



PPGFIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A TENSÃO ENTRE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA NO SEGUNDO MOMENTO DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

DISCENTE: ANDRÉ DIOGO SANTOS DA SILVA

ORIENTADOR: PROF. DR. ERNANI PINHEIRO CHAVES

BELÉM

2018

ANDRÉ DIOGO SANTOS DA SILVA

**A TENSÃO ENTRE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA NO SEGUNDO MOMENTO DO
PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

**BELÉM
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586t Silva, André Diogo Santos da
A tensão entre proximidade e distância no segundo momento do pensamento de Nietzsche / André Diogo Santos da Silva. — 2018
129 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

1. Tensão. 2. Proximidade. 3. Distância. 4. Conhecimento. 5. Amizade. I. Chaves, Ernani Pinheiro, *orient.* II. Título

ANDRÉ DIOGO SANTOS DA SILVA

**A TENSÃO ENTRE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA NO SEGUNDO MOMENTO DO
PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: __/__/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Presidente – Orientador)
Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (Membro Externo)
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Membro Interno)
Universidade Federal do Pará - UFPA

Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza (Membro Interno – Suplente)
Universidade Federal do Pará - UFPA

AGRADECIMENTO

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo incentivo e fomento à presente pesquisa, bem como, neste sentido, à Universidade Federal do Pará, principalmente à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da referida instituição, coordenação esta realizada, no período da presente pesquisa, pela Prof. Dr. Jovelina Maria Ramos de Souza.

Agradeço também ao trabalho de orientação da presente pesquisa, realizada pelo Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves, na medida em que, através de tal orientação, foi possível ter acesso a importantes obras e intérpretes que são referência nacional e internacional na pesquisa Nietzsche.

Agradeço, ainda, aos meus colegas de mestrado, pelas profícuas discussões dentro e fora de sala de aula.

Agradeço também a todos os amigos e professores da Universidade Federal do Maranhão, onde realizei minha graduação em Filosofia. Faço destaque à minha orientadora, a Prof. Ellen Caroline Vieira de Paiva, com quem tive meu primeiro contato acadêmico com a obra de Nietzsche.

Por último, agradeço imensamente a toda a minha família, pelo o apoio e confiança a mim concedidos, apesar de todas as dificuldades e circunstâncias adversas.

“Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições.”

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

SILVA, André Diogo Santos da. A tensão entre proximidade e distância no segundo momento do pensamento de Nietzsche. Belém, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2018.

As reflexões sobre a proximidade e a distância ocorrem, principalmente, no segundo momento do pensamento de Nietzsche (1876 a 1882), na medida em que ele desenvolve, por volta de 1879, a ideia de “doutrina das coisas mais próximas”, e, alguns anos depois, em 1882, a noção de “distância artística”. Entretanto, neste período ele também critica a ideia de oposição, dado que este conceito alude a uma filosofia metafísica. Outro conceito encontrado na filosofia nietzschiana que expressaria também uma relação entre antagonismos é a ideia de tensão, que reflete uma maior dinamicidade. Sendo assim, o problema da presente pesquisa consiste na seguinte questão: seria possível qualificar a relação entre os conceitos de proximidade e distância, identificados em obras pertencentes ao segundo momento dos escritos de Nietzsche, como uma tensão, e não apenas uma oposição (em face da crítica do filósofo a esta ideia)? A partir deste problema geral, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: 1. Delimitar a especificidade da tensão, principalmente a partir da comparação com os conceitos de oposição e antagonismo; 2. Caracterizar a proximidade através da ideia da “doutrina das coisas mais próximas” e de outras ideias afins, principalmente nos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*; 3. Encontrar vestígios do conceito de distância nos escritos nietzschianos, destacando-se *A Gaia Ciência*, obra que contém reflexões sobre a “distância artística”; 4. Justificar uma tensão entre os conceitos anteriores, identificando textos onde Nietzsche sugere esta relação (e não uma oposição) entre proximidade e distância. Desenvolveu-se estes quatro objetivos através de uma metodologia bibliográfica e histórico-filológico, atentando-se, principalmente, à análise dos escritos de Nietzsche no segundo momento de sua produção intelectual. Como um dos resultados da presente investigação, destaca-se aquele que aponta que a tensão entre proximidade e distância em Nietzsche é observada de forma mais intensa, primeiramente, no âmbito do conhecimento – em que o pensador precisa ora se aproximar do objeto, ora se distanciar da sua busca apaixonada pelo conhecimento – e, a seguir, na esfera da amizade – que difere de um simples “amor ao próximo” pois, em uma elevada amizade, o indivíduo é capaz, também, de se distanciar do seu amigo.

PALAVRAS-CHAVE: Tensão. Proximidade. Distância. Conhecimento. Amizade.

ABSTRACT

SILVA, André Diogo Santos da. A tensão entre proximidade e distância no segundo momento do pensamento de Nietzsche. Belém, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2018.

