

A afirmação trágica do eterno retorno nos *Ditirambos de Dioniso*

Luís Rubira*

Resumo: No final de agosto de 1888, Nietzsche abandona o projeto de construção da obra *A vontade de potência* em detrimento da tarefa de transvaloração de todos os valores. Obra em quatro livros, o último seria intitulado “Dioniso: filosofia do eterno retorno”. O filósofo, sabemos, jamais escreveu tal livro. Todavia, a última obra por ele elaborada veio a público com o título *Ditirambos de Dioniso*. A investigação acerca da gênese desta obra, bem como as modificações que ela sofre no último semestre da atividade intelectual do filósofo, são capazes de mostrar que, nela, encontra-se a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo.

Palavras-chave: Eterno retorno – “Silêncio de bronze” – *Amor fati* - transvaloração – “Glória e eternidade”

I - As obras do último trimestre de 1888. A posição do problema

No final de agosto de 1888, Nietzsche abandona o projeto de redação da obra *A vontade de potência* em detrimento da tarefa de transvaloração de todos os valores. Tal como sabemos, surge nos fragmentos póstumos do filósofo o novo projeto de uma obra em quatro livros, sendo que o quarto e último tomo seria chamado “Dioniso: filosofia do eterno retorno”¹. Dos quatro livros, os três primeiros têm um caráter crítico, e Nietzsche redige somente o primeiro.

* Professor da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: luiseduardorubira@gmail.com.

1 Cf. Nachlass/FP 1888, 19[8], KSA 13.545. A partir daqui, salvo indicação contrária, todas as traduções da obra de Nietzsche são de nossa autoria.

Trata-se de *O anticristo*, obra concluída em 30 de setembro de 1888. Pouco tempo depois, o filósofo faz uma anotação que estaria destinada a ser colocada no final do prólogo de *Ecce homo* (obra que ele começa a escrever no dia de seu aniversário, ou seja, em 15 de outubro de 1888). A anotação traz imagens que, como veremos, estão associadas a uma filosofia trágica, e revela não somente a intenção de Nietzsche narrar sua “vida”, numa espécie de autobiografia intelectual e filosófica, mas informa que três obras surgiram no último trimestre de 1888:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece (*reift*) e não é somente o cacho da videira que se amarela (*die Traube braun wird*), acaba de cair um raio de sol em minha vida: olhei para trás, olhei para frente, nunca vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje meu quadragésimo quarto ano, eu *podia* enterrá-lo – o que nele era vida, está salvo, é imortal. A *Transvaloração de todos os valores*, os *Ditirambos de Dioniso* e, como recreio, o *Crepúsculo dos ídolos*, meu ensaio de filosofar com o martelo – tudo isso são presentes deste ano e, aliás, de seu último trimestre! *Como não haveria eu de estar grato à minha vida inteira?* (EH/EH, KSA 6.263).

Trata-se, portanto, do primeiro momento no qual Nietzsche anuncia que a obra intitulada *A transvaloração de todos os valores* estava concluída². Do mesmo modo, ele anuncia, pela primeira vez, a obra *Ditirambos de Dioniso* (*Dionysos-Dithyramben*). Em relação ao início da redação de *Ecce homo*, sabemos, por meio de algumas cartas do filósofo (em especial aquela encaminhada ao seu editor em 6 de novembro de 1888, bem como a de 13 de novembro,

2 Colli e Montinari julgam, com base em uma carta de 20 de novembro de 1888, que é neste dia que Nietzsche identifica o *Anticristo* com a totalidade da transvaloração de todos os valores. Entre nós, Scarlett Marton segue a mesma idéia: “Na carta a Georg Brandes de 20 de novembro do mesmo ano, passa a considerar *O anticristo* não o primeiro livro, mas o conjunto da ‘Transvaloração de todos os valores’; essa idéia reaparece em outras cartas” (MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, p. 25).

remetida a Peter Gast), que ela foi concluída em 4 de novembro. Diversas também são as cartas, a partir da data de seu aniversário, em que Nietzsche informa que *Ecce homo* serviria para “apresentá-lo ante o terrível e solitário problema da transvaloração de todos os valores”³. Neste sentido, segundo a intenção do filósofo, antes de lermos *O anticristo* (obra que expressaria, portanto, o conjunto da *transvaloração*) deveríamos ler *Ecce homo*.

Acerca da obra *Crepúsculo dos ídolos*, sabemos também, por intermédio da correspondência de Nietzsche, que ela serviria de obra introdutória à *transvaloração*⁴. Ademais, na própria anotação de 15 de outubro de 1888, ele escreve claramente que o *Crepúsculo dos ídolos* é um “recreio”, uma espécie de intervalo entre a redação da *Transvaloração de todos os valores* e dos *Ditirambos de Dioniso*.

Nesse contexto, todavia, no qual temos *Ecce homo* e *Crepúsculo dos ídolos* como obras de caráter introdutório à *Transvaloração de todos os valores*, que lugar é ocupado pelos *Ditirambos de Dioniso*?

II - Os “fragmentos poéticos” do caderno W II 10a, do verão de 1888

Atentemos primeiramente para o seguinte fato: antes de anunciar e selecionar os “poemas” para os *Ditirambos de Dioniso*, Nietzsche havia reunido no caderno W II 10a, do verão europeu de 1888 (ou seja, entre junho e setembro), 161 anotações, as quais, em princípio, estavam agrupadas por partes, sendo que a primeira delas iniciaria com o título “O silêncio de bronze” (*Das eherne*

3 “No dia dos meus anos, comeci a escrever uma coisa que está já bastante adiantada. Intitula-se: *Ecce homo – como cheguei a ser o que sou*. Falo nele com grande ousadia de mim próprio e das minhas obras, e a minha intenção não é só a de apresentar-me ante o terrível e solitário problema da transvaloração de valores, mas direi também até onde chega o conceito alemão da liberdade de imprensa e o que ante ele se pode arriscar” (KSB, Carta a Peter Gast, Turim, 30 de outubro de 1888).

4 Cf. KSB, Carta a Köselitz, em 12 de setembro de 1888.

Schweigen)⁵. Na edição crítica de Colli e Montinari, estas 161 anotações surgem após a elaboração do projeto da obra *A transvaloração de todos os valores*. Antes de refletirmos sobre o significado que tais anotações possuem, na medida em que são realizadas após Nietzsche abandonar o projeto da *Vontade de potência* e decidir realizar a *transvaloração*, atentemos para o que ele escreve logo abaixo do título inicial (*O silêncio de bronze*):

Cinco orelhas (*Ohren*) – e nenhum som!
O mundo tornou-se mudo...

Eu escutei as orelhas de minha *curiosidade*
Cinco vezes lancei meu anzol ao longe,
Cinco vezes ela retornou sem nenhum peixe –
Eu perguntei – nenhuma resposta foi jogada em minha rede –

Eu escutei a orelha de meu *amor* (Nachlass/FP 1888, 20[1], KSA 13.549).

É deveras significativo, como veremos, que Nietzsche conclua esta primeira anotação com a palavra “amor”. Do mesmo modo, é expressivo que ele traga as figuras do anzol, do peixe, da rede, e que sejam sete movimentos (cinco vezes um “anzol” retorna vazio, depois uma pergunta é feita mas a “rede” não colhe nenhuma resposta, e por fim uma escuta interna), pois há uma relação aqui com as “sete solidões” que Zarathustra percorre até o momento de incorporação ou aceitação plena do pensamento do eterno retorno do mesmo⁶.

5 Cf. Nachlass/FP 1888, 20[1] - 20[168], KSA 13.549-577.

6 Para uma compreensão do amplo significado da “incorporação” do pensamento do eterno retorno do mesmo, remetemos o leitor a: RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2010.

Mas, como compreender o significado do título com o qual Nietzsche passa a organizar seus “fragmentos poéticos”, bem como o conteúdo da primeira anotação (que, embora não componha os *Ditirambos*, está na base de sua elaboração)? Para tanto, é necessário refletimos antes sobre os sete títulos que Nietzsche pensou para intitular a nova obra – títulos que surgem no caderno W II 10a, após os 161 “fragmentos poéticos”.

O primeiro título pensado para a nova obra traz a idéia de uma luta travada na própria alma, na qual acontece uma vitória, e um indicativo do estágio da solidão atingida: “Cantos guerreiros da alma. O Vitorioso. Da sétima solidão”. O segundo título certamente vincula-se ao tema da vitória, da maior vitória atingida sobre si, sobre a própria alma, e também ao nome de Zaratustra: “O caminho da grandeza. Canções de Zaratustra”. Ainda em relação aos títulos pensados para reunir as dezenas de anotações realizadas no verão de 1888, Nietzsche pensou como terceiro título “O túmulo de Deus”, ideia que, de algum modo, também remete ao silêncio. Um quarto título, relacionaria duas ideias precedentes, indicando que a obra estaria dividida em partes: “OS CANTOS DE ZARATUSTRA. Primeira parte: O caminho da grandeza. Por Friedrich Nietzsche”. Do mesmo modo, no quinto título pensado, Nietzsche insistirá nas canções de Zaratustra e na ideia de um livro dividido em partes, cuja primeira traz o nome de um poema que comporá os *Ditirambos*: “Os cantos de Zaratustra. Primeira parte: da pobreza do mais rico. Por Friedrich Nietzsche”. Já o sexto título pensado para o novo livro traz, no fragmento póstumo, a presença do pensamento do eterno retorno associado a Zaratustra: “O eterno retorno: danças e cortejos de Zaratustra. Por Friedrich Nietzsche”. Por fim, na sétima anotação, Nietzsche retoma idéias anteriores ao insistir nas “Canções de Zaratustra”, escrevendo: “Os cantos de Zaratustra. Primeira parte: O caminho da grandeza”.

