade capaz de abraçar a (por demais inegável) pluralidade que exibem os estilos e os pensamentos de Nietzsche. Já o próprio Nietzsche parecia querer se defender contra esta unilateralidade num breve aforismo: “Crês que deve ser obra fragmentária porque se oferece (e se deve oferecer) em pedaços?” (VM/OS § 128).

Este breve aforismo leva significativamente por título: “Contra os míopes”.

Pois bem, para não ir muito além, as apreciações do próprio Nietzsche acerca do que constitui o estilo decadente podem ajudar a corrigir os tipos de má interpretação antes mencionados: “Como caracterizar toda *décadence littéraire*? Com isto: a vida deixa de estar alojada no todo. A palavra se faz soberana e salta fora da oração, a oração transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é mais um todo. Mas isto é a imagem para todo estilo da *décadence*: em todo momento anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade do indivíduo”, falando moralmente, – ou ampliado a uma teoria política “*igualdade* de direitos para todos”. A vida, a *idêntica* vitalidade, a vibração e exuberância da vida, encerrada nas menores formações: o resto, *pobre* em vida. Por toda parte paralisação, dificuldade, petrificação *ou* então hostilidade e caos: as duas coisas fazendo-se cada vez mais patentes à vista mais se ascende a formas de organização mais altas. O todo deixa de ter vida: é algo composto, calculado, artificial, um artefato.” (WA/CW § 7).<sup>13</sup>

A fim de evitar uma nova unilateralidade, desta vez de sinal invertido, é preciso recordar aqui neste ponto a caracterização que Nietzsche faz de si mesmo em *Ecce Homo* como um decadente e como seu contrário: “Pois, sem contar que sou um *décadent*, sou também seu oposto.” (EH/EH, Por que sou tão sábio § 2). Destacar a presença do plural em Nietzsche reduzindo-o a “uma anarquia dos átomos”, teria de equivarer então, no melhor dos casos, a uma verdade pela metade. Com efeito, contra toda tendência anarquizante em matéria de estilo e igualmente contra toda tendência homogeneizante (que quisesse dotar de uma idêntica vida a cada pequena parte do todo), Nietzsche insiste desde muito cedo em conceber (e em que, com isso, seus leitores e intérpretes logrem conceber) sua obra e sua pessoa como uma artística *sujeição* do *mais* diverso sob

uma unidade. Tal sujeição do mais díspar constitui, por sua vez, sua definição tanto da grandeza do homem como da *grandeza do estilo*: uma unidade que não é mas sim que *se torna*: faz, desfaz e refaz a si mesmo triunfando reiteradamente sobre o mais *antitético*, não só no sentido do mais dessemelhante e contrário, mas também no sentido do mais ocasional e fortuito.<sup>14</sup> Como tantas outras coisas em Nietzsche a unidade não é algo dado mas sim criado.

Para que não se tenha que dar por fé esta delicada mas, em minha opinião, decisiva caracterização de Nietzsche como autor e como homem que se esforça em corpo vivo por imprimir no múltiplo a forma do uno e o selo do único (e que como pensador repensa o inveterado tema do uno no múltiplo na história da filosofia); para que se compreenda melhor o sentido da *praxis* e da teoria da grandeza do homem e do estilo, devo me deter em dar a tal caracterização a devida sustentação textual. Ao fazê-lo, notar-se-á como, em torno a esse duplo conceito de grandeza, juntam-se alguns dos conceitos centrais de seu pensamento. Entre eles encontramos, em primeiro lugar, dois conceitos centrais e conexos da obra precoce de Nietzsche (especialmente do jovem Nietzsche): o conceito de cultura (*Kultur*) e o de formação (*Bildung*).

Na primeira de suas *Considerações Extemporâneas* Nietzsche nos oferece a seguinte definição de cultura: “Cultura é, acima de tudo, unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. Saber muito, ter aprendido muito não é, no entanto, nem meio necessário para a cultura nem é signo da mesma e, chegado o caso, tudo isso resulta compatível ao máximo com o contrário da cultura, com a barbárie, isto é: a falta de estilo ou a caótica confusão [*chaotisches Durcheinander*] de todos os estilos.” (DS/Co. Ext. I § 1).

Se algo caracteriza o jovem Nietzsche, é, como se sabe, ser um crítico da cultura e, muito especificamente, um decidido detrator do caráter desintegrado da cultura moderna. Nietzsche despreza o homem e a cultura modernos como algo irreparavelmente fragmen-