Reflections on proximity and distance occur mainly in the second moment of Nietzsche's thinking (1876 to 1882), in so far as he developed, around 1879, the idea of "doctrine of the nearest things", and, some years later, in 1882, the notion of "artistic distance". However, in this period he also criticizes the idea of opposition, since this concept alludes to a metaphysical philosophy. Another concept found in Nietzschean philosophy that would also express a relation between antagonisms is the idea of tension, which reflects a greater dynamicity. Thus, the problem of the present research consists in the following question: could it be possible to characterize the relation between the concepts of proximity and distance, identified in works belonging to the second moment of Nietzsche's writings, as a tension, and not only an opposition (in view of the philosopher's criticism of this idea)? From this general problem, the following specific objectives were established: 1. To delimit the specificity of the tension, mainly from the comparison with the concepts of opposition and antagonism; 2. To characterize proximity through the idea of the "doctrine of nearest things" and other related ideas, especially in the two volumes of *Human, all too human* and in *The Dawn*; 3. Find traces of the concept of distance in the Nietzschean writings, highlighting *The Gay Science*, a work that contains reflections on "artistic distance"; 4. To justify a tension between the previous concepts, identifying texts where Nietzsche suggests this relation (and not an opposition) between proximity and distance. These four objectives were developed through a bibliographical and historical-philological methodology, focusing mainly on the analysis of Nietzsche's writings at the second moment of his intellectual production. As one of the results of the present investigation, we highlight the one that points out that the tension between proximity and distance in Nietzsche is observed more intensely, first, in the scope of knowledge – in which the thinker needs, one moment, to approach the object, the next to distance himself from his passionate quest for knowledge – and then, in the sphere of friendship – which differs from a simple "love of neighbor", for in a high friendship the individual is also capable of distancing himself from his friend.

KEY WORDS: Tension. Proximity. Distance. Knowledge. Friendship.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

NF: Nachlass Fragment (Fragmentos Póstumos)

KGW: Kritische Gesamtausgabe Werke (Edição Crítica das Obras)

KSA: Kritische Studienausgabe (Edição Crítica dos Póstumos)

KSB: Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe (Edição Crítica das Cartas)

eKGWB: Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke Briefe (versão digital das edições críticas)

BVN: Briefe von Nietzsche (Cartas de Nietzsche na versão digital)

NT: *O nascimento da tragédia*

FT: *A filosofia na época trágica dos gregos*

HH I: *Humano, demasiado humano* (vol. 1)

HH II: *Humano, demasiado humano* (vol. 2)

OS: *Opiniões e sentenças diversas* (pertencente a HH II)

AS: *O andarilho e sua sombra* (pertencente a HH II)

A: *Aurora*

GC: *A gaia Ciência*

BM: *Para além de bem e mal*

CI: *Crepúsculo dos Ídolos*

AC: *O anticristo*

EH: *Ecce homo*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. TENSÃO, OPOSIÇÃO E ANTAGONISMOS	14
1.1. <i>A lógica da oposição na História na Filosofia</i>	14
1.2. <i>As posições de Nietzsche sobre a oposição</i>	18
1.3. <i>Os antagonismos da filosofia de Nietzsche segundo Müller-Lauter</i>	22
1.4. <i>Tensão em Nietzsche a partir de Marco Brusotti</i>	28
2. PROXIMIDADE	44
2.1. <i>A observação próxima da ciência</i>	44
2.2. <i>Proximidade e sabedoria de vida</i>	49
2.3. <i>A doutrina das coisas mais próximas</i>	53
2.4. <i>O próximo e a amizade</i>	69
3. DISTÂNCIA	79
3.1. <i>A crítica à “distância metafísica”</i>	79
3.2. <i>A construção de uma distância na arte</i>	87
3.3. <i>A distância artística</i>	90
3.4. <i>Para além da distância na arte</i>	96
4. A TENSÃO ENTRE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA	107
4.1. <i>Conhecer na proximidade e na distância</i>	108
4.2. <i>Distanciar-se do próximo</i>	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	125
<i>Primárias</i>	125
<i>Secundárias</i>	126

INTRODUÇÃO

O ponto de partida para a presente investigação consiste no encontro de reflexões, dentro dos escritos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), que apresentam dois conceitos aparentemente opostos, a saber: a proximidade e a distância. As reflexões sobre a proximidade e a distância ocorrem, principalmente, no segundo momento ou período do pensamento de Nietzsche (1876 a 1882), na medida em que ele desenvolve, por volta de 1879, a ideia de “doutrina das coisas mais próximas”, e, alguns anos depois, em 1882, a noção de “distância artística”. Inicialmente, poder-se-ia interpretar como uma oposição a ocorrência daqueles dois conceitos, que remetem, respectivamente, à proximidade e à distância. Contudo, é justamente neste segundo período do pensamento de Nietzsche que ele começa a tecer duras críticas à noção de oposição, como se pode observar logo no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano I*: “Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto?” (HH I, §1). Este modo de se colocar “problemas filosóficos”, dirá Nietzsche no mesmo aforismo, é o modo da “filosofia metafísica”, que supõe uma “origem miraculosa” anterior às oposições (HH I, §1). Sendo assim, não se poderia conceber a relação entre a proximidade e a distância em Nietzsche como uma oposição, dado que este conceito alude a uma filosofia metafísica.

Existe um outro termo, diferente da oposição, que denota uma relação entre termos antagônicos e que, de certo modo, é encontrado nos escritos de Nietzsche: trata-se do conceito de tensão. Tal conceito exibiria um sentido mais dinâmico para a relação entre termos opostos ou antagônicos. Deste modo, o problema da presente pesquisa consiste em: seria possível qualificar a relação entre os conceitos de proximidade e distância, identificados em obras pertencentes ao segundo momento dos escritos de Nietzsche, como uma tensão, e não apenas uma oposição (em face da crítica do filósofo a esta ideia)?

A partir deste problema mais amplo, o presente trabalho terá como objetivo geral: analisar a tensão entre os conceitos de proximidade e distância em Nietzsche principalmente a partir da ocorrência destes conceitos no segundo momento do pensamento do referido autor. Para tanto, será necessário desenvolver os seguintes objetivos específicos: 1. Delimitar a especificidade da tensão, principalmente a partir da comparação com os conceitos de oposição e antagonismo; 2. Caracterizar a proximidade através da ideia da “doutrina das coisas mais próximas” e de outras ideias afins, principalmente nos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*; 3. Encontrar vestígios do conceito de distância nos escritos nietzschianos,

destacando-se *A Gaia Ciência*, obra que contém reflexões sobre a “distância artística”; 4. Justificar uma tensão entre os conceitos anteriores, identificando textos onde Nietzsche sugere esta relação (e não uma oposição) entre proximidade e distância.