O que inicialmente gostaríamos de destacar nestas anotações é que Nietzsche insiste diversas vezes no título “As canções de Zaratustra”. Em primeiro lugar, que ele se refira a estas “Canções” é de

suma importância, pois lembremos, neste sentido, que na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, após a seção “O convalescente” (que é o momento no qual Zaratustra enfrenta o seu “pensamento abismal”), ele será estimulado por seus animais a não mais falar, mas a *cantar*, inventando novas líras e *canções* para exprimir seus pensamentos mais íntimos. Por este motivo, as seções que encerram a terceira parte do *Zaratustra* mostram que, de fato, ele não mais *falava*, mas “discorria com sua própria alma” (ZA/ZA III, O convalescente, 2; KSA 4. ZaIII. 13).

Em segundo lugar, é preciso lembrar que a expressão “canções de Zaratustra” já havia surgido numa anotação de 1884, ou seja, no período de elaboração da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, num póstumo significativamente intitulado “A solidão (*Alleinsein*) do grande pensamento é insuportável (*unerträglich*)” (Nachlass/FP 1884-85, 29[8], KSA 11.339). Ora, o “grande pensamento” (*großen Gedanken*), como veremos, é o modo figurado como Nietzsche trata o pensamento do eterno retorno do mesmo durante o período de elaboração de *Assim falava Zaratustra* – pensamento que ele não fará referência em suas obras publicadas nos anos seguintes e só voltará a utilizar justamente quando passa a fazer aquela série de anotações, os chamados “fragmentos pósticos”, durante o final do verão de 1888.

Quando, então, no transcurso do verão de 1888, o filósofo busca pensar em um título para dar à sua nova obra, ele retoma a ideia das “Canções de Zaratustra” (título, portanto, criado durante o período de elaboração da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*), e também pensa no título “o eterno retorno: danças e cortejos de Zaratustra”. Todavia, se no período da anotação realizada em 1884 a “solidão do grande pensamento” era “insuportável”, já no verão de 1888 ele recupera a ideia das “Canções” com outra atitude: algo que fica registrado na expressão “O silêncio de bronze”, bem como em um dos títulos pensados para a nova obra: “o eterno retorno: danças e cortejos de Zaratustra”. Mas como?

Considerando que Zaratustra está no núcleo de diversos títulos inicialmente pensados para dar nome a nova obra, precisamos voltar a *Assim falava Zaratustra*. Mas voltar ao lugar específico onde a solidão do “grande pensamento” se fez mais insuportável para o *alter ego* de Nietzsche, de modo a mostrarmos, na sequência, que o silêncio desempenha um papel de suma importância em relação à negação ou afirmação do pensamento do eterno retorno do mesmo.

III - O silêncio diante do “pensamento abismal” e a pronúncia do “Sim” em Zaratustra: base para a compreensão dos Ditirambos de Dioniso

Na última seção da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, intitulada “A hora mais silenciosa” (*Die stillste Stunde*), Zaratustra diz aos seus discípulos que, contra a sua vontade, precisa retornar à sua solidão⁷. A contragosto e triste, ele acaba por revelar a eles o motivo: no momento em que estava a sós consigo mesmo, sua “hora mais silenciosa” o visitou, trazendo-lhe o pensamento terrível que ele buscava, até então, ocultar de si próprio. É expressando medo e receio que ele narra aos discípulos, por meio de uma “parábola” (*Gleichniss*), o que lhe ocorreu:

O ponteiro avançava, o relógio da minha vida respirava – nunca ouvi tal silêncio (*solche Stille*) em torno a mim: a tal ponto que meu coração se assustou. Depois, ouvi falarem-me sem voz: “Tu o sabes, Zaratustra?”. A esse murmúrio, gritei de medo e o sangue fugiu-me do rosto; mas fiquei silencioso (*schwieg*). Então, voltaram a falar-me sem voz: “Tu o sabes, Zaratustra, mas não o dizes!”. E eu, finalmente,

⁷ Para uma compreensão adequada do tema do “anseio” e do “silêncio” que queremos desenvolver no presente ensaio, recuperamos duas páginas de uma abordagem da seção final da segunda parte de *Assim falava Zaratustra* que já tínhamos realizado, com outro intento, em RUBIRA, L. *Op. Cit.* p. 250-252.

respondi, teimoso: “Sim, sei, mas não quero dizê-lo!”. Então voltaram a falar-me sem voz: “Não *queres*, Zaratustra? Será verdade? Não te escondas atrás da tua teimosia!”. E eu chorei, tremendo como uma criança, e disse: “Ah, bem que eu desejaria, mas não posso! Dispensa-me disso! Está acima de minha força!” (Za/ZA II, *A hora mais silenciosa*; KSA 4.187-8).

Não é ao acaso que Nietzsche faz, aqui, uma menção ao *relógio* “da minha vida” e recorre à *hora* “mais silenciosa”. A presença do relógio e do horário retornarão no final da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*. Por ora, ao tratar da “hora mais silenciosa”, que visita aquele que em seus discursos havia depositado suas mais altas esperanças no “além-do-homem”, Nietzsche faz ver que Zaratustra, desde o início de sua trajetória, sabia aquilo que, no fundo, deveria enfrentar. Logo, ao partir para sua jornada, ele já tem conhecimento do pensamento do eterno retorno, bem como da tarefa que seria necessário realizar – algo que surge em seus discursos por meio da referência ao “meio-dia” (*Mittag*) e, de modo distinto e mais profundo, ao “grande meio-dia” (*grosse Mittag*)⁸. Mas aquilo sobre o qual ele teme falar diz respeito ao aspecto terrível presente nesse pensamento. Observe-se que, no primeiro momento, ele diz que *não quer* falar e, no segundo, depois de chorar e tremer, reconhece que *não pode*, pedindo, ainda, que seja dispensado dessa sombria tarefa que está acima de sua “força” (*Kraft*). Todavia, ele não obtém alívio de sua “hora mais silenciosa”:

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importa a tua pessoa, Zaratustra! Fala a tua palavra e despedaça-te!”. E eu respondi: “Ah, é acaso a *minha* palavra? Quem sou *eu*? Aguardo alguém mais valoroso (...)”. Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importância tens tu?” (*Idem*)

8 Cf. *Op. Cit.*, p. 226, nota 66 e p. 250, nota 3.

Zaratustra silencia sobre uma palavra. Não tem coragem para dizê-la e “despedaçar-se”. Por fim, a “hora mais silenciosa” o faz confrontar-se com um tema caro, presente no primeiro discurso que ele proferira, tema que remete à aceitação do pensamento do eterno retorno. Trata-se da criança (ou do “inocente”, conforme a anotação de agosto de 1881)⁹, aquela que é “um sagrado dizer-sim”, pois “*sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo” (Za/ZA I, *Das três transmutações*, KSA 4.29-30). Eis o que Zaratustra, então, continua a contar aos seus discípulos:

Então, voltaram a falar-me sem voz: (...) “O orvalho (*Thau*) cai sobre as ervas quando a noite mais silencia (*verschwiegensten*) seus segredos (...). Ainda precisas tornar-te criança (...)”. E eu refleti longamente e tremi. Finalmente, porém, disse o que dissera no início: “Não quero”. Então, espocaram risadas ao meu redor. (...) E voltaram a falar-me, pela última vez: “Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás maduro para os teus frutos! Assim, debes voltar novamente para a solidão: porque ainda precisas sazonar”. E soltaram outra risada e foram-se embora; depois, fez-se silêncio (*stille*) em torno de mim e como que um duplo silêncio (*zweifachen Stille*). Mas eu jazia no solo e o suor escorria-me dos membros. Agora, ouvistes tudo e a razão pela qual devo voltar para o meu ermo. Nada vos escondi, meus amigos. Mas isto também ouviste de mim: *quem ainda é o mais silencioso dos homens (Menschen Verschwiegenster ist)*” (*Idem*).

Zaratustra, portanto, guarda o silêncio sobre uma palavra. Não tem coragem, ainda, para pronunciá-la. Guardemos, por ora, as imagens da noite, do orvalho, da criança, dos frutos (que, como veremos, são de uma videira) que não estão maduros. Nem mesmo para a personagem Zaratustra estes temas estão ainda claros no

⁹ A primeira em que Nietzsche registra seu pensamento do eterno retorno do mesmo (Cf. Nachlass/FP 1881, 11[141], KSA 9.494).

final da segunda parte da obra. Mas uma coisa é certa: é a partir deste momento que ele irá, pouco a pouco, tomar o caminho para enfrentar a sua “hora mais silenciosa”.