tado, disperso, desarticulado, cindido. Esta crítica, que não deixará de subscrever até o final, toma inicialmente a forma de uma desfavorável comparação da cultura moderna (e, muito particularmente, da cultura alemã de seu tempo) com a cultura grega. Ao final da segunda *Extemporânea* (“Da utilidade e desvantagem da história para a vida”) Nietzsche escreve: “Houve séculos nos quais os gregos se encontravam expostos a um perigo semelhante ao que hoje nos espreita, a saber, o de acabar varridos pela maré do estranho e do passado, pela “história”. Nunca viveram o orgulho do intocável: sua “formação” [*Bildung*] foi durante longo tempo um caos de formas e conceitos estrangeiros, semíticos, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião, uma verdadeira pugna das divindades de todo o Oriente (...) No entanto, a cultura helênica não se converteu num agregado (...) Aprenderam os gregos gradualmente a organizar o caos ponderando (...) sobre si mesmos, isto é, sobre suas legítimas necessidades e descartando as pseudonecessidades (...) Eis aqui uma alegoria para cada um de nós como indivíduo: o indivíduo há de organizar o caos que leva em si, ponderando sobre suas legítimas necessidades. Sua honestidade [*Ehrlichkeit*], sua diligência capaz e veraz tem de rebelar-se cedo ou tarde contra o imitar, o copiar e o reproduzir como comportamento exclusivo; chegará então a compreender que a cultura pode ser outra coisa que uma *decoração da vida* (...) Deste modo se revelará o conceito grego da cultura (...), a saber, que a cultura é uma *physis* [uma natureza] nova e aperfeiçoada (...) sem fingimento nem convencionalismo, a cultura como uma harmonia entre o viver, o pensar, o parecer e o querer. Desta forma aprenderá (...) que todo aumento de veracidade promove também, e necessariamente, a exigência que prepara a *verdadeira* formação: ainda que esta veracidade em algumas ocasiões danifique seriamente o que naquele tempo oportuno se chama por culto [*Gebildetheit*<sup>15</sup>] e seja suscetível inclusive de provocar o desmoronamento de toda cultura decorativa.” (HL/Co. Ext. II § 10).

Plasticidade artística na transformação e incorporação do passado e estranho (cf. HL/Co. Ext. II § 1), ascensão a uma nova e aperfeiçoada natureza e naturalidade, organização do caos, unidade do viver e do pensar, honestidade, *veracidade*, enfim, verdadeira formação contra uma vida artificialmente decorada e *carente de estilo*: tudo isto, diz ele, é uma alegoria e exortação para o indivíduo. Sabemos que Nietzsche levou a peito esta exortação e alegoria. O que Nietzsche nos diz nesse escrito juvenil (nas *Considerações Extemporâneas*) sobre a cultura será encontrado até o final reiteradamente referido ao indivíduo. Assim, por exemplo, num texto póstumo de 1887 intitulado “Sobre a hierarquia” se encontra o seguinte: “O que é medíocre no homem comum? Que ele não entenda a necessidade da *outra face das coisas*: que combata os inconvenientes [*die Übelstände*] como se alguém pudesse prescindir deles, que não queira tomar uma face junto com sua oposta – que quisesse eliminar e extinguir o *caráter típico de uma coisa*, de um estado de coisas, de uma época, de uma pessoa, aprovando tão somente uma parte de suas propriedades e desejando *abolir* as demais (...). Nossa concepção é a oposta: que com cada crescimento do homem sua outra face terá que crescer também, que o *maior* dos homens, supondo que tal conceito seja lícito, seria o homem que representasse mais fortemente o *caráter antitético da existência*, como sua glória e única justificação... Aos homens ordinários só lhes está permitido representar um rincão e uma esquina ínfima do caráter natural: perecem quando a multiplicidade dos elementos e a tensão dos contrários, ou seja, as precondições para a *grandeza do homem*, aumentam.” (XII, 10 [111]).<sup>16</sup>

Suspendamos por um momento a leitura deste texto para sublinhar o seguinte. A multiplicidade e a contrariedade não são, tomadas por si mesmas, sinal inequívoco da grandeza de um homem. Também podem se fazer presentes num homem ordinário e justamente nele significando não riqueza e plenitude, mas sim dilacera-

mento, ruína e destruição. A multiplicidade e a contrariedade não constituem, como Nietzsche mesmo acentua, a grandeza mesma. Trata-se tão somente de *precondições* da mesma. São, no limite, condições necessárias mas não suficientes.<sup>17</sup> O que realmente singulariza o grande homem, segundo Nietzsche, é a *integridade* que um homem *logra* enfrentando e vencendo estas condições de máxima diversidade e contraditoriedade que a outros são ou poderiam ser fatais: “A maioria representa ao homem como pedaços e partes separadas: só quando se os soma obtém-se um homem. Épocas inteiras, povos inteiros têm neste sentido algo fragmentário; quiçá faz parte da economia do desenvolvimento humano que o homem deva se desenvolver por partes. Não por isso se deve esquecer nem por um instante que seja que somente o que se trata é de que o homem sintético chegue a ter lugar: que os homens baixos, a enorme maioria, são apenas prelúdios e ensaios de cuja combinação surge de quando em vez o *homem inteiro*, o homem-contíguo que mostra até onde chegou o progresso da humanidade.” (XII, 10 [111]).<sup>18</sup>

O que importa entender em Nietzsche pela síntese que *logra* o “homem sintético”, o que importa entender, em outras palavras, pelo tipo de unidade que o homem inteiro logra *criar* a partir da fragmentariedade do resto da humanidade é algo que, como mais adiante se sugerirá, teria de fazer-se mais claro à medida em que se penetrasse em outro crucial círculo de conceitos nietzschianos: os conceitos de domínio, sujeição, *poder*.<sup>19</sup>