Para cumprir os objetivos acima, utilizou-se de uma metodologia de cunho bibliográfico (buscando trabalhos de comentadores e intérpretes que dialogavam com a presente pesquisa) e, ainda, histórico-filológico, em que se procede por uma análise do contexto histórico e uma análise textual das obras e dos escritos no original, tecendo, a partir de então considerações sobre as traduções. A metodologia histórico-filológica tem como referencial, com relação às pesquisas em Nietzsche, o pesquisador italiano Mazzino Montinari (1928-1986). Este, a partir da década de 1960, iniciou uma nova etapa na pesquisa Nietzsche. Suas pesquisas tiveram como principal resultado a publicação, juntamente com Giorgio Colli (1917-1979), da edição crítica das obras de Nietzsche e da organização dos fragmentos póstumos, ordenados de forma cronológica. A partir desta edição, fora observada e criticada a deturpação do pensamento de Nietzsche que havia na edição de uma obra intitulada *A Vontade de Poder*, organizada pela irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche. A importância de Montinari está também em seu trabalho como intérprete de Nietzsche, principalmente ao tratar do problema sobre como ler Nietzsche (CHAVES, 1997, p. 65-67). Conforme Montinari, o trabalho histórico-filológico pode abrir caminho para a compreensão da filosofia nietzschiana. Contudo, aponta o intérprete, aquele trabalho é preliminar, preparatório, e, portanto, não consegue sozinho dar conta de aspectos do pensamento do autor de *Zaratustra* (MONTINARI, 1997, p. 78). Neste contexto metodológico da pesquisa Nietzsche, buscou-se intérpretes que continuaram com aquele modo histórico-filológico nos seus comentários sobre o referido filósofo, destacando-se, na presente pesquisa, os trabalhos de Wolfgang Müller-Lauter e de Marco Brusotti, que serão mais investigados em trecho posterior. Por último, ainda sobre a questão metodológica, registra-se que, além das traduções em português das obras de Nietzsche, foi utilizado o material disponibilizado no *website Nietzsche Source*¹, no qual está acessível o conteúdo das edições críticas (eKGWB) em alemão, bem como de alguns documentos em fac-símile (DFGA).

O desenvolvimento da presente pesquisa foi dividido em quatro partes. No capítulo inicial, fez-se um estudo sobre o conceito de oposição no ramo da lógica e em como aquele conceito ocorreu em alguns pensadores pertencentes à tradição filosófica, seguindo-se tal estudo com a análise de certos antagonismos na filosofia de Nietzsche e, concluindo esta primeira parte, abordou-se especificamente a tensão como uma energia resultante de uma luta entre

¹ Cf.: <<http://www.nietzschsource.org/documentation>>.

antagonismos. No segundo capítulo, identificou-se a proximidade presente de forma não muito clara em uma sabedoria de vida e na observação científica, para, logo em seguida, apresentar a “doutrina das coisas mais próximas” (entre as quais está o “convívio”) como a noção na qual a proximidade se revela de forma mais explícita. No terceiro capítulo, a arte terá um papel fundamental, pois é a partir da perspectiva do artista que se constrói a ideia de “distância artística”, noção basilar para a compreensão de vários momentos em que a distância se faz presente nos escritos de Nietzsche. No quarto capítulo, por fim, será constatado que as duas figuras onde a tensão entre proximidade e distância ocorre de forma mais intensa consistem, precisamente, no pensador e no amigo, ou seja, no plano do conhecimento e no âmbito da amizade.

1. TENSÃO, OPOSIÇÃO E ANTAGONISMOS

Neste capítulo, objetiva-se especificar a noção de tensão [*Spannung*] em Nietzsche, partindo da comparação desta com os conceitos de oposição e antagonismo. Estes dois últimos normalmente são as traduções em português para *Gegensatz*. Contudo, é necessário, a partir da leitura de certos trechos dos escritos de Nietzsche, tentar diferenciar oposição de antagonismo. Tal diferenciação contribuirá na compreensão do conceito de tensão. Sendo assim, primeiramente, a discussão sobre a tensão em Nietzsche será contextualizada na tradição filosófica que, em geral, partiu da existência de oposições para a construção de um pensamento. Além da ideia de oposição propriamente dita (que será investigada inicialmente a partir da lógica), apresentar-se-ão alguns conceitos relacionados à oposição, como contrariedade, antinomia, dialética e meio-termo. A seguir, na tentativa de ir além da oposição, serão apontadas algumas ideias do conceito de antagonismo em um trabalho de Müller-Lauter (2009) intitulado *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pesquisa que contribuiu para uma nova perspectiva da obra nietzschiana. Este trabalho de Müller-Lauter já abre caminho para se analisar o conceito de tensão. Tal análise será feita de forma mais minuciosa a partir de uma pesquisa de Marco Brusotti, que destaca a tensão como relevante para a compreensão da grandeza do homem em relação ao homem pequeno.