Na terceira (e, até então, última parte) de *Assim falava Zaratustra*¹⁰, o silêncio ocupa um lugar central no decorrer da trama, pois aquilo que ele oculta, aquilo do qual Zaratustra diz não ter forças para enfrentar e “despedaçar-se”, está em íntima relação com a aceitação ou negação do pensamento do eterno retorno do mesmo. O primeiro momento em que Nietzsche faz referência ao silêncio na terceira parte de sua obra é justamente no importante capítulo “Da visão e do enigma”. Zaratustra conta sua visão, dizendo que percorria uma senda, subindo por ela, embora o “espírito de gravidade” o puxasse para baixo, pois estava sentado em suas costas pingando

chumbo em minhas orelhas e destilando gotas de chumbo (*Bleitropfen*) no meu pensamento. “Ó Zaratustra”, cochichava, zombeteiro, pronunciando por sílabas, “ó pedra da sabedoria! Arremessaste para o alto, mas toda a pedra arremessada deve – cair! Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra de funda, destroçador de estrelas! A ti mesmo arremessaste tão alto; mas toda a pedra arremessada – deve cair! Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra – mas é sobre *ti* que ela cairá de volta!” Calou-se,

10 Inicialmente a obra *Assim falava Zaratustra* fora prevista em três partes. A primeira parte foi escrita entre 1 e 10 de fevereiro de 1883; a segunda entre 26 de junho e 6 de julho de 1883; a terceira de 8 a 20 de janeiro de 1884. A chamada “quarta parte” foi concluída em janeiro de 1885, mas estava destinada a ser a primeira de uma nova obra intitulada “Meio dia e eternidade”, que seria composta de mais duas partes, jamais escritas. O tradutor Andrés Sánchez Pascual observa: “A quarta e última parte permaneceu inédita (...) durante a vida lúcida de Nietzsche. Ela somente veio a público em 1890 e, por fim, em 1892, publicou-se a primeira edição completa de *Assim falava Zaratustra*, tal como hoje a conhecemos.” (NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. 8ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 17 e 18).

então, o anão; e longamente. Mas seu silêncio (*Schweigen*) oprimia-me (*Za/ZA III, Da visão e do enigma*; KSA 4.197-202).

É preciso lembrar que a única referência ao “chumbo” que surge antes desta passagem em *Assim falava Zaratustra*, ocorre justamente no capítulo “Do pálido criminoso”. Ali ela está relacionada ao arrependimento e à culpa, e quem as coloca no pensamento do criminoso (que é um “amontoado de doenças” e um “novelo de cobras bravias”), é sua pequena razão¹¹. Aqui, portanto, o anão (que “pinga gotas de chumbo” nos pensamentos de Zaratustra) é não somente o próprio niilismo¹², mas a voz da “pequena razão” que quer levar Zaratustra a arrepender-se de seus atos, de seus discursos, de sua própria sabedoria.

É somente no capítulo seguinte, “Da bem-aventurança a contragosto”, no qual Zaratustra reconhece que precisa passar pela derradeira prova e conhecimento de si mesmo, que ele nomeia o pensamento que sempre o acompanhou, que ele temia, e que precisa tomar coragem para enfrentá-lo, de modo a dizer apenas uma palavra e “despedaçar-se”:

Assim, tudo, por sinais, me gritava: “É chegado o tempo!”. Mas eu – não ouvia; até que, por fim, o meu abismo moveu-se e o meu pensamento me mordeu. Ah, pensamento abismal (*abgründlicher Gedanke*), que és o meu pensamento! Quando acharei a força de ouvir-te cavar, sem mais tremer? Até à garganta me sobem as pancadas do meu coração, quanto

11 O pálido criminoso praticou o crime movido pela “volúpia da faca”, tomado pela loucura, mas depois foi convencido por sua “pequena razão” que o ato foi feito para “roubar” – o que o leva a sentir-se culpado pelo desfecho do roubo, culpa esta que ele poderia livrar-se, caso pudesse aceitar a sua loucura: “E, agora, sente novamente sobre si a capa de chumbo (*Blei*) da sua culpa (*Schuld*), e novamente a sua pobre razão está rígida, paralisada, pesada. Se mal pudesse, agora, sacudir a cabeça, seu fardo rolaria ao solo; mas quem irá sacudir essa cabeça?” (*Za/ZAI, Do pálido criminoso*).

12 E lembremos que, após o desaparecimento do “anão”, Zaratustra terá o sonho com o pastor, no qual aparecerá a serpente, que é uma representação do niilismo.

te ouço cavar! Também o teu silêncio (*Schweigen*) ameaça sufocar-me, ó abismal silencioso! (*abgründlich Schweigender!*). Nunca, ainda, me atrevi a chamar-te *para cima*: já foi suficiente que te trouxesse comigo! Ainda não tive força suficiente para o último ímpeto e audácia do leão. Já bastante terrível foi sempre, para mim, o teu peso; mas, algum dia, ainda hei de achar a força e a voz do leão que te chamem para cima! (*Za/ZA III, Da bem-aventurança a contragosto*; KSA 4.203).

Aquilo sobre o qual Zaratustra silenciou durante todo o seu percurso, que ele teme e não tem forças, até então, para enfrentar, é seu “pensamento abismal”. Zaratustra, assim, precisa encontrar a força do leão, aquele que vem quebrar todas as tábuas de valores e abrir espaço para que surja o “dizer-sim” da criança – que significa a inocência e a afirmação diante do eterno retorno do mesmo. Zaratustra precisa adentrar na noite, descer ao seu “último abismo”, separar-se do espaço luminoso que, até então, habitara, tal como transparece no capítulo seguinte, “Antes que o sol desponte”:

Mandas-me ir embora e silenciar (*schweigen*) porque, agora – vem chegando o *dia*? Profundo é o mundo – e mais profundo do que pensa o dia. Nem tudo tem direito a falar diante do dia. Mas o dia vem chegando: portanto, separemo-nos, agora! Ó céu sobre mim, céu púdico, céu abrasado! Ó tu, minha felicidade antes que o sol desponte! O dia vem chegando: portanto, separemo-nos agora! (*Za/ZA III, Antes que o sol desponte*, KSA 4.207-210).

O guardar silêncio durante longo tempo sobre o “pensamento abismal”, que é o aspecto terrível a ser enfrentando no eterno retorno, finalmente é tematizado no capítulo “No monte das oliveiras”:

Ó céu invernal, o taciturno, que ainda, amiúde, mantém oculto também o seu sol! Foi dele que aprendi o longo, luminoso silêncio (*lange lichte Schweigen*)? Ou foi ele que aprendeu de mim? Ou cada um de nós o inventou sozinho? Múltipla é a origem de todas as coisas boas;

todas as coisas boas e galhardas pulam de prazer para a existência: como deveriam fazê-lo assim somente – *uma vez?* Coisa boa e galharda é, também guardar longo silêncio (*lange Schweigen*) e, como o céu de inverno, olhar com olhos redondos no rosto luminoso. Manter, como ele, oculto o próprio sol e a própria inflexibilidade solar; na verdade, aprendi bem essa arte e essa galhardia invernal! Minha maldade e arte preferida é que o meu silêncio (*Schweigen*) aprendeu a não trair-se pelo silêncio. Chocalhando palavras e dados de jogar, burlo os meus solenes vigias: de todos esses severos guardiães, deverão escapulir-se a minha vontade e o meu fito. Para que ninguém possa ver no fundo de mim e da minha última vontade – para isso inventei o longo, luminoso silêncio (*lange lichte Schweigen*)” (*Za/ZA III, No monte das oliveiras, KSA 4. 219-220*).

Zaratustra, portanto, inventou o “silêncio luminoso”, de modo a esconder de si mesmo algo terrível em um pensamento que provém de uma região sombria, o “pensamento abismal”. Por fim, é no capítulo “O regresso”, quando finalmente ele retorna para sua montanha, para a sua “pátria”, que a solidão lhe diz:

E ainda te lembras, Zaratustra? Quando veio a tua hora mais silenciosa (*stillste Stunde*) e te arrastou para longe de ti mesmo, ao falar-te com malvado murmúrio: “Dize a tua palavra e despedaça-te!” – Quando toda a tua espera e o teu silêncio (*Schweigen*) te contristavam, desanimando a tua humilde coragem? (*Za/ZA III, Do regresso, KSA 4.232*).

De retorno à sua caverna, é em “O convalescente” que Zaratustra finalmente encontra forças para invocar o seu último abismo, para fazer subir o seu “pensamento abismal” e, diante dele, pronunciar a palavra decisiva. Após isto, ele cai desmaiado ao solo e depois de acordar-se permanece sete dias em silêncio. Convalesce por ter enfrentado seu terrível pensamento e pronunciado apenas uma palavra diante dele – aquela que somente viremos a saber qual é na “Canção do Sim e amém”.

Quando os animais falam sobre o eterno retorno, Zaratustra apenas os escuta, em silêncio. Ele passou por uma mudança em relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo, algo que começa a ficar claro no capítulo seguinte, “O grande anseio” (*Von der grossen Sehnsucht*), quando ele já não fala mais, mas discorre com sua própria alma em forma de canto. É justamente no décimo segundo parágrafo (talvez uma referência ao “grande meio-dia”, que é atingido após a descida ao último abismo, ou seja, após a incorporação do pensamento do eterno retorno do mesmo), que ele diz:

Ó minha alma, todos os sóis derramei sobre ti e todas as noites e todos os silêncios (*jedes Schweigen*) e todos os anseios (*Sehnsucht*): – cresceste, então, para mim como uma videira (*Weinstock*). Ó minha alma, eis-te, agora, mais-rica (*überreich*) e pesada, como uma videira de túrgidos ubres e sumarenta uva dourada comprimida nos cachos (*braunen*): – Comprimida e oprimida pela tua felicidade, à espera, em tamanha fartura, e ainda envergonhada dessa espera. Ó minha alma, já não há, em parte alguma, alma mais amorosa e de maior âmbito e amplitude que tu! O futuro e o passado, onde estariam mais perto um do outro, do que em ti? (*Za/ZA III, Do grande anseio, KSA 4.279*).