Vale a pena, por ora, adentrar um pouco mais pelo conceito de grandeza. De tal incursão surgem conexões com outros conceitos centrais: com conceitos desta vez provenientes da obra madura de Nietzsche. Escutemos como o Nietzsche maduro de *Para além de Bem e Mal* reitera em relação ao conceito de grandeza o expressado pelo jovem das *Considerações Extemporâneas* em relação ao conceito de estilo: “Face a um mundo de ‘idéias modernas’, que gostaria de confinar cada um num canto e numa ‘especialidade’, um filóso-

fo, se hoje pudesse haver filósofos, seria obrigado a situar a grandeza, o conceito de ‘grandeza’, precisamente em sua vastidão e multiplicidade, em sua **inteireza** [*Ganzheit*] na multiplicidade: ele determinaria inclusive o valor e o grau, conforme quanto e quantas coisas um indivíduo pudesse aguentar e aceitar, conforme *até onde* pudesse estender sua responsabilidade. (...) [O] filósofo revelará algo de seu próprio ideal quando afirmar: ‘...precisamente a isto se chamará grandeza: poder ser tanto múltiplo como inteiro [*ganz*], tanto vasto como pleno.’” (JGB/BM § 212; ênfase minha).

A este máximo de responsabilidade assumida se refere Nietzsche neste mesmo trecho de *Para Além de Bem e Mal* (§ 212) como sinal inequívoco de fortaleza da vontade (*Stärke des Willens*). Numa obra posterior, Nietzsche nos dá um importante exemplo disto que aqui descreve como fortaleza da vontade: o exemplo de Goethe<sup>20</sup>: “Goethe – não um acontecimento alemão, mas um acontecimento europeu: um intento grandioso de superar o século XVIII mediante uma volta à natureza, mediante uma *ascensão* até a naturalidade do *Renascimento*, (...) não se desligou da vida, submergiu nela, não foi diminuído e assumiu sobre si, por cima de si e em si tanto quanto era possível. O que ele queria era *totalidade* [*Totalität*]; combateu a desunião entre razão, sensibilidade, sentimento, vontade (desunião predicada com uma escolástica espantosa por Kant,<sup>21</sup> o antípoda de Goethe), impôs a si uma disciplina encaminhada à inteireza [*Ganzheit*], *criou-se a si mesmo*. (...) Em meio a uma época de mentalidade irrealista, Goethe foi um realista convicto: disse sim a tudo o que a este respeito lhe era afim<sup>22</sup> (...). Com um fatalismo alegre e confiante esse espírito que *se tornou livre* está imerso no todo, na *fé* [*Glauben*] de que só o individual [*das Einzelne*: o individual como oposto ao total, quer dizer, o isolado e solto] é reprovável, de que, tomado em conjunto [*im Ganzen*], tudo se redime e afirma – *esse espírito já não nega* (...). Porém tal fé é a mais alta de todas as pos-

síveis: eu a batizei com o nome de *Dioniso*.” (GD/CI, Incursões de um Extemporâneo § 49).<sup>23</sup>

Aqui nos deparamos com um importante apelativo para aquilo que Nietzsche entende por grandeza em geral e do homem em particular: inteireza que *se torna* tal, inteireza que se logra, que se *cria* (não unidade que se tem ou se toma como dada, como dom). Refiro-me ao nome de Dioniso.<sup>24</sup> Curiosamente, em torno ao dionisiaco se tem gerado um tipo de má compreensão semelhante à que mais acima se caracterizava como uma interpretação anarquizante de Nietzsche. Segundo ela, Dioniso representaria, sem mais, o fragmentário e o caótico quando o certo é que o próprio Nietzsche ainda numa de suas últimas apreciações retrospectivas de *O Nascimento da Tragédia* reiterava que: “Com a palavra ‘dionisiaco’ se expressa: um urgir até a **unidade** (...) um fascinado dizer sim ao caráter **total** da vida como o igual em toda mudança, o igualmente poderoso, igualmente bem-aventurado; a grande compenetração **panteísta** na alegria e na dor (...) como sentimento da **unidade** e a necessidade da criação e da destruição.” (XIII, 14 [14]; ênfase minha).

Este texto se encontra em clara consonância com aquele em que Nietzsche se vale de sua exaltação de Goethe para introduzir sua fé em Dioniso. Também aqui se faz patente que, para Nietzsche, o dionisiaco não é (ou, em todo caso, não é sem mais nem menos) sinônimo de uma pluralidade indômita, irreduzível, de desagregação absoluta e caos. Com o nome de Dioniso se aponta, ao contrário, para uma integridade (unidade como totalidade) à luz da qual todo individual e isolado não pode aparecer senão como horroroso e insuportável dilaceramento. Não se trata, valha o esclarecimento, de uma unidade indivisa e simples, mera ausência de multiplicidade ou exclusão da mesma. Trata-se, reiteramos, de uma *sujeição* do (mais) diverso e inclusive contraditório sob ou dentro de uma unidade. No entanto, não é esta a ocasião de abordar o difícil conceito de domínio ou de potência em Nietzsche. Sua doutrina da vontade

de domínio, da vontade de potência, é quiçá a mais mal compreendida de suas doutrinas e seria convidar a uma redobrada má compreensão se suscitasse agora a impressão de que se a pode explicar de passagem. Em todo caso, já se notará a estas alturas que se Nietzsche pode pretender alguma originalidade em sua compreensão do mais antigo problema da filosofia (o problema do um e do múltiplo) isso dependerá da singularidade de sua compreensão do que é a potência e de sua compreensão da unidade como unidade *dinâmica*. Não se trata, pois, do falso problema de se se concebe ou não Nietzsche como pensador da unidade. Trata-se, antes, do problema acerca do *tipo* de unidade que nos delinea, temática e formalmente falando.