1.1. A lógica da oposição na História na Filosofia

Antes de se tratar propriamente de Nietzsche e do problema central desta seção – a saber, a tensão –, é necessário contextualizar as fundamentações filosóficas para tal discussão. Primeiramente, colocada como base para toda a reflexão filosófica, encontra-se a lógica, que – em um de seus possíveis conceitos, no que se refere principalmente da lógica aristotélica – é definida como a “ciência das leis do pensamento”, que estabelece, *a priori*, três leis fundamentais para que um pensamento ocorra de forma correta (COPI, 1978, p. 256). Tais leis ou princípios são os seguintes:

O Princípio de Identidade afirma que *se qualquer enunciado é verdadeiro, então ele é verdadeiro.*

O Princípio de Contradição afirma que *nenhum enunciado pode ser verdadeiro e falso.*

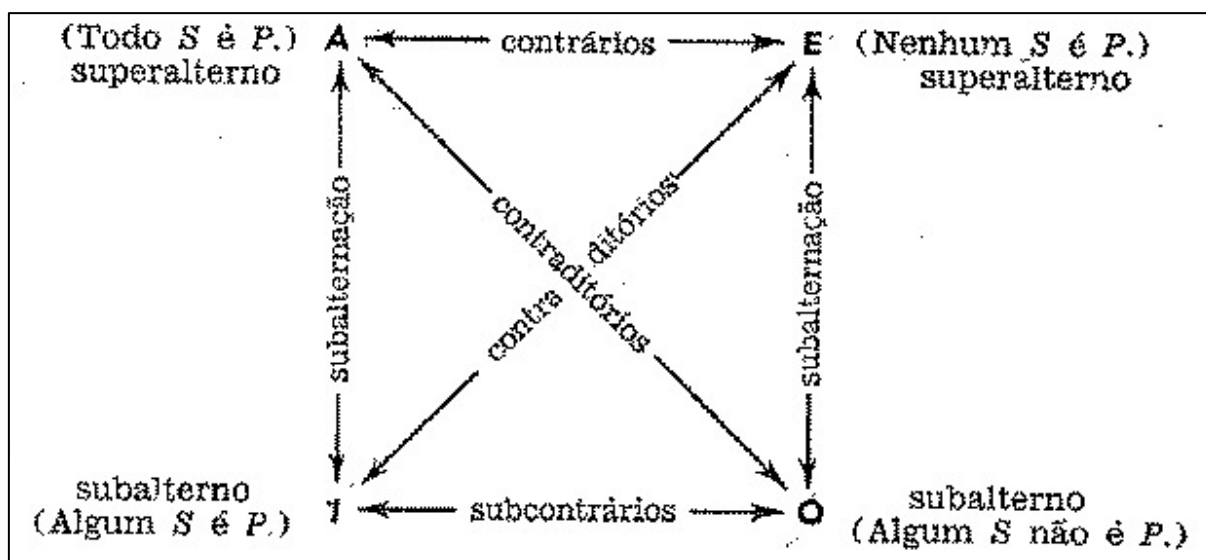
O Princípio do Terceiro Excluído afirma que *um enunciado ou é verdadeiro, ou é falso.* (COPI, 1978, p. 256)

Tradicionalmente, a filosofia e o pensamento foram construídos seguindo estes princípios lógicos (pertencentes à lógica clássica ou aristotélica). Eles basicamente giram em torno da questão do que é verdadeiro e do que é falso, ou do ser e do não ser; tais elementos são contraditórios ou opostos – termos que, como será observado mais à frente, possuem uma diferença na lógica clássica.

O nome técnico ‘oposição’ era dado pelos lógicos clássicos – particularmente a partir de Aristóteles – para diferenciar proposições categóricas que têm os mesmos termos sujeito e predicado, mas que possuíam divergências na qualidade ou na quantidade. Estas oposições podem ser de quatro tipos: a) se as proposições anteriores divergirem em quantidade e qualidade, elas serão contraditórias²; b) se as proposições categóricas universais diferem apenas em qualidade, são contrárias³; c) se as proposições categóricas particulares diferem em qualidade, são subcontrárias⁴; d) a oposição (neste caso uma oposição que não leva a um desacordo, mas na qual apenas há a diferença de quantidade) entre a proposição universal e a proposição particular é nomeada como subalternação, e, neste caso, a proposição universal e a particular podem receber novos nomes – respectivamente, superalterna (proposição universal) e subalterna (proposição particular) (COPI, 1978, p. 146-147).

Para uma melhor compreensão, criou-se “O Quadro de Oposição”:

Figura 1. O Quadro de Oposição.



Retirado de: COPI, 1978, p. 148.

² Neste caso elas não podem ser ambas verdadeiras e não podem ser ambas falsas (COPI, 1978, p. 146).

³ Elas não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas (COPI, 1978, p. 146).

⁴ Não podem ser ambas falsas, mas podem ser ambas verdadeiras (COPI, 1978, p. 146).

Antes de Aristóteles, que contribui para o desenvolvimento do quadro acima, a oposição já funcionava como “método” para o desenvolvimento do pensamento. Os filósofos pré-socráticos, por exemplo, tratavam ora do movimento (Heráclito), ora do imobilismo (Parmênides). No caso de Heráclito, a ideia de oposição já pode ser observada em sua consideração sobre os contrários, tal como mostra Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, VIII, 2. 1155 b 4: “*Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia*” (Heráclito, DK 8⁵). Para Parmênides, por outro lado, trata-se da tarefa inversa, ou seja, de diferenciar o ser e o não ser: “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é” (Parmênides, DK 6).

Platão falava do mundo sensível (mera cópia do mundo inteligível) e do mundo inteligível (o mundo verdadeiro), desenvolvendo uma relação de oposição e dialética entre ambos: “Através da dialética — feita de sucessivas **oposições** e superposições de teses — seria possível ascender do mundo físico (apreendido pelos sentidos e objeto apenas de opiniões múltiplas e mutáveis) à contemplação dos modelos ideais (objetos da verdadeira ciência)” (PESSANHA⁶, 1996, p. 13, grifo nosso).