A videira (e lembremos do texto do final do prefácio de *Ecce homo* que trouxemos no início do presente artigo) com seus frutos maduros (não esqueçamos, também, a relação de Dioniso com o vinho), ocupa um lugar central em relação a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo. Suas uvas estão comprimidas nos “cachos”, e na alma de Zaratustra o “futuro e o passado” estão próximos (juntos no portal do “instante”, trazido por Zaratustra no capítulo “Da visão e do enigma”).

Finalmente, no penúltimo capítulo da terceira parte, “O outro canto de dança”, Zaratustra trava um diálogo não com sua “hora mais silenciosa”, mas com a “vida”, que ele agora, após ter tido a coragem para enfrentar seu “pensamento abismal”, prefere mais do que sua própria sabedoria. É no “ouvido” da vida, então,

que Zaratustra conta o segredo do porque jamais irá abandoná-la, deixando-a surpresa (“Tu *sabes* isto, Zaratustra? Ninguém sabe isto...”). Assim, se ao final da segunda parte de *Zaratustra*, era a sua “hora mais silenciosa” que se aproximava, e ele percebia que o “relógio da (sua) vida avançava”, então ao final da terceira parte da obra já não há mais temor por esta “hora”, e o ponteiro do relógio atinge as doze badaladas, na mais clara, embora figurada, referência à aceitação do pensamento do eterno retorno do mesmo:

Uma! Ó homem! Presta atenção! / Duas! Que diz a profunda meia-noite em seu bordão? / Três! “Eu dormia, dormia –,” / Quatro! “Fui acordada de um sonho profundo: –” / Cinco! “Profundo é o mundo!” / Seis! “E mais profundo do que pensa o dia.” / Sete! “Profundo é seu sofrimento –,” / Oito! “E o prazer – mais profundo que o sofrimento:” / Nove! “A dor diz: ‘Passa momento!’” / Dez! “Mas todo o prazer quer eternidade –,” / Onze! “Quer profunda, profunda eternidade!” / Doze! (Za/ZA III, *O outro canto de dança*, KSA 4.285-6).

Dizer-sim ou aceitar a parcela de sofrimento que está contida na possibilidade do eterno retorno de todas as coisas foi o mais alto desafio de Zaratustra. Mas o sofrimento eterno que o mundo traz a cada repetição só existe não pelo sofrimento mesmo, mas pelo prazer – que quer “profunda eternidade”. É por esta razão que Nietzsche encerra *Assim falava Zaratustra* dando um significativo título ao último capítulo de sua obra: “Os sete selos (ou: “A canção do Sim e Amém)””.

A palavra, finalmente fora pronunciada: o “Sim” diante do “pensamento abismal” contido na possibilidade cosmológica do eterno retorno do mesmo, a afirmação da vida.

IV - O “bronze” (ou “Aere perennius”): da afirmação do eterno retorno do mesmo à tarefa de transvaloração de todos os valores

Se o silenciar sobre “o pensamento abismal” ocupou a maior parte de *Assim falava Zaratustra*, e se Zaratustra, mesmo após ter a coragem para trazer à tona seu último abismo, já não falava mais com os animais sobre o eterno retorno, mas discorria “com sua alma”, então o silêncio, como vimos, ocupou um papel central na obra que reúne o conjunto de tudo aquilo que Zaratustra *falava* até o enfrentamento e afirmação do eterno retorno. Mas porque, então, no caderno W II 10a., do verão de 1888, Nietzsche caracteriza o silêncio como “Silêncio de bronze” (*Das eherne Schweigen*)?

Leitor e admirador de Horácio¹³, o filósofo conhecia a expressão latina “*aere perennius*” (“Mais perene que o bronze”), que o romano fixara em sua *Odes*¹⁴. Quando a utiliza pela primeira vez em *Humano, demasiado humano*, ele faz o diagnóstico de que, com o fim das convicções da metafísica, o homem também perdeu a motivação que o fazia viver em função de obras duradouras, “eternas”. É também em *Humano* que Nietzsche associa o bronze à necessidade, texto que reaparecerá integralmente nas anotações do período de elaboração de *Assim falava Zaratustra* (Cf. MAI/HHI 514, KSA 2.323; Nachlass/FP 1883, 12[1]9, KSA 10.384). Do mesmo modo, a expressão “*Aere perennius*” é retomada em *Aurora*, quando Nietzsche se refere aos romanos, dizendo que tudo o que eles construíam era com base num pensamento “mais perene que o bronze”, e que o cristianismo é o responsável por tê-lo colocado abaixo. Nestes momentos em que a expressão surge em suas obras, o filósofo ainda estava longe de seu pensamento do eterno curso circular,

13 Basta lembrar a passagem lançada no *Crepúsculo dos ídolos*: “– Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor tal como eu o mereço, que me leia como os bons velhos filólogos de outrora liam o seu Horácio” (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons 5, KSA 6.288).

14 “*Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius, / quod non imber edax, non Aquilo inpotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum.*” (Horácio, Odes III, XXX, vv. 1-5): “Erigi um monumento mais perene que o bronze / e mais alto do que as régias pirâmides, / o qual nem a chuva voraz, nem o Aquilão, impotente / poderão destruir, e nem mesmo a inumerável / série dos anos e a passagem do tempo”. Nietzsche tinha esta obra de Horácio em sua biblioteca: Horatius, Flaccus Quintus: Oden / im Versmaß des Urtextes übers. v. Adolf Bacmeister. – Stuttgart, o. J. (Cf.).

da reflexão sobre a possibilidade cosmológica do retorno de todas as coisas – o qual será o pensamento que abrirá a possibilidade de que o homem volte a moldar a sua vida em função da eternidade.

Após ter o pensamento do eterno retorno do mesmo nas altas montanhas da Suíça em agosto de 1881, e colocá-lo como o móvel de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche não volta a referir-se ao bronze. Todavia, sendo o bronze uma liga metálica, cuja constituição básica é feita de cobre e estanho, mas que também incorpora porções de outros elementos e, dentre eles, o *chumbo*, então temos aqui um elemento importante. Lembremos que o “anão” pingava “gotas de chumbo” nas orelhas de Zaratustra. Na medida, então, em que o cobre incorpora o chumbo, temos também uma metáfora da incorporação do aspecto terrível contido no pensamento do eterno curso circular.

A incorporação do que existe de terrível na existência surge mais nitidamente num póstumo de 1885, no qual o filósofo relaciona a imagem do cobre com o pensamento do eterno retorno e, simultaneamente, com a teoria das forças (figurando, aliás, estas concepções em Dioniso)¹⁵. Em tal anotação, portanto, ele retoma

15 No primeiro período de sua obra, Nietzsche refere-se a Dioniso basicamente como deus, figura e imagem. Ao tratar do “coro ditirâmico” em *O drama musical grego* (1870), Dioniso surge como imagem: “Dioniso, durante aqueles apaixonados cantos de corais, é de certa maneira a imagem viva (*lebende Bild*), a estátua viva (*lebende Statue*) do deus” (GMD/DM – 18 de janeiro de 1870). Poucos meses depois, em *A visão dionisíaca do mundo*, o filósofo abre sua conferência referindo-se a Dioniso como figura: “A arte dionisíaca, por outro lado, repousa no jogo com a embriaguez, com o arrebatamento. São dois os poderes que principalmente elevam o homem natural ingênuo até o esquecimento de si característico da embriaguez, a pulsão da primavera e a bebida narcótica. Seus efeitos são simbolizados na figura de Dioniso” (DW/VD – Junho – Agosto de 1870). Em *O nascimento da tragédia*, além de referir-se a Dioniso como deus, também o trata como imagem: “A forma do teatro grego lembra um solitário vale montanhoso: a arquitetura da cena surge como uma luminosa configuração de nuvens (...) em cujo meio a imagem de Dioniso se (...) revela” (GT/NT 8, KSA 57-64). Na segunda fase de sua obra, as referências a Dioniso são praticamente inexistentes, salvo nos póstumos no qual Dioniso é caracterizado como tipo “três tipos de juventude divina: Apolo Hermes Dioniso” (Nachlass/FP 1878, 29[42], KSA 8.519). As referências voltam a surgir em 1882, ou seja, após o pensamento do eterno retorno, tal como ocorre nas anotações da época de *Assim falava Zaratustra* (cf. Nachlass/FP 1882, 9[50], KSA 10.363; KSA 10.415-444). Nos fragmentos de 1885, Nietzsche já passa a tratar Dioniso como filósofo e a utilizar expressões como “filosofia

a imagem do bronze para expressar sua própria concepção do mundo e da necessidade de seus ciclos eternos, os quais incluem destruição e criação:

E sabeis o que é para mim o “mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força (*eherne Größe von Kraft*), que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas (...) um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com desconumais anos de retorno (...) esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio. (Nachlass/FP 1886, 38[12], KSA 11.610. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

O mundo, portanto, como uma “brônzea grandeza de força” (*eherne Größe von Kraft*), indestrutível, em cujo vir-a-ser estão incluídos os aspectos mais terríveis da existência: a necessidade eterna da criação e da destruição. De outra parte, a relação entre o Sim, a afirmação diante da eterna e “brônzea grandeza de força”, e a tarefa da tranvaloração de todos os valores, encontra uma expressão maior numa passagem *Ecce homo*.

de Dioniso” (Nachlass/FP 1885, 34[176], KSA 9.478-480). Pouco depois surge o projeto de uma obra intitulada “Dioniso filósofo” (Nachlass/FP 1886-7, 5[93], KSA 7.117). Nesse período, em *Para além de bem e mal* Nietzsche caracteriza Dioniso como o “deus tentador” e como “filósofo” (Cf. JGB/BM 295, KSA 5.237-9). Nos fragmentos do período posterior a elaboração da *Genealogia da moral* Dioniso é caracterizado como tipo (Nachlass/FP 1888, 11[282], KSA 13.108-9), aspecto que é reforçado em 1888: “Os dois tipos: Dioniso e o crucificado” (Nachlass/FP 1888, 14[89], KSA 13.265-7); “IV. Dioniso: tipo legislador” (Nachlass/FP 1888, 23[8], KSA 13.610). Optamos por tratar Dioniso como “figura”, tal como Nietzsche o faz no primeiro período, por entender que o pensamento do eterno retorno, como dissemos, encontra-se figurado em Dioniso.