Não irei aqui mais longe em meu intento de documentar a noção de grandeza em Nietzsche como inteireza e domínio. Espero que se advirta melhor, com base nas observações anteriores, que quem quiser medir em Nietzsche sua pretendida grandeza como homem e escritor terá que medir, portanto, *não só* a *amplitude* (a diversidade) que alcança seu espírito ao expandir-se, mas sim o grau que alcança a sujeição de tal amplitude, a *integral* afirmação do mais diverso e adverso dentro de uma totalidade. O primeiro exige uma leitura ampla da obra de Nietzsche. O segundo requer uma leitura que pretenda e represente ela mesma uma lograda sujeição (exegética) da mais ampla diversidade sob um máximo possível de unidade (*dinâmica*).

Resumamos o exposto até aqui. Víamos no começo como a exigência que Nietzsche diz querer apresentar aos homens requer que se advirta com a maior claridade quem é o portador de tal exigência. Trata-se de uma exigência que terminaria por ser desatendida justamente no caso de aparecer como uma exigência impessoal, anônima; trata-se de uma exigência com respeito à qual apenas resulta congruente que quem a faz se faça visível em toda sua singularidade. Víamos do mesmo modo como Nietzsche crê, em todo caso, que

o pensamento de todo pensador emerge inadvertidamente do mais pessoal. Por isso mesmo, uma crucial diferença marcaria não só o fato de que Nietzsche advirta a conexão entre a obra e a pessoa ou também entre o espírito e o corpo, mas inclusive o fato de que busque do mesmo modo fazê-la inocultável para seus leitores. Todo o precedente explica por que o estilo desempenha, formalmente falando, um papel importante na obra de Nietzsche. Víamos também que não só o estilo mas inclusive seu *conceito* desempenha conseqüentemente um papel importante dum ponto de vista temático. Esta importância temática se faz manifesta no fato de que uma elucidação do conceito nietzschiano de estilo nos remete indefectível e imediatamente aos pensamentos centrais da obra de Nietzsche (cultura, grandeza, potência, Dioniso). Em outras palavras, é possível nos aproximarmos dos *conteúdos* centrais de seu pensamento partindo do que em princípio não parecesse ser mais que a tematização de um assunto puramente *formal*: o assunto do estilo.

O exposto conflui, pois, na constatação de uma particular congruência de forma e conteúdo na obra de Nietzsche. Pois bem, tal congruência se faria ainda mais patente se pudéssemos mostrar que o caminho da forma até o conteúdo pode ser percorrido também em direção contrária: do conteúdo temático até a forma estilística. Pode-se, por exemplo, percorrer um caminho que parta do tema da crítica do conceito do verdadeiro (como o incondicionado) para chegar à conseqüente contrapartida estilística de tal crítica em Nietzsche. Trata-se de um caminho que, valha dizer, já têm percorrido alguns dos intérpretes de Nietzsche.

A temática da verdade tem duas facetas conexas entre si: uma negativa e outra positiva. Tem-se, por um lado, a crítica da verdade, a crítica do que a seus olhos é a concepção tradicional da verdade. Tem-se, por outro lado, a doutrina do perspectivismo e o conceito nietzschiano de interpretação. Permito-me como continuação o conveniente atalho de enunciar o problema tal como já se encon-

tra delineado num intérprete que pode muito bem ser tomado como representativo neste particular: “A idéia e o estilo do ‘perspectivismo’ é central nos escritos de Nietzsche de seu período médio (...) À diferença da maioria dos filósofos, que argumentam diretamente em favor da verdade de uma idéia ou de um sistema, Nietzsche argumenta por uma pluralidade de perspectivas, uma pluralidade de ‘verdades’ se se quiser, das quais nenhuma é a ‘verdadeira’. O problema radica em como defender esta tese sem cair em contradição auto-referencial ou em relativismo (ao qual Nietzsche qualifica de ‘infantil’). Nesse sentido, enquanto a maioria dos filósofos escreve na voz abstrata e onisciente da terceira pessoa, Nietzsche escreve freqüentemente em primeira pessoa – regularmente na primeira pessoa do singular, ocasionalmente na primeira pessoa do plural – e não deixa dúvida alguma acerca de a quem pertence a opinião que está proferindo. Seu estilo atrai a atenção sobre o autor, e à diferença da maioria dos filósofos (...) os escritos de Nietzsche abundam em auto-referências e autoglorificações, recordando-nos que *seus* juízos, *seus* pontos de vista, *suas* perspectivas são justamente as suas.”<sup>25</sup>