Aristóteles irá caracterizar a dialética platônica como uma “ginástica do espírito” (PESSANHA, 1996, p. 13), que prepara para o conhecimento, mas que não pode chegar à certeza sobre as coisas. Neste sentido, propõe o estagirita, é necessário possuir normas de pensamento que ofereçam demonstrações corretas e, somente assim, poder-se-á atingir a certeza científica. Ele cria, então, a lógica formal, que terá a função de produzir regras de raciocínio que não tenham dependência do conteúdo deste ou daquele raciocínio em particular (PESSANHA, 1996, p. 13). Com Aristóteles, portanto, a lógica recebe um estudo mais específico e é inserido, por exemplo, o elemento da dedução, colocado a partir das proposições categóricas (COPI, 1978, p. 139), do tipo: Todo homem é mortal. / Sócrates é homem. / Logo, Sócrates é mortal.

Em um plano prático (moral) no pensamento aristotélico, havia um fator que diferenciava desta oposição que foi sendo construída entre dois termos: o meio termo. A fim de distinguir vícios e a virtude, Aristóteles propõe que a permanência em um dos extremos (elementos máximos de uma oposição) seria considerada um vício. Já a virtude é a busca do meio termo entre os dois opostos.

⁵ Esta citação, bem como as seguintes de Heráclito, refere-se à edição Diels-Kranz (DK) e ao número do aforismo estabelecido por esta. As traduções aqui utilizadas foram feitas por José Cavalcante de Souza na volume sobre os pré-socráticos pertencente à “Coleção Os Pensadores”. Cf. SOUZA, 1973.

⁶ Trata-se da introdução (particularmente a seção “Da dialética à lógica”) sobre a vida e a obra de Aristóteles feita por José Américo Motta Pessanha na edição de 1996 da Coleção “Os Pensadores” no volume sobre Aristóteles.

Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. (ARISTÓTELES, 1973, p. 272⁷)

Nesta linha de raciocínio, o problema da presente pesquisa, ou seja, a relação entre proximidade e distância, poderia ser abordado, em termos morais-aristotélicos, da seguinte forma: no relacionamento com outros indivíduos, não se deve manter nem uma proximidade muito grande, nem uma distância excessiva; tais posturas são vícios; é necessário, em uma atitude virtuosa, que cada indivíduo encontre um meio termo entre proximidade e distância no relacionamento em sociedade.

Na filosofia moderna, observa-se que Kant também tratou, de certa forma, da questão da oposição através da noção de antinomia, que é entendida como um “conflito de leis” (*CRPu*⁸, B 434). Por exemplo: na terceira antinomia, Kant desenvolve lado a lado as teses de que é necessário considerar uma liberdade (causalidade segundo liberdade) e de que não há liberdade (mas apenas causalidade mecânica) (*CRPu*, B 472). Há que se considerar que Kant criticará a ideia de antinomia, na medida em que, conforme ele, não é possível demonstrar a verdade de apenas uma delas a partir da falsidade da outra: assim, a partir do pensamento do filósofo, ambas as posições estariam equivocadas, pois partem do mesmo erro fundamental, qual seja: “pensar o conjunto dos fenômenos como totalidade absoluta”, o que é um erro, pois “não podemos ter experiência espaço-temporal do mundo como formando tal totalidade” (PINZANI, 2012, p. 565).

É com Hegel, contudo, que a reflexão sobre a questão das oposições alcança um maior alcance, durante a filosofia moderna. O ponto de partida aqui, para compreender a posição de Hegel, é, novamente, o pensamento platônico, para o qual existe um princípio único (a ideia de Bem) da qual as coisas sensíveis procederiam. Neste sentido, é construído um esquema, indo, por exemplo, de um determinado objeto, passando pela ideia de onde ele advém, e depois por uma outra ideia superior à anterior, e assim por diante, até chegar à ideia do Bem (NÓBREGA, 2007, p. 37-39).

Por exemplo, considere-se um objeto branco. O branco deste objeto advém da ideia do branco. A ideia de branco, por seu turno, tem origem na ideia de cor. O problema ocorreria ao se considerar não apenas o branco, mas o seu oposto, o preto, questionando se ambos têm a mesma origem. Como o preto também advém da ideia de cor, pode-se responder

⁷ Ou: passagem 1106a da *Ética a Nicômaco*.

⁸ Trata-se da abreviação da *Crítica da Razão Pura*, seguida da passagem referente à segunda edição da obra.

afirmativamente a este questionamento: o preto e o branco têm origem na ideia de cor. A partir disto, pode-se, já adentrando no pensamento hegeliano, considerar que elementos opostos existiam identicamente em alguma realidade anterior. Ou seja: há uma “identidade de opostos” (NÓBREGA, 2007, p. 40-41).

Esta é a “única maneira pela qual Hegel acha possível este movimento ascendente de englobar um mundo profundamente heterogêneo, quiçá contraditório, de seres, em um ser que seja a origem de tudo” (NÓBREGA, 2007, p. 41). Contudo, através da noção de “identidade de opostos”, Hegel “não está dizendo que cessou a oposição nem que cessou a identidade. Seres opostos são idênticos, permanecendo idênticos e permanecendo opostos. Hegel poderia dizer que a morte está na vida, idêntica à vida e oposta a ela” (NÓBREGA, 2007, p. 41). A identidade de opostos expressa um certo conflito inerente a “cada realidade”, a partir do qual terá origem uma nova realidade (NÓBREGA, 2007, p. 43). Este movimento conflitante, formado a partir daquela identidade de opostos, nada mais é que a “dialética hegeliana: de um movimento pelo qual realidades novas se explicitam, se deduzem, graças à contradição, à oposição que existe na realidade anterior” (NÓBREGA, 2007, p. 43). As próprias unidades da dialética hegeliana – Tese, Antítese e Síntese – expressam aquela identidade de opostos, pois a “Antítese já está na Tese. Ela [A Tese] já carrega em si sua contradição” (NÓBREGA, 2007, p. 43-44). Mas a intenção última, na dialética hegeliana, não é permanecer na oposição: “Uma vez explicitada a oposição, os dois opostos vão encontrar sua identidade num terceiro momento: na Síntese. Ela vai fazer “suspender” ou “cessar” a contradição entre a Tese e a Antítese” (NÓBREGA, 2007, p. 44).