No capítulo dedicado ao comentário do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche conta que, após concluir esta obra, ele deu início a tarefa da transvaloração redigindo *O anticristo*¹⁶. Ao referir-se a esta obra como o “primeiro livro” da transvaloração, Nietzsche faz ver que, naquele momento, ainda tinha em vista a construção de outros dois livros críticos (um deles, inclusive, que traria uma crítica à filosofia)¹⁷, e daquele intitulado “Dioniso: filosofia do eterno retorno”. E é ainda neste comentário em que ataca a filosofia “a golpes de martelo” (uma referência figurada ao pensamento do eterno retorno do mesmo)¹⁸, que o filósofo mostra-se seguro de sua “imortalidade” (eternidade), como alguém destinado a gravar seu pensamento “em tábuas de bronze”¹⁹:

Imediatamente após o término dessa obra, sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa da *transvaloração*, com um soberano sentimento de orgulho a que nada se compara, a todo instante seguro de minha imortalidade, gravando, com a segurança própria de um destino, signo por signo em tábuas de bronze (*eherne Tafeln grabend*) (EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos* 3, KSA 6.355).

Foi, portanto, a partir da afirmação do pensamento do eterno retorno do mesmo, da perenidade do “sim” frente do conjunto da existência, da “brônzea grandeza de força”, que Nietzsche buscou

16 Lembremos que no último capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche faz uma ode ao estilo “*Aere perennis*” de seus escritos, o qual lhe foi transmitido por Horácio, a quem elogia: “Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria de estilo romano, de “*Aere perennis*”, até em meu *Zarathustra* (...) até hoje não senti com outro poeta o arrebatamento artístico que uma ode de Horácio me proporcionou desde o início” (GD/CI, *O que devo aos antigos* 1, KSA 6.154-5).

17 Do mesmo modo, o filósofo valeu-se da expressão latina no prefácio de *Aurora*, de 1886, ao referir-se aos majestuosos edifícios morais que os filósofos tinham como “mais pereno que o bronze”, os quais já se encontravam em ruínas.

18 Neste sentido ver RUBIRA, L. *Op. cit.*, capítulo IV.

19 Trata-se, portanto, de um material diferente das antigas tábuas de valores, cuja destruição seria levada à cabo pelo leão; referência que bem pode nos ajudar a compreender o capítulo “Das velhas e novas tábuas”, de *Assim falava Zarathustra*.

destruir implacavelmente o cristianismo em sua obra *O anticristo*, o qual, segundo ele, pôs abaixo o mundo de experiências “*Aere perennis*” construído pelos romanos²⁰. Afinal, como sabemos, a tarefa da transvaloração, somente foi levada a termo após o final de agosto de 1888. Neste sentido, o pensamento do filósofo somente pode gravar “em tábuas de bronze” a partir da afirmação do eterno retorno do mesmo. Afirmação que Nietzsche, tal como seu Zaratustra, levou bastante até consumá-la no “Silêncio de bronze”.

V - “*O silêncio de bronze*” ou *amor fati: a sabedoria trágica do “último discípulo do filósofo Dioniso”, do “mestre do eterno retorno”*

A incorporação do “pensamento abismal”, levada à termo por Zaratustra, havia sido um problema para Nietzsche desde que teve o pensamento do eterno retorno do mesmo em 1881²¹. Transcorridos seis anos, Nietzsche, ao invés de mostrar-se um pensador afirmativo, julgava-se transpassado pelo niilismo:

Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, desde o fundo até aqui, niilista: a energia, a *nonchalance* com que eu, enquanto niilista, fui adiante, enganou-me acerca desse fato fundamental (Nachlass/FP 1887, 9[123], KSA 12.407).

Tal como o fez Zaratustra antes de enfrentar seu “pensamento abismal”, Nietzsche silenciara sobre o pensamento do eterno retorno entre 1884 e 1887, não havendo abordagem do tema nos

20 “Aquilo que se erguia *aere perennis*, o *imperium Romanum*, a mais grandiosa forma de organização sob condições difíceis que até hoje foi alcançada (...) aqueles santos anarquistas se fizeram uma ‘devoção’, de destruir ‘o mundo’, isto é, o *imperium Romanum*, até que não restasse pedra sobre pedra” (AC/AC 58, KSA 6.172. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

21 Neste sentido ver RUBIRA, L. *Op. cit.*, em especial os capítulos III e IV.

textos que ele mesmo publicou neste período, a não ser de modo indireto e por meio de imagens²². Em relação à própria tarefa da transvaloração, em janeiro de 1888 o autor de *Assim falava Zaratustra* dizia não ter forças para realizá-la: “Não tenho absolutamente ainda a coragem necessária. Eu faria melhor daqui há dez anos” (KSB, Carta a Gast, 01 de janeiro de 1888). Além disto, nas correspondência que mantém com diversas pessoas entre junho e agosto, Nietzsche mostra as piores crises de saúde pelas quais sua vida atravessa, chegando mesmo a pensar que não teria força vital para recuperar-se (algo que fica expresso, sobretudo, em carta a sua mãe, de 25 de junho e noutra a Overbeck, de 02 de julho). Esclarecedora, neste sentido, é uma carta enviada a amiga Malwida von Meysenbug também em julho de 1888:

Dei à Humanidade o seu livro mais profundo. E porque preço tenho de pagar tal feito! Depois dele, fiquei fora de toda a relação humana, submetido a uma tensão e vulnerabilidade insuportáveis, e convertido num animal continuamente atormentado. A ferida consiste em não ouvir resposta alguma, nem um único som, e ter de levar sozinho sobre os ombros a espantosa carga que pretendia compartilhar ou transpassar (pois, se não fosse isto, para quê escrever?) (KSB, Carta a Malwida Von Meysenbug, Sils, julho de 1888).

O livro a que Nietzsche se refere é, sem dúvida, *Assim falava Zaratustra*. A carga que ele pretendia “compartilhar ou transpassar”: o “pensamento abismal” contido na possibilidade do eterno retorno do mesmo. Considerando-se um niilista, tentando adiar a tarefa da transvaloração para realizá-la uma década mais tarde, frustrado por ter escrito uma obra na tentativa de passar uma

22 *Idem*, capítulo IV. Exceto na quarta parte de *Assim falava Zaratustra* que, como vimos, permaneceu praticamente inédita durante a vida lúcida de Nietzsche.

pesada carga adiante: como, então, explicar que, no final de agosto de 1888, ele tenha encontrado forças para empreender a tarefa de transvaloração de todos os valores?

Voltemos ao caderno W II 10a., do verão de 1888, onde constam as 161 anotações e os títulos que darão origem a obra *Ditirambos de Dioniso*. Se na carta a Malwida, Nietzsche reclamava que sua ferida consistia em “não ouvir resposta alguma, nem um único som”, já em “O silêncio de bronze”, após seis tentativas em que seus “ouvidos” não escutaram “nenhum som”, nem resposta alguma foi obtida, a sétima tentativa mostra algo diferente: “Eu escutei a orelha de meu *amor*” (Nachlass/FP 1888, 20[2], KSA 13.549). Ora, que a palavra *amor* tenha sido lançada nesta primeira anotação é significativo, pois trata-se do *amor fati*. E para que não reste dúvida de que ele está se referindo ao *amor ao destino*, precisamos refletir sobre o silêncio que Nietzsche mesmo manteve em relação a esta fórmula entre 1882 e 1888.

A fórmula *amor fati* foi escrita em um caderno de anotações pela primeira vez no outono de 1881, após ele ter o pensamento do eterno retorno do mesmo (Cf. Nachlass/FP, 15[20], KSA 9.643)²³. Mas ela somente é empregada pela primeira vez numa obra publicada pelo filósofo no ano seguinte, 1882. Todavia, após a publicação de *A gaia ciência*, Nietzsche somente volta a utilizar a fórmula em 1888, na obra *Ecce homo*. Nesses dois momentos em que trata do tema, algo salta diante do olhar: há uma diferença entre como ele se refere ao *amor fati* em 1882 e aquele com que o aborda em 1888.

Em *A gaia ciência*, quando vem diagnosticar a “morte de Deus” e apresentar o pensamento do eterno retorno, é na forma de um desejo, de um querer ser “algum dia” a própria expressão do *amor fati*, que o pensador faz um pedido diante do “ano novo”. Ali, escreve:

23 Cf. KSA IX, 15(20) – Primavera de 1881 – Verão de 1882.

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores (...) quero ser, algum dia (*irgendwann*), apenas alguém que diz Sim! (FW/GC 277, KSA 3.215. Tradução de Paulo César de Souza).