Noutra interpretação recente de Nietzsche encontramos apreciações similares. Cito novamente: “A oposição de Nietzsche ao dogmatismo [ao dogmatismo como conseqüência direta da concepção da verdade que Nietzsche critica] não consiste na idéia paradoxal de que é incorreto pensar que as opiniões que alguém tem são verdadeiras, mas sim na idéia de que as opiniões de alguém não são, nem teriam de ser, verdadeiras para todo mundo [o autor cita aqui *Para Além de Bem e Mal*, § 43]. (...) [Não obstante,] Como todo outro autor Nietzsche também quer que sua audiência aceite suas opiniões. Apesar de lançar um firme e complicado ataque às noções de verdade e conhecimento, seria absurdo sustentar que escreve para que não se creia em si. O ponto de seu ataque (...) é outro e está dirigido contra as condições sob as quais se aceitam

determinadas concepções como verdadeiras. Quer que se creia em si mas não incondicionalmente (...).<sup>26</sup>

(...) Que hão de fazer aqueles autores que querem produzir concepções acerca do mundo mas que querem também advertir a seus leitores que o que estão lendo não é mais que o ponto de vista de um autor? E, o que é mais urgente, que há de fazer um autor que quer chegar a sustentar que todo escrito é desta natureza? [Um pouco mais adiante, o intérprete que citamos nos dá a solução ao problema:] Nietzsche usa sua mudança de gêneros e estilos para evitar que seus leitores passem por alto o fato de que suas concepções têm necessariamente sua origem nele. Apela a seus muitos estilos para sugerir que não há uma linguagem única e neutra na qual se pudesse apresentar seus pontos de vista ou quaisquer outros. Sua constante presença estilística mostra que suas teorias são tão variadas e idiossincráticas como o tipo de escrito ao qual estão incorporadas.”<sup>27</sup>

Em seu aspecto de conteúdo, quer dizer, em seu aspecto temático, a obra de Nietzsche se ocupa explicitamente em determinar e *valorar* as condições sob as quais se aceita uma determinada persuasão. Aceita-se enquanto se pode assumir que é verdadeira. Nietzsche reflete, então, acerca das condições sob as quais se crê possuir uma persuasão verdadeira e determina que se a crê possuir quando se assume implicitamente que ela se encontra numa relação de correspondência ou adequação com a maneira como as coisas são em si mesmas. Por razões que não é o caso examinar neste momento, Nietzsche repudia esta concepção da verdade.<sup>28</sup> Pode-se dizer, sem temor de exagerar, que o sentido e propósito mais próprios de suas persuasões se veria irrecuperavelmente perdido em caso de que se as aceitasse (ou rechaçasse) da mesma maneira como se tem assumido (ou rechaçado) inveteradamente toda persuasão: enquanto verdadeiras no sentido antes descrito (ou enquanto falsas num sentido correspondente). Conseqüentemente, Nietzsche aspira a que suas próprias concepções (incluída, em primeiro lugar, sua própria

concepção de verdade) sejam adotadas de uma nova maneira. Para isso, vale-se certamente de considerações temáticas confluentes na doutrina do perspectivismo. No entanto, Nietzsche conta com outro recurso que, diferentemente do anterior, goza, por assim dizer, do dom da ubiqüidade: o recurso do estilo. O estilo é formalmente onipresente como não pode ser o tema da verdade ou do perspectivismo ou da interpretação ou o próprio tema do estilo, nem qualquer outro *tema* independentemente de sua importância.

Nietzsche se esforça sempre em expor suas concepções em determinada *forma*. A *forma* em que Nietzsche apresenta suas concepções se converte assim não só em indicativa da maneira como ele mesmo as assume, mas resulta inclusive condicionante da maneira como teriam de ser adequadamente assumidas (ou rechaçadas) por seus leitores. Assim como a postura temática de Nietzsche com respeito ao problema da verdade sugere que temos de nos aproximar de uma maneira renovada de suas concepções em geral, do mesmo modo, seu estilo convida sempre a uma modificação condizente na forma de nos acercarmos (ou distanciarmos) delas.

Desse modo, a imbricação entre forma e conteúdo na obra de Nietzsche, muito especialmente a que correspondente ao tema da verdade, faz com que seu estilo resulte decisivo para a adequada maneira de assimilar ou descartar suas idéias. O adequado acesso ao pensamento de Nietzsche requer, por conseguinte, que se o aproxime dentro da forma e estilo em que seu autor lhe deu expressão. Não pode haver apresentações que possam desempenhar um papel substitutivo. Pode-se, sem dúvida, falar *acerca* do estilo da obra de Nietzsche porém, por princípio, não se pode transmiti-lo ou reproduzi-lo do modo como cremos que podemos parafrasear a um terceiro os pensamentos de alguém.

Num texto póstumo, escreve Nietzsche:

*É-se artista ao preço de sentir como conteúdo, como “a coisa mesma”, o que os não-artistas chamam “forma”. Pertence-se, por isso, a um mundo invertido: pois nesse instante se converte para alguém o conteúdo em algo meramente formal – incluindo nossa vida. (XIII, 18 [6]; cf. XIII, 11 [3]).*

Se o precedente não é uma constatação impessoal de Nietzsche, teríamos então aqui corroborada a importância da forma dentro de sua obra. *Die Sache selbst*, “a coisa mesma”, o que realmente é “o assunto” (também no sentido do que realmente importa) isso é num artista, diz Nietzsche, a forma. O artista efetua, assim, uma inversão valorativa (uma transvaloração) do usualmente considerado prioritário. Para ele o decisivo é o que para outros é uma “mera” questão formal, uma formalidade. Importa o estilo e, como diz no final da citação, é de capital importância não só o que se imprime a uma obra, mas também à vida. A vida mesma aparece como obra de arte. Significativamente, esta idéia constitui um dos primeiros acessos ao noduloso pensamento do eterno retorno. Numa das notas inéditas que acompanham a primeira aparição da idéia do eterno retorno em seus cadernos de 1881, encontra-se o seguinte:

*Queremos experimentar sempre de novo uma obra de arte! Assim se deve dar forma à própria vida de maneira que se tenha o mesmo desejo com respeito às partes particulares! Este é o pensamento capital! (IX, 11 [165]).*

Esta questão capital de forma referente ao como (diferentemente do que) da vida, é precisamente a idéia do eterno retorno (como se deduz do entorno textual imediato desta citação em seus cadernos póstumos<sup>29</sup>). Pois bem, se vida e obra se fundem em Nietzsche, como sugere a citação de *Ecce Homo* com que começamos este texto, então é possível que não estejamos aqui diante de dois, mas sim no fundo ante um só ato estilístico.

**Abstract:** The integrity between man and writing suggested in Nietzsche's philosophy enables us to comprehend the nuclear importance of the style in his work. From a thematic point of view, it is possible to verify that the central ideas of his philosophy are well-connected with the notion of "unity of style": specially the ideas of largeness, art and power. From a formal point of view, Nietzsche's style aims, amongst other things, at holding its truths as they were unconditional truths while it points out to the particularity of his own person.

**Keywords:** style – largeness – unity – multiplicity – truth

## notas

<sup>1</sup> Veja-se a respeito a epígrafe que, de próprio punho e letra, Nietzsche intercala entre o "Prólogo" e o primeiro capítulo de *Ecce Homo*. Compare-se também a carta a Naumann de 6 de novembro.

<sup>2</sup> Carta a Constantin G. Naumann de 6 de novembro de 1888.

<sup>3</sup> Em relação aos trechos citados de Nietzsche, demos preferência em transcrever as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho (Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores") ou de Paulo César de Souza (Cia. das Letras). Contudo, quando havia quaisquer diferenças, em palavras ou expressões, que pudessem comprometer a argumentação do autor, optou-se por verter para o português a tradução feita pelo próprio autor (o mesmo vale para os casos em que não existem tais traduções disponíveis em português). (NT).

<sup>4</sup> Certamente, no final de 1888, quer dizer, aos seus 44 anos e pouco antes do colapso que interromperia definitivamente sua vida como escritor, Nietzsche bem podia declarar, no momento de redigir estas linhas, que havia dado amplo

testemunho de si em sentido literário. Havia escrito dez obras que, seja dito de passagem, *Ecce Homo* comenta com seus leitores uma atrás da outra em dez partes que integram o soberbo capítulo “Por que escrevo livros tão bons”. Valha dizer que a outra metade de *Ecce Homo* não deixa de ser em grande parte um comentário aos seus escritos, às vezes geral, às vezes pormenorizado, ainda com a licença de um tratamento não seqüencial. Às obras comentadas nesta estranha autobiografia que é *Ecce Homo* teríamos de agregar outros três escritos que Nietzsche não chega a comentar nela mas que chega a dar por concluídos e enviar à prensa antes de finalizado o prolífico ano de 1888: *O Anticristo*, *Ditirambos de Dioniso*, *Nietzsche contra Wagner*.

- <sup>5</sup> A despeito duma indicação em *Ecce Homo* que pareceria dizer o contrário: “uma coisa sou eu, outra são meus escritos.” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons § 1). Não creio que esta oração deva ser entendida como dizendo: uma coisa sou eu e outra coisa *muito diferente* são meus escritos. Uma tradução mais literal do texto alemão é: “um sou eu, outro são meus escritos” (*Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften*). No contexto do que Nietzsche se propôs a fazer em *Ecce Homo* (uma apresentação ou relato de si mesmo) esta oração deve significar que seus escritos são (a outra) parte *complementar* do que é sua pessoa.
- <sup>6</sup> “Gradualmente se foi revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a autoconfissão [*Selbstbekenntnis*] de seu autor, uma espécie de *memoires* [memórias] involuntárias e inadvertidas (...).” (JGB/BM § 6).
- <sup>7</sup> Veja-se FW/GC, Prólogo § 2. Também XI, 36 [36].
- <sup>8</sup> Nietzsche se pergunta se “a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um *mal-entendido sobre o corpo*”. (FW/GC, Prólogo § 2). Entenda-se aqui o genitivo não só como genitivo objetivo mas sim como

genitivo subjetivo. Quer dizer, entenda-se aqui o corpo não simplesmente como o que é objeto de interpretação mas sim como aquilo mesmo que interpreta. O corpo se interpreta a si mesmo na linguagem do espírito. É o corpo “quem” filosofa (cf. Za/ZA, Dos desprezadores do corpo: “por trás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, se encontra um soberano poderoso, um sábio desconhecido – chama-se si-mesmo. Em teu corpo habita, é teu corpo.”). O corpo é o autor. E pode haver por acaso algo mais “pessoal” que o corpo e suas necessidades? De fato, Nietzsche se refere ao corpo como “o si-mesmo” (*das Selbst*) privando deste qualificativo ao eu, o qual Nietzsche vê definido pela superfície da consciência. (Za/ZA, Dos ultramundanos). No entanto, o corpo careceu da autotransparência, da veracidade que lhe permita se reconhecer como o verdadeiro “autor”. Comporta-se como um ventríloquo que crê escutar a voz do Ser sem reconhecer que se trata de sua própria voz, da linguagem visceral de seu apetite (*ibid.*).