1.2. As posições de Nietzsche sobre a oposição

Depois deste breve panorama lógico e histórico do tema da oposição, pode-se partir para o pensador principal do presente trabalho. Com Nietzsche, em um primeiro momento, tais relações de oposição parecem continuar em, por exemplo, *O Nascimento da Tragédia* (1872), cujas discussões giram em torno do contraste entre os impulsos apolíneo e dionisíaco:

Até agora examinamos o apolíneo e o seu **oposto**, o dionisíaco, como poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, como o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade. (NT, §2, grifo nosso)

Deve-se considerar que o início do trecho acima está desta forma no original: “*Wir haben bis jetzt das Apollinische und seinen Gegensatz, das Dionysische [...]*”. Portanto, o termo *Gegensatz*⁹ fora traduzido como “oposto”, mas também o poderia ser por “contraste” ou “antagonismo”. A relação de oposição entre apolíneo e dionisíaco em *O Nascimento da Tragédia* poderia ser compreendida como uma representação da dialética hegeliana, exposta acima, na medida em que o movimento entre o dionisimo bárbaro, o impulso apolíneo e a tragédia grega parecem corresponder, respectivamente, à Tese, Antítese e Síntese da dialética hegeliana. É possível que, por essa razão – a presença daquela dialética e de uma relação de oposição entre apolíneo e o dionisíaco –, Nietzsche afirme, em *Ecce Homo*, que *O Nascimento da Tragédia* “tem cheiro indecorosamente hegeliano” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1). E Nietzsche, em trecho seguinte ao anterior, continua atestando a presença da oposição em seu primeiro livro: “Uma “ideia” – a oposição entre dionisíaco e apolíneo – transposta para o metafísico; a própria história como o desenvolvimento dessa “ideia”; na tragédia, a oposição elevada a uma unidade” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1). Além da relação entre “ideia” e história, que pode fazer referência a Hegel¹⁰, observa-se o ato de elevar uma “oposição” à “unidade”, pois tal ato lembra novamente a oposição entre Tese e Antítese e, a seguir, a Síntese, enquanto suspensão de tal oposição. O aparecimento de noções hegelianas em *O Nascimento da Tragédia*¹¹, algo que poderia ser identificado na própria obra autobiográfica de Nietzsche, expõe, em certo sentido, a continuação da utilização da oposição como forma de desenvolvimento do pensamento filosófico.

Em outra forma de observar a questão, seria possível interpretar que, já neste texto da juventude, Nietzsche pretende ir além da oposição, pois, no início da referida obra, ele compara a relação entre os impulsos apolíneo e dionisíaco com aquela existente entre o sexo masculino e feminino: “[...] o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (NT, §1). Ou seja, Nietzsche esboça um exemplo fisiológico para a compreensão da relação entre os dois impulsos da arte,

⁹ Cf.: “Ge.gen.satz *Sm*, **Gegensätze** 1 contraste. 2 contrário. 3 conflito, antagonismo, rivalidade, hostilidade.” (KELLER, 2009, p. 122)

¹⁰ Cf. o artigo “Ideia, História e Sistema em Hegel” (WOHLFART, 2013), no qual se encontra o seguinte comentário: “Nessa atividade, a interioridade da Ideia é posta na exterioridade em forma de efetividade histórica e de civilização cuja objetividade adquire o caráter de essencialidade efetivada” (WOHLFART, 2013, p. 53).

¹¹ A ideia de que existe uma dialética e, em especial, a dialética hegeliana na relação entre apolíneo e dionisíaco não é um ponto pacífico entre os intérpretes. Cf., a título de desenvolvimento de algumas posições divergentes, o comentário feito por Roberto Machado, em seu livro *O Nascimento da Trágico* (MACHADO, 2006), sobre um possível hegelianismo de Nietzsche na sua obra de 1872, comentário este encontrado no tópico “A dialética e o sublime na reconciliação trágica”, pertencente ao capítulo final do referido livro de Roberto Machado.

embora neste período ele ainda pensasse no interior de uma “metafísica da arte”, tal como dirá no “Prefácio” de 1886 ao *Nascimento da tragédia*.

A crítica direta à oposição será encontrada em *Humano, demasiado humano*, obra de 1878, que marca uma virada no pensamento nietzschiano. Agora, é necessário criticar as oposições, pois elas possuiriam um resquício da tradição filosófico-metafísica:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: **como pode algo se originar do seu oposto**, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. (HH I, §1, grifo nosso)

O pensamento metafísico é, neste sentido, quase uma religião, ao colocar um milagre (“origem¹² miraculosa”) como o fundamento para as oposições que existem no mundo. O termo que aparece nesta citação, novamente, é *Gegensatz*, tal como se lê, no original, o trecho grifado acima: “*wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen*”¹³.