Já em *Ecce homo*, é de forma incisiva que diz: “*amor fati* é minha natureza mais íntima.” (EH/EH, “O caso Wagner”, §4; KSA VI, EH3, 40). Nessa mesma obra de 1888, ele também esclarece o que entende, afinal, por esta expressão:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo (...) mas *amá-lo*... (EH/EH, Por que sou tão esperto 10, KSA 6.297. Tradução de Rubens Torres Filho).

Vê-se, assim, não somente uma mudança no modo como o filósofo se refere ao *amor fati* entre 1882 e 1888, mas também a relação estreita desta fórmula com o pensamento do eterno retorno do mesmo. O “Silêncio de bronze” ou o *amor fati* são, portanto, sinônimos e expressam a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo²⁴.

Para compreender que uma mudança, de fato, operou-se em Nietzsche no final de agosto de 1888, precisamos nos deter em mais alguns elementos. Em primeiro lugar, levemos em conta um “fragmento poético” do caderno W II 10a. Ele nos ajuda a perceber de onde o filósofo tirou forças para enfrentar seu “pensamento abismal”:

Esse supremo (*höchste*) obstáculo,
esse pensamento dos pensamentos (*Gedanken der Gedanken*),
quem o criou para si!

²⁴ Para uma primeira compreensão do significado da afirmação trágica, ver o artigo RUBIRA, L. “Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica”, p. 256 a 259.

A própria vida criou para si
Seu supremo obstáculo:
Ela salta, agora (*nunmehr*), por cima de seu próprio pensamento
(Nachlass/FP 1888, 20[133], KSA 13. 571).

Vê-se, aqui, uma diferença radical entre este “*agora*” em que a “vida” superou o “pensamento dos pensamentos” (o pensamento do eterno retorno, criado pela própria “vida” e que “veio” até Nietzsche em agosto de 1881)²⁵ e aquele “*algum dia*” (*irgendwann*) em que Nietzsche desejava ser aquele “que diz Sim” (pois, ainda, naquele momento, não tinha forças para aceitar a necessidade de seu destino). Foi, portanto, na própria vida que Nietzsche encontrou a força necessária para superar o aspecto terrível contido no pensamento do eterno curso circular, de modo a aceitá-lo e afirmá-lo.

Mas há ainda um terceiro e incontornável elemento que nos leva a compreender que ocorreu, de fato, uma mudança em Nietzsche no final de agosto de 1888. Trata-se do próprio *fato* de Nietzsche ter colocado em andamento a tarefa da transvaloração, uma tarefa que, como vimos, ele pretendia adiar durante dez anos. A que outro elemento poderíamos, então, recorrer, senão ao *amor fati*, ou seja, a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo, para compreender de onde o filósofo encontrou forças para colocar em andamento a tarefa central de sua filosofia?

Para que isso ganhe clareza, voltemos a *Ecce homo*, a obra considerada como o “prólogo inequívoco da transvaloração de todos os valores”²⁶. Afinal, é ali que Nietzsche também anuncia os *Ditirambos de Dioniso*.

25 “Naquele dia eu caminhava pelos bosques, ao longo do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra que se ergue em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, §1).

26 Numa carta datada de 15 de outubro, dirigida a Köselitz, o filósofo diz que *Ecce homo* “é um prólogo inequívoco da Transvaloração”. Noutra, também a Köselitz, de 30 de outubro, diz, a respeito da obra, que nela pretende apresentar a si “mesmo antes do ato, tremendamente solitário, da transvaloração” (Cf. JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. Vol III,

Antes de tudo não se pode perder de vista que é no período da transvaloração que Nietzsche reconhece, no último capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*:

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um excesso de força. (GD/CI, O que devo aos antigos 5, KSA 6.160).

O fato de ser “o primeiro” que levou Dioniso a sério, e que isto somente ocorreu por um “excesso de força” permitem a Nietzsche encerrar o capítulo autodenominando-se como “o último discípulo do filósofo Dioniso” e “o mestre do eterno retorno” (*Idem*). Trata-se, também, da primeira vez em que ele define-se como “mestre do eterno retorno”. Ora, pelo que vimos até aqui, tornar-se mestre do eterno retorno requer o pronunciamento do “sim”, o *amor fati*, a sabedoria trágica diante do necessário.

Em relação à sabedoria trágica, já no prefácio de *Ecce homo*, Nietzsche começa a mostrar como se mede tal aprendizado: “– Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito? Isso se tornou cada vez mais para mim o autêntico medidor de valor” (EH/EH, Prefácio, §3; KSA VI, *Vorrede*, 1). Mas esta passagem somente ganha esclarecimento nos fragmentos póstumos do período de elaboração de *Ecce homo*. Ali podemos compreender

respectivamente pgs. 524 e 525). Noutra carta datada de 30 de outubro de 1888, à Peter Gast, o filósofo delinea uma das tarefas de *Ecce homo*: “apresentar-me ante o terrível e solitário problema da transvaloração dos valores”. Por fim, noutra carta, desta vez Georg Brandes, datada de 20 de novembro de 1888, como que confirmando que o filósofo se mantém com a mesma idéia da carta à Köselitz, ele descreve *Ecce homo* como: “o prólogo da *transvaloração de todos os valores*”.

que a sabedoria trágica advém de uma filosofia experimental, aquela que requer um comportamento dionisíaco diante da existência, tal como ela é:

“Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?” – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *co-wardia*... cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência –: minha fórmula para isso é *amor fati*... (Nachlass/FP 1888, 16[32], KSA 13492-3. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

A travessia pelo niilismo, o suportar uma determinada “verdade” e ousar com relação a ela, o “*dionisíaco dizer-Sim* ao mundo tal como ele é”, ou seja, dizer-sim à possibilidade do eterno retorno do mesmo, tudo isto está resumido na fórmula *amor fati*. A sabedoria trágica requer, portanto, a afirmação do pensamento do eterno retorno do mesmo, a suportabilidade daquilo que é necessário, algo que se opera com o *amor ao destino*. Ainda em relação a esta sabedoria trágica, dionisíaca, alcançada primeiramente pelo filósofo, ele esclarece ao abordar *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo*:

Antes de mim não há transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* (*tragische Weisheit*) – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes gregos* da filosofia, aqueles dos dois séculos *antes* de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir *e do destruir*,

o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito (EH/EH, *O nascimento da tragédia* 3, KSA 6.312-3).

A afirmação do *vir-a-ser*, do “fluir e destruir”, o dizer-Sim diante do “ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas”, ou seja, do eterno retorno do mesmo, tudo aparece, aqui, interligado à sabedoria trágica.

Que a sabedoria trágica, portanto, é fruto da afirmação do pensamento do eterno retorno é algo que, em *Ecce homo*, Nietzsche reserva para contar no capítulo dedicado a comentar *Assim falava Zaratustra*. Nesse sentido, ele revela que “a concepção fundamental da obra” é “o pensamento do eterno retorno do mesmo, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, §1). Tal obra “ocupa lugar à parte” no conjunto de seus escritos, pois o “conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo*”, visto que Zaratustra é “o mais afirmativo dos espíritos” e, nele, “todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, §6; KSA 6, EH, 3, 28). É por tudo isto, que Nietzsche interliga a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo com Dioniso, ao considerar Zaratustra como

aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “pensamento abismal” (*abgründlichsten Gedanken*) e não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a bênção do meu Sim”... *Mas este é o conceito (begriff) de Dioniso mais uma vez* (Za/ZA, *Assim falava Zaratustra* 6, KSA 6.345).

Na obra, portanto, em que Nietzsche vem apresentar-se ante o solitário problema da transvaloração de todos os valores, ele somente o pode fazer por ter sido o primeiro a chegar até a sabedoria trágica, aquela que advém da superação do “pensamento abismal”, do Sim diante do eterno retorno do mesmo, figurado em Dioniso.

É, portanto, de forma coerente que Nietzsche abre e encerra *Ecce homo* fazendo referência ao deus que o ocupou desde o *Nascimento da tragédia*. E se no prólogo ele se apresentava como “um discípulo do filósofo Dioniso” (EH/EH, Prefácio, §2; KSA VI, *Vorrede*, 1), no final do livro ele assume o lugar do mestre, no texto que é concluído com uma pergunta e uma oposição decisiva: “Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado...*” (EH/EH, Por que sou um destino 9, KSA 6.374).

O desenvolvimento de nossas reflexões até aqui finalmente possibilitam um retorno a questão inicial: que lugar ocupa os *Ditirambos de Dioniso* no conjunto da produção e do pensamento de Nietzsche no último semestre de 1888? Trata-se de uma obra, sem dúvida, em que Nietzsche não reúne apenas “poemas”, mas na qual será apresentado o percurso de uma filosofia experimental – o caminho de quem foi do niilismo à afirmação trágica do eterno retorno do mesmo, o percurso daquele cujo “silêncio de bronze” ou o *amor fati* necessitam de uma linguagem nova para expressar novos pensamentos. Afinal, como o filósofo mesmo diz ainda em *Ecce homo*:

“– Que linguagem falará um tal espírito quando fala a sós consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*. Eu sou o inventor do ditirambo” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra* 7, KSA 6.339).