<sup>9</sup> Seguindo Nietzsche neste ponto, poder-se-ia tentar inclusive uma breve “genealogia”, uma breve reflexão crítica acerca da origem da separação entre autor e pessoa. Tal reflexão detectaria em última instância que esta separação tem sua origem justamente naquela mesma falta de veracidade que, segundo Nietzsche, se encontra escondida tanto na moral quanto na arte, na filosofia e, em geral, na vida inteira do espírito. Veja-se o comentado na nota anterior acerca da falta de veracidade.

A falta de veracidade dos filósofos volta a ser tema, ainda que em termos um pouco diferentes, em *Para Além de Bem e Mal*. Na seção intitulada “Dos preconceitos dos filósofos” encontramos: “O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico (...) é (...) que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade [*Wahrhaftigkeit*].

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (...) quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma intuição, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’ – estando muito longe de possuir a coragem da consciência [*Gewissen*] que admite isso, justamente isso (...).” (JGB/BM § 5). No que diz respeito àquele olhar desconfiado que Nietzsche lança aos filósofos, convém acrescentar que Nietzsche mesmo incita ao leitor a lançar tal olhar sobre sua própria filosofia: “Quero suscitar a máxima desconfiança com respeito a mim mesmo: só falo de coisas *vividas* e apresento não só coisas que acontecem na cabeça.” (XI, 27 [77]). “Meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências – afortunadamente experimentei muitas coisas –: estou nelas de corpo e alma – para que ocultar isso?” (XII, 6 [4]). Compare-se VM/OS, Prefácio § 1.

<sup>10</sup> O tema do estilo é um dos mais recorrentes de Nietzsche como intérprete de sua própria obra. Encabeçando o primeiro dos tomos da edição alemã de seus escritos inéditos juvenis, encontra-se uma primeira autobiografia escrita na terna idade dos 14 anos. Ali encontramos Nietzsche comentando seus escritos os quais já divide, segundo o estilo, em três períodos (NIETZSCHE, 1994, p. 1-32).

<sup>11</sup> FRANK, p. 11.

<sup>12</sup> Quiçá em nenhum outro lugar de suas obras expressa Nietzsche o precedente com maior clareza e insistência que em sua terceira *Extemporânea* (“Schopenhauer como Educador”): “No fundo, todo homem sabe muito bem que

se encontra no mundo tão somente uma vez, como um *unicum* e que nenhum estranho acaso aglutinaria pela segunda vez uma pluralidade tão assombrosamente colorida em uma só coisa: o homem sabe mas oculta esse fato como uma má consciência – por quê? Por temor ao vizinho que exige as convenções e encobre a si mesmo com elas. Mas o que é que obriga o indivíduo a temer o vizinho, a pensar e agir como ser de rebanho, a não tirar proveito de si mesmo? (...) Na grande maioria das vezes se trata da comodidade, da inércia, da inclinação à ociosidade (...) O homem que não quisesse pertencer à massa apenas necessitaria deixar de ser acomodado com respeito a si mesmo; que siga a voz de sua consciência que lhe sussurra: ‘Sê tu mesmo! Tu não és tudo isso que agora fazes, opinas, desejas.’”

- <sup>13</sup> Sobre a influência exercida por *Paul Bourget* sobre Nietzsche na definição do conceito de “decadência literária”, ver o artigo de Müller-Lauter “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica” (in *Cadernos Nietzsche* n.º 6 (1999)), em especial as páginas 11-13. (NT).
- <sup>14</sup> De tanta concentração na crítica de Nietzsche a toda unidade como unidade *dada*, alguns de seus intérpretes ignoraram sua igualmente insistente incitação à unidade como *criação*, como *logro*, como expressão de uma (mais ou menos) exitosa vontade de sujeição. Chamaria esta unidade de unidade *dinâmica* a fim de recordar o fato de que toda unidade representa sujeição de umas forças por outras.
- <sup>15</sup> Veja-se VII, 19 [307]: “Formado [*Gebildet*] chamamos a quem se converteu numa formação [*ein Gebild*], a quem tomou forma: o oposto à forma é aqui o amorfo informe, sem *unidade*.”
- <sup>16</sup> O texto continua com a oração: “Que o homem tem que se fazer melhor e mais malvado, esta é minha fórmula para esta inevitabilidade.”