Esta crítica à oposição metafísica e, ainda, à própria lógica, é feita de forma mais contundente em *Além de bem e mal*:

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*. (BM, §2)

A semelhança da crítica entre o aforismo 1 de *Humano, demasiado humano* e o aforismo 2 de *Além de bem e mal* é enorme. Ambos versam sobre uma crítica da atitude metafísica de se basear em oposições. A “origem miraculosa”¹⁴ de *Humano* é renomeada agora – em *Além de*

¹² O termo “origem” é a tradução para *Ursprung* [*Wunder-Ursprung*, “origem miraculosa”], palavra que possui diferentes aplicações na filosofia de Nietzsche. Como aponta Foucault, em *Nietzsche, a genealogia e a história* (FOUCAULT, 2014), *Ursprung* possuiria, em certos escritos, um caráter metafísico: a origem, neste sentido, “seria o lugar da verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 59) –, diferenciando-se assim, de *Entstehung* (“emergência”) e *Herkunft* (“proveniência”), que definem melhor o “objeto próprio da genealogia” (FOUCAULT, 2014, p. 61).

¹³ Que, a partir da nota anterior sobre Foucault, seria melhor traduzida por: “Como algo pode emergir [*entstehen*] do seu oposto?”.

¹⁴ Tal “origem miraculosa” foi utilizada anteriormente para aproximar a filosofia metafísica do pensamento religioso. No trecho do aforismo 2 de *Além de bem e mal*, esta aproximação continua, ao se observar que os metafísicos buscam por algo que possa ser “batizado” [*getauft*] como verdade.

bem e mal – como uma origem “própria”, no sentido de que as ideias metafísicas não poderiam ter sua gênese no mundo físico.

Além disso, a principal crença dos metafísicos, conforme a última citação, é “a crença nas oposições de valores” (BM, §2). Uma crença na oposição de valores é, por exemplo, a crença na oposição entre o bem e o mal. Tentar fugir de tal oposição é construir uma filosofia que vá “além de bem e mal”¹⁵. Ou seja, a própria obra de Nietzsche – *Além de bem e mal*¹⁶ – é uma proposta de elaboração de um pensamento diferente daquele produzido pela filosofia metafísica.

Retornando ao aforismo 1 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche propõe, para fazer frente à metafísica, a “filosofia histórica” ou a “ciência natural”:

Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos [*Gegensätze*], salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica [...]. (HH I, §1)

Um exemplo mais concreto para tal colocação de uma filosofia mais científica no lugar da metafísica surge em *O andarilho e sua sombra*, quando Nietzsche afirma:

Hábito das oposições. — A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições. (AS, §67)

A filosofia científica observa transições e diferenças de grau, em vez das oposições e suas origens miraculosas produzidas pela filosofia metafísica. Esta, como foi visto na seção 2 de *Além de bem e mal*, busca uma origem *própria* para as ideias e as oposições, que “Devem vir do seio do ser, do **intransitório**, do deus oculto, da ‘coisa em si’” (BM, §2, grifo nosso). A intrasitoriedade almejada pela filosofia metafísica é contraposta à transitoriedade verificada por uma filosofia científica.

Existe um outro conceito, em termos propriamente científicos (particularmente na mecânica e na eletricidade), que também expressa uma transição: trata-se do conceito de tensão [*Spannung*]. E, tal como se mostrará a seguir, este novo conceito aparecerá em diversos

¹⁵ Cf. BM §4, em que se afirma que a inverdade (ou falsidade) é condição para a vida, e uma filosofia que oferece tal pensamento “se coloca [...] além do bem e do mal”.

¹⁶ Neste ponto de crítica à oposição, destaca-se que se escolheu traduzir *Jenseits von Gut und Böse* por “Além de bem e mal” do que por “Além do bem e do mal”, tal como o fez Paulo César de Souza na edição da referida obra aqui utilizada (NIETZSCHE, 2005a), tendo em vista que a primeira corresponde melhor ao original e que, enquanto esta significa um ir além da oposição metafísica construída entre o bem e o mal, a segunda parece aumentar tal oposição, já que oferece a ideia de ir além do bem e ir além do mal. Contudo, o próprio tradutor de Nietzsche explica a razão de ter traduzido a referida obra pela forma aqui rejeitada na nota 15 da mesma (NIETZSCHE, 2005a, p. 192).

trechos¹⁷ na obra nietzschiana, sendo possível afirmar, a partir de alguns destes trechos, que a tensão faz frente à tradição que considera os opostos de forma metafísica, ou seja, idealmente, sem perceber o caráter transitório que eles possuem na efetividade. Contudo, o termo *Gegensatz*, que em geral é traduzido por oposição (normalmente com um caráter metafísico), também pode ser compreendido como antagonismo, remetendo com isto a forças antagônicas que estão em um embate dinâmico, aproximando-se desta forma da noção científica da tensão.

O tema dos antagonismos – enquanto uma outra tradução para *Gegensatz* – é trabalhado de forma profunda por Müller-Lauter, trabalho este do qual serão destacados, a seguir, alguns pontos que auxiliem na compreensão da questão da tensão. Após a pesquisa de Müller-Lauter, será considerada uma investigação de Marco Brusotti que trata especificamente do conceito de tensão, mostrando como este influencia na caracterização da noção de grandeza.

Müller-Lauter utilizará diversas passagens dos escritos do terceiro momento do pensamento de Nietzsche, o que implica no encontro de conceitos muito conhecidos do filósofo, como além-do-homem (*Übermensch*), eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*) e vontade de poder (*Wille zur Macht*). No trabalho aqui utilizado de Marco Brusotti, além de abordar algumas ideias do terceiro momento, o comentador irá se concentrar sobre a tensão a partir de conceitos que surgem no período intermediário da filosofia de Nietzsche – como a paixão do conhecimento, que é desenvolvida principalmente a partir de *Aurora* (1881).