VI - *Ditirambos de Dioniso*. “Glória e eternidade”

A última obra de Nietzsche, que leva o título *Ditirambos de Dioniso*, tomou sua forma definitiva no dia dois de janeiro de 1889, ou seja, um dia antes do derradeiro colapso psíquico ocorrido em Turim²⁷. Se, por um lado, é certo que Nietzsche já mergulhava numa oscilação psíquica visível para ele mesmo pelo menos desde o final de novembro de 1888²⁸, ou seja, após a conclusão do texto-base de *Ecce homo* (redigido, como vimos, entre 15 de outubro e 4 de novembro), por outro, é certo que os poemas reunidos nos *Ditirambos*, bem como a ordem em que são ali apresentados, estão organizados segundo uma lógica diretamente interligada ao período da transvaloração de todos os valores. A compreensão de todos estes poemas, bem como o esclarecimento da “lógica interna” que os reúne e do modo como até aqui foram interpretados (ou seja, a fortuna crítica), é um trabalho por demais pormenorizado, e que será apresentado em outro momento²⁹. Mas é a análise dos últimos poemas que fazem parte da versão final da obra que podem nos levar a compreender que, nos *Ditirambos de Dioniso*, encontra-se a afirmação trágica do eterno retorno do mesmo.

Tomemos o sumário dos *Ditirambos*. Ele reúne nove textos:

Somente tolo! Somente poeta! (*Nur Narr! Nur Dichter!*).

Entre as filhas do deserto. (*Unter Töchtern der Wüste*).

Última vontade (*Letzter Wille*).

Entre aves de rapina (*Zwischen Raubvögeln*).

Sinal de Fogo (*Das Feuerzeichen*).

27 “Em um projeto de carta a um editor desconhecido, datada de 27 de novembro de 1888, Nietzsche faz uma lista de seus *Cantos de Zarathustra* (mais tarde *Ditirambos de Dioniso*)”. Cf. Colli e Montinari em *Fragments posthumes*. XIV. Début 1888 – Début janvier 1889, p. 402.

28 “Faço tantas bufonarias comigo mesmo e me ocorrem tantas palhaças no espírito, que em plena rua sorrio ironicamente durante uma meia-hora, e não tenho outra expressão. Recentemente tive a idéia de apresentar Malwida sob a aparência de Kundry, aquela que ri, num lugar decisivo de *Ecce Homo*... Durante quatro dias seguidos fui incapaz de tomar um ar sério” (KSB, carta a Henrich Koselitz, 25 novembro de 1888).

29 Estas tarefas estão reservadas para a tradução e edição crítica que estamos preparando dos *Ditirambos de Dioniso*.

O sol se põe (*Die Sonne Sinkt*).

Lamento de Ariadne (*Klage der Ariadne*).

Glória e eternidade (*Ruhm und Ewigkeit*).

Da pobreza do mais rico (*Von der Armut des Reichsten*). (DD/DD,

Sumário, KSA 6.411).

Os poemas “Entre aves de rapina”, “Sinal de Fogo”, “O sol se põe”, “Glória e eternidade” e “Da pobreza dos mais rico” foram compostos por Nietzsche no segundo semestre de 1888, sendo que algumas frases encontravam-se já delineadas nos 161 fragmentos poéticos do caderno W II 10a³⁰. Dentre os outros quatro poemas, “Última vontade” havia sido composto em 1883, sendo os demais (“Somente tolo! Somente poeta!”, “Entre as filhas do deserto” e “Lamento de Ariadne”) versões ligeiramente modificadas da quarta parte de *Assim falava Zarathustra*.

Em carta de 16 de dezembro de 1888 dirigida a Koselitz, Nietzsche anuncia que “Da pobreza do mais rico” virá ao final da obra *O caso Wagner*. Já em relação ao outro poema, ele escreve em 30 de dezembro: “enviei para a gráfica ontem meu *Nom plus ultra* (insuperável), intitulado *Glória e Eternidade*, composto no sétimo céu. Ele será a conclusão de *Ecce homo*” (KSB, carta a Heinrich Koselitz, em 30 dezembro 1888). Apesar disto, no dia 01 de janeiro de 1889 “Nietzsche pede à Leipzig que lhe enviem ‘Glória e eternidade’, a fim de inserir esse poema nos *Ditirambos*”³¹. Neste mesmo dia, ele também dedica o livro a Cattulle Mendès, poeta cujo nome conhecia desde sua juventude e que voltara a encontrar no *Journal des Débats*, lido no último 31 de dezembro daquele ano³².

30 Cf. Colli e Montinari em *Fragments posthumes*. XIV. Début 1888 – Début janvier 1889, p. 450-451.

31 *Idem*, p. 420.

32 Na dedicatória está escrito: “A Cattule Mendès, à Paris (dedicatória). Turim. 1º de Janeiro de 1889. É para fazer um bem infinito à humanidade que lhe entrego meus ditirambos.

Por fim, no dia 02 de janeiro de 1889, Nietzsche anuncia que “o manuscrito para impressão está concluído”³³. É o índice deste manuscrito que será encontrado por Overbeck (que chega em Turim no dia 07) e que faz ver que o poema “Da pobreza do mais rico” foi colocado no sumário por Nietzsche para encerrar os *Ditirambos*.

Suponhamos que Nietzsche não tivesse incluído “Glória e eternidade” e “Da pobreza do mais rico” nos *Ditirambos* e o tivesse concluído com o poema “Lamento de Ariadne”. É importante observar que, na ordem dos poemas, este é o único em que surge Dioniso – o que talvez revele que, num primeiro momento, Nietzsche concluiria seu livro com ele. Os poemas anteriores tem como personagem central Zaratustra. É importante observar que, apesar de Nietzsche ter extraído integralmente todo um trecho que compõe o “Lamento de Ariadne” da quarta parte do *Zaratustra*, e mais especificamente do capítulo “O feiticeiro”, ele acrescenta ao texto um final que envolve Dioniso. Ademais, na quarta parte do

Deponho-os entre as mãos do poeta de *Isoline*, o maior e o primeiro sátiro que hoje vive – e não somente hoje...”. Trata-se de um esboço de carta que o filósofo assina como “Dioniso”. Conforme E. Podach, Nietzsche soube da estréia da ópera *Isoline, Conte de Fées en Dix Tableaux*, que estreou no *Théâtre de la Renaissance*, em Paris, em 26 de dezembro de 1888, através do *Journal des Débats*, que ele leu em 31 de dezembro, ou seja: um dia antes da elaboração da dedicatória (Cf. PODACH, E. *Werke des Zusammenbruchs*, p. 372 e seguintes). O nome de Catulle Mendès era familiar a Nietzsche pelo menos desde 1868, por intermédio de Richard Wagner. Após ter travado contato com o compositor em 08 de novembro de 1867, Nietzsche fez sua primeira visita a Wagner em 17 de maio de 1868. Pouco tempo depois, entre 16 e 26 de julho, Judith, filha de Théophile Gautier, e seu esposo Catulle Mendès ficaram alguns dias em companhia de Wagner. (Cf. WESTERNHAGEN, C. Von. *Wagner: a biography*. Translated by Mary Whittal. EUA: Cambridge University Press, 1978, p. 410). O livro de *Isoline* (1888), para a ópera de André Messager, apresenta o *Conto de fadas em dez cenas*, com poema de Catulle Mendès. Após a estréia, *Isoline* ficou em cartaz no mesmo teatro parisiense até 20 de fevereiro de 1889. Uma crítica da estréia do espetáculo encontra-se em: *Le Monde illustré*, hebdomadaire, n° 1658, 5 janvier 1889, chronique musicale d'A. Boissard, p. 11.

33 Cf. Colli e Montinari em *Fragments posthumes*. XIV. Début 1888 – Début janvier 1889, p. 420-1.

Zaratustra, o “lamento” era feito pelo feiticeiro e não por Ariadne – um lamento que visava “pôr à prova” Zaratustra, ver se ele, de fato, havia incorporado o pensamento do eterno retorno do mesmo.

Já no “Lamento de Ariadne” dos *Ditirambos*, é a própria Ariadne “atormenda / por todos os martírios eternos”, que é solicitada por Dioniso para entregar-se por inteira ao deus. Ela, porém, resiste a esta entrega, mas pede uma só coisa: “Dá-me amor”. E quando Dioniso decide por afastar-se devido à sua recusa em entregar-se, Ariadne implora: “volta meu deus desconhecido! Minha dor! / Minha derradeira felicidade!...” (DD/DD, *Lamento de Ariadne*; KSA VI, DD, 7). Lembremos que aceitar o eterno retorno do mesmo é aceitar o necessário, “sem desconto, exceção, seleção”, afirmar tragicamente a existência diante do sofrimento e do prazer – que é mais profundo que a dor. Ao conteúdo do “Lamento de Ariadne”, aquilo que Nietzsche acrescenta em relação à quarta parte de *Assim falava Zaratustra* é, como dissemos, a presença de Dioniso. Que diz:

Sê prudente, Ariadne!...

Tens orelhas pequenas, tens minhas orelhas (*Ohren*):

Enfia nelas uma palavra prudente! –

Não é preciso antes se odiar, para se amar?

Eu sou teu labirinto... (DD/DD, *Lamento de Ariadne*; KSA 6.401).

Como vimos, as referências ao amor e ao escutar já estavam presentes em “O silêncio de bronze”. E, aqui, Dioniso pede a ela que apenas coloque “uma palavra prudente” em suas orelhas. Uma palavra: o sim, a afirmação trágica diante de tudo. A referência, portanto, à afirmação trágica do eterno retorno, parece surgir nesta passagem final do “Lamento de Ariadne”: aceitar-se tal como se é, com cada momento de dor e de prazer, incorporar até mesmo o ódio sentido por si diante da hipótese de que tudo possa retornar do mesmo modo eternamente, escutando, para isto, o próprio amor, afirmando o *amor fati*.