- <sup>17</sup> Todo grande homem hospeda um máximo de multiplicidade e contrariedade mas nem todo homem que hospeda um máximo de multiplicidade e contrariedade é *eo ipso* um grande homem.
- <sup>18</sup> A citação continua: “Não avança [a humanidade] de um só golpe: freqüentemente se perde o tipo já alcançado (...) – com toda tensão dos últimos trezentos anos, por exemplo, não pudemos chegar todavia de novo na altura do homem do Renascimento que, por seu turno, ficou para trás com respeito ao homem antigo.”
- <sup>19</sup> Não se pode prejulgar então que tipo de síntese e unidade é esta sem examinar esses outros conceitos. Agora, somente o fato de que nos vejamos remetidos ao conceito de poder para explicar o conceito de unidade aqui envolvido sugere de imediato que não pode ser nossa intenção a de assemelhar Nietzsche com quaisquer pensadores de qualquer unidade ou qualquer totalidade. É *aquí* que é necessário (e *hoje* mais necessário) estabelecer as distinções cruciais e não naquele plano em que se *reduz* Nietzsche a um pensador duma pluralidade *indômita* enfrentando pensadores da unidade e totalidade concebidas como *factum*, como algo *dado* (como algo presente nas coisas “em si” mesmas). Esta dicotomia é uma falsa dicotomia (que opera de acordo com uma concepção reduzida de unidade). Reduz-se o pensamento de Nietzsche ao que simplesmente é uma *parte* do mesmo. Nietzsche critica certamente toda concepção do uno e inteiro como *dado*, argumentando que *se* há algo que seja dado é justamente o *caos* como pluralidade indômita. Neste plano se encontrará Nietzsche afirmando que o mundo, a natureza, é caos. Porém, o que interessa a Nietzsche é o que *se faz* e *se cria a partir de* tal pluralidade indômita, (E a natureza mesma é para Nietzsche *também* um fazer e criar e o caos é somente seu “a partir de”, ou seja, em termos clássicos, sua “matéria”). O que

interessa a Nietzsche é o repto que deste reconhecimento da pluralidade surge para o homem com vistas a seu *domínio*. Não se trata de um simples “deixá-la ser”. Inclusive, também como *parte* do estímulo necessário para uma vontade de domínio, ela mesma pode se dar à tarefa de *criar* pluralidade e caos. Mas em tal caso se trata justamente de criar o que é apenas *precondição*, trata-se, por assim dizer, de *criar* as condições para um *criar* intensificado que em última instância se mostra logrado ou malogrado na maior ou menor sujeição dum máximo de diversidade e contrariedade. Sobre o caos como *estímulo* do potência, veja-se XI, 25 [335]: “[Todos os grandes homens] querem dar uma única forma ao múltiplo, ao não ordenado, excita-os ver o caos.”

- <sup>20</sup> Veja-se o uso expresso do conceito de grandeza referido a Goethe em GD/CI, *Incursões de um Extemporâneo* § 50. Nietzsche se refere a Goethe como “o último alemão por quem tenho respeito”.
- <sup>21</sup> Salta à vista neste ponto o paralelismo entre a crítica de Kant por parte de Nietzsche e por parte do jovem Hegel.
- <sup>22</sup> Quer dizer: o que lhe era afim em seu convicto realismo.
- <sup>23</sup> Assim se expressa Nietzsche em *Ecce Homo* sobre Zarathustra: “Este espírito, o mais afirmativo de todos, contradiz com cada uma de suas palavras; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade.” (EH/EH, *Assim Falava Zarathustra* § 6).
- <sup>24</sup> Já que nos encontramos no terreno dos nomes e apelativos, mencionemos, a propósito, outra das fórmulas que Nietzsche adota para a grandeza, uma “fórmula” com a qual Nietzsche sublinhará sua compreensão própria desse “alegre e confiante fatalismo” mencionado na citação referente a Goethe: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: não querer nada de

outro modo, nem para frente, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas *amá-lo...*” (EH/EH, Por que sou tão esperto § 10).

<sup>25</sup> SOLOMON, p. 9.

<sup>26</sup> NEHAMAS, p. 33.

<sup>27</sup> NEHAMAS, p. 35-7.

<sup>28</sup> Em poucas palavras, Nietzsche repudia esta concepção da verdade em razão de que ela representa um obstáculo (possivelmente *o* obstáculo) para o surgimento e consolidação de um tipo de homem que Nietzsche está interessado em promover: um homem profundamente autônomo, um homem livre para prescrever a si mesmo seu bem e seu mal e suspender sua vontade por cima de si mesmo como uma lei, um homem capaz de ser juiz para si mesmo e vingador de sua lei, como nos disse Zaratustra em *Assim Falava Zaratustra* (I, Do caminho do criador). Não obstante o que Nietzsche entende por autonomia requer cruciais precisões a fim de que não se o confunda com outros pensadores modernos.

<sup>29</sup> O fragmento continua em forma algo enigmática mas o suficientemente clara para o que queremos concluir (que a idéia de converter a própria vida numa obra de arte é um acesso à doutrina do eterno retorno): “Este é o pensamento capital! Só ao final se expõe a *doutrina* da recorrência de tudo o que existiu depois de que se haja inserido a idéia de *criar* algo que possa prosperar cem vezes mais fortemente sob a luz solar desta doutrina.” (IX, 11 [165]).

## referências bibliográficas

1. FRANK, M. *Stil in der Philosophie*. Stuttgart, Reclam, 1992.
2. NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1985.
3. NIETZSCHE, F. *Jugendschriften*. Herausgegeben von Hans Joachim Mette. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, Vol. 1: Frühe Schriften 1854-1861.
4. \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril, 1978.
5. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
6. \_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe: Sämtliche Werke*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, DTV & Walter de Gruyter, Munique, Berlim, 1980. 15 vols.
7. SOLOMON, R., Higgins, K. (eds.) *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