Todavia, caso Nietzsche tivesse encerrado seus *Ditirambos* com “O lamento de Ariadne”, o único, como observamos, em que surge Dioniso, ele apenas deixaria um rastro, a partir de Dioniso, para que o próprio leitor (um leitor como Nietzsche o queria, ou seja, que compreendesse o *Zaratustra*) perceba-se do que depende a aceitação trágica do eterno retorno do mesmo. Mas, então, que conteúdo existe nos poemas “Glória e eternidade” e “Da pobreza do mais rico”, os quais Nietzsche solicitou para incluir nos *Ditirambos*?

Quanto ao poema “Da pobreza do mais rico”, sua análise é mais complexa e ficará reservada para uma outra ocasião. Detenhamo-nos, então, no poema com o qual Nietzsche encerraria *Ecce homo*.

É significativo que “Glória e eternidade” fosse o poema redigido no segundo semestre de 1888 para encerrar *Ecce homo* (Aliás, desde 1886 Nietzsche incluiu poemas no final da maior parte de suas obras tardias)³⁴. Afinal, *Ecce homo* é a obra em que o filósofo vem apresentar-se ante a solitária tarefa da transvaloração (que dividiria a história da humanidade em duas partes)³⁵; a autobiografia filosófica na qual mostra que o *amor fati* faz parte

34 A partir de 1886, Nietzsche passou a encerrar a maior parte de suas obras com poemas. Em 1886, ao incluir uma quinta parte em *A gaia ciência*, ele encerra o livro com “As canções do príncipe Vogelfrei”. No mesmo ano, faz o mesmo com *Para Além de bem e mal* anexando-lhe ao final “Do alto dos montes – canção epílogo”. E em 1888, volta a este procedimento: O *Crepúsculo dos ídolos* é concluído com “Fala o martelo” (extraído da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*), O *Caso Wagner* seria encerrado com “da pobreza do mais rico” e *Ecce homo* com “Glória e eternidade”.

35 “Chegou para mim a época da recoleição, da minha grande recoleição. Tudo me é mais fácil, tudo me sai bem, apesar de que dificilmente haverá quem tenha tido entre as suas mãos tão árduas e grandes empresas. Cheio de qualquer coisa de inefável, anuncio-te que o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* está já pronto para impressão. O total compor-se-á de quatro livros, que irão aparecendo isoladamente. Deitei mão agora, como velho artilheiro, ao maior canhão que possuía e temo que os tiros dividam a história da Humanidade em duas partes” (KSB, Carta a Overbeck, Turim, 18 de outubro de 1888).

de sua “natureza mais íntima”; o lugar onde ele confessa que “não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zaratustra” (EH/EH, Por que sou um destino⁵, KSA 6.288-9).

Ora, em “Glória e eternidade”, considerado como seu poema “*Nom plus ultra*”, é Zaratustra quem, mais uma vez, tem um destaque central. Ali ele vem renegar a glória, uma moeda vã que circula entre os homens: “Esta moeda, com a qual / todo o mundo paga, / a Glória – com luvas seguro esta moeda, / com nojo a piso *abaixo* de mim” (Cf. DD/DD, *Glória e eternidade*, 1-2). Renega-a, pois tem seu coração voltado para algo mais perene:

Silêncio (*Still*)! – / Ante grandes coisas – e eu vejo grandeza! – /
Deve-se ficar em silêncio / Ou falar com grandeza: / Fala com grandeza,
minha arrebatada sabedoria!

Olho para cima – / Onde rolam mares de luz: / – Ó noite, ó silêncio
(*schweigen*), ó ruído de mortal silêncio!...

Vejo um sinal –, / De remotas distâncias / Desce lentamente ao meu
encontro uma constelação cintilante...

Supremo astro do ser (*Höchstes Gestirn des Seins*)! / Pannel de eternas
esculturas! / *Tu* vens até mim? / O que ainda ninguém viu, / Tua silen-
ciosa beleza (*stumme Schönheit*), – /

Como? Ela não foge dos meus olhares?

Escudo da necessidade (*Schild der Nothwendigkeit*)! / Pannel de eter-
nas esculturas (*Bildwerke*)! / – mas tu bem o sabes! O que todos odeiam,
/ O que somente *eu* amo, / Que és eterno! / Que és necessário! / O meu
amor inflama eternamente / só perante a necessidade.

Escudo da necessidade! / Supremo astro do ser! / – que nenhum de-
sejo alcança, / que nenhum Não macula, / eterno Sim do ser, / eterna-
mente sou teu Sim: / *pois eu te amo, ó eternidade!* – (DD/DD, *Glória e
eternidade*, KSA 6.404-5).

Zaratustra, o silencioso, concede permissão somente à sua sabedoria, para que ela fale. A sabedoria que pode aqui “falar” é a sabedoria trágica. Afinal, o “sinal”, o “astro luminoso”, o “escudo

da necessidade”, o “painel de eternas configurações”, o “supremo astro do ser” vem até ele e não se afasta, pois “sabe” que por ser “eterno” e “necessário” somente Zaratustra o ama, enquanto todos os demais, até então, o odiaram³⁶. É pela necessidade que o *amor* de Zaratustra inflama. Ademais, sendo tudo necessário³⁷, retornando tudo eternamente, “nenhum Não macula” a eternidade, e Zaratustra dá seu Sim ao “Sim do ser”, pois ama a eternidade.

De outra parte, é na imagem do “escudo da necessidade” que a afirmação ganha seu sentido maior no pensamento de Nietzsche. Sobretudo quando levamos em conta uma contraposição a Schopenhauer e ao cristianismo registrada em *O anticristo*. Nesta obra na qual opera a transvaloração de todos os valores, Nietzsche escreve:

É preciso ter sempre em vista [algo], do ponto de vista de uma filosofia que era niílista, que inscrevia a *negação da vida* sobre seu escudo (*Schild*). Schopenhauer estava certo: com a compaixão a vida é negada (AC/AC 7, KSA 6.174. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

Nietzsche, porém, inscreve em seu “escudo da necessidade” a *afirmação da vida*, tal como ela é. Uma afirmação que parte do *amor fati*, que afirma o instante e com ele a eternidade. Por isso o “último discípulo do filósofo Dioniso”, o “mestre do eterno retorno” faz questão de encerrar seu poema “Glória e Eternidade” com as palavras finais da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, ou seja, com o refrão que Zaratustra repete sete vezes naquela obra:

36 Nietzsche, aqui, refere-se não somente a Schopenhauer, mas também à negação do eterno retorno do mesmo, expressa por vários pensadores do século XIX que se debruçaram sobre a possibilidade cíclica do retorno de todos os acontecimentos, entre eles Hartmann, Dühring e Caspari. Neste sentido ver: RUBIRA, L. *Op. Cit.*, capítulo III.

37 Já num póstumo do período de elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche, ao pensar o eterno retorno do mesmo, sua “necessidade absoluta”, fazia-o por meio de metáforas, aproximando as imagens do “escudo” (*Schild*) e da “escultura” (*Bildwerke*): “Se somente um instante do mundo retornasse, – disse o relâmpago, – Então todos deveriam retornar. A necessidade absoluta *vista* como um *escudo de esculturas* (*Schild mit Bildwerken geschaut*)!” (Nachlass/FP 1883, 15[3], KSA 10.479).

Pois eu te amo, ó eternidade! [Za/ZA III, Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém), KSA 4.289].

Abstract: At the end of August 1888, Nietzsche abandons the project of construction of *The will to power* at the expense of the task of Re-evaluation of all values. A work in four books, the last one would be entitled “Dionysian: philosophy of the eternal return”. The philosopher, as we know, never wrote such book. However, his last work was published with the title *Dionysian-Dithyramps*. The investigation concerning the genesis of this work, as well as the modifications that it was submitted to in the last semester of the philosopher’s intellectual activity, shows that his last work meets the tragic affirmation of the eternal return of the same.

Keywords: eternal return - “Bronze silence”- *Amor fati* - Re-evaluation of values - “Glory and eternity”

referências bibliográficas

1. ARALDI, C. L. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
2. BLONDEL, Éric. *Nietzsche: le corps et la culture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
3. JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche Biographie*. Munique: Carl Hansen Verlag, 1978, 3v.
4. MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
5. _____. O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE, C. (org.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.
6. NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.
7. _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co./DTV, 1986. 8 vol.
8. _____. *Nietzsche Persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003.

9. _____. *Fragments posthumes*. (XIV). Début 1888 – Début janvier 1889. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduis de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard, 1977.
10. _____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova cultural, 1987. (Col. “Os Pensadores”).
11. _____. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
12. PFEFFER, R. *Nietzsche: Disciple of Dionysos*. Lewsbug: Bucknell University Press, 1972.
13. PODACH, E. *Friedrich Nietzsches. Werke des Zusammenbruchs*. Heidelberg: Wolfgang Rothe, 1961.
14. ROSS, R. Règles pour une lecture philologique de Nietzsche. In: *Nietzsche aujourd'hui?* vol. II – Passion. Centre culturel international de Cerisy-La-Salle [Colloque, juillet 1972]. Paris: Union générale d'éditions, 1973, p. 283-324.
15. RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2010.
16. _____. Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica. In: *Dissertatio – Revista de Filosofia*, n. 29, inverno de 2009, p. 249-261
17. WESTERNHAGEN, C. Von. *Wagner: a biography*. Translated by Mary Whittal. EUA: Cambridge University Press, 1978.

Artigo recebido em 16/02/2012.

Artigo aceito para publicação em 10/03/2012.