Esclarece-se que aqueles conceitos e outras ideias do terceiro momento do pensamento de Nietzsche não serão desenvolvidos com maior profundidade nos próximos capítulos, que se deterão, em geral, apenas sobre o período que é objeto principal da presente pesquisa, ou seja, o segundo momento ou fase intermediária dos escritos nietzschianos, no qual ele desenvolve, como se falou acima, principalmente nos anos de 1879 e 1882, respectivamente, a “doutrina das coisas mais próximas” e a ideia de “distância artística”. Os conceitos pertencentes a outros períodos dos escritos de Nietzsche estão presentes neste capítulo inicial apenas para apresentar um panorama geral do problema dos antagonismos do pensamento do filósofo e para oferecer um norte sobre uma tentativa de ir além das oposições e dos antagonismos através do conceito de tensão.

1.3. Os antagonismos da filosofia de Nietzsche segundo Müller-Lauter

¹⁷ Para ser mais preciso, em uma consulta na *Nietzsche Source*, este termo [*Spannung*] aparecerá 176 vezes. Cf.: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/>>.

Wolfgang Müller-Lauter destaca, na obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (MÜLLER-LAUTER, 2009), que os “antagonismos imanentes à obra de Nietzsche” foram, desde o início da recepção deste filósofo, uma tarefa muito investigada pelos intérpretes. Contudo, a identificação dos antagonismos [*Gegensätze*¹⁸] não leva à conclusão de uma incoerência do pensamento nietzschiano, posto que alguns daqueles podem ser dissolvidos na própria filosofia do autor de *Zarathustra* (MÜLLER-LAUTER, 2009).

Müller-Lauter consegue produzir uma nova interpretação do conceito de antagonismo na obra de Nietzsche, indo além das percepções de certas contradições no filósofo. Conforme o referido pesquisador, os intérpretes anteriores ao seu estudo¹⁹, em geral, concentraram-se em uma “contradição” entre a vontade de potência²⁰ (o além-do-homem) e a doutrina do eterno retorno do mesmo (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 35) – na verdade, para Müller-Lauter, o “antagonismo” fundamental em Nietzsche está entre os dois tipos de além-do-homem (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 290).

Não sendo apenas uma simples contradição, o conceito de antagonismo é requalificado na medida em que Müller-Lauter observa que, em Nietzsche, a efetividade é constituída como uma luta entre antagonismos (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 36) – ou seja, Nietzsche já elabora um pensamento filosófico sobre os antagonismos. A originalidade do referido intérprete está, pois, em pensar os antagonismos da filosofia nietzschiana a partir da filosofia dos antagonismos deste filósofo.

Todavia, o próprio filosofar de Nietzsche sobre os antagonismos aparece de forma antagônica. Por um lado²¹, “trata-se de fomentar as tensões dos antagonismos no sentido da emergência do *homem supremo*”, ou do além-do-homem. Por outro lado²², identifica-se em

¹⁸ A título de conhecimento, destaca-se que a obra de Müller-Lauter, no original, é intitulada *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Como se observou no título em português, *Gegensätze* fora traduzido como “antagonismo”. Entretanto, existe um artigo de Müller-Lauter traduzido para o francês, que também trata dos *Gegensätze*. Tal artigo é a reformulação de outro, intitulado *Über Werden und Wille zur Macht, Das Problem des Gegensatzes in der Philosophie Nietzsches*. E ele foi traduzido para o francês como *Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche* (MÜLLER-LAUTER, 2006). Ou seja, a tradução de *Gegensatz* não é um consenso entre os tradutores – ora é colocado como oposição, ora como antagonismo.

¹⁹ Que data de 1971.

²⁰ Mantém-se a tradução de *Wille zur Macht* como “vontade de potência”, tal como ela é usada na tradução brasileira do livro de Müller-Lauter, embora nossa preferência seja por “vontade de poder”.

²¹ Müller-Lauter fundamenta esta primeira caracterização dos antagonismos por Nietzsche nas seguintes passagens: KSA 6.84, *CI*, “Moral como Contra natureza”, § 3; KSA 12.433, (116) 9 [166] do outono de 1887; KSA 12.444, (130) 9 [180] do outono de 1887; KSA 12.519, (228) 10 [111] do outono de 1887; KSA 12.519, 10 [111] do outono de 1887.

²² Com base em KSA 12.384, 9 [91] do outono de 1887 e KSA 12.406, (80) 9 [121] do outono de 1887.

Nietzsche uma contestação de que os antagonismos existam realmente (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 39-40).

Mas este pensamento não seria “contraditório”, no sentido lógico de ir contra o princípio da contradição? A própria lógica, que poderia sustentar uma inconsistência teórica em Nietzsche, é criticada por este. A lógica, assim como outros elementos, é algo que pertence aos antagonismos presentes na efetividade, na medida em que ela também é “algo-que-veio-a-ser”. O homem passou a crer que há coisas iguais para se conservar na natureza; ele passou a observar o que era diferente como igual, falsificando, desta forma, a efetividade, onde nada é idêntico a si, nada é fixo ou permanente. E esta igualação²³ é que está na base da lógica. A crítica de Nietzsche volta-se não para a lógica como um todo, mas para o fato de que ela atuou como verdade: a lógica transformou-se em metafísica ao fazer do mundo aparente (da igualação) o mundo verdadeiro ou ao se criar uma “doutrina-de-dois-mundos” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 40-44).

O princípio lógico por trás da problemática dos antagonismos é o princípio de não-contradição²⁴, em que se afirma que uma coisa não pode ter dois predicados opostos ao mesmo tempo. O que não se pode pressupor é que esse princípio vigore na efetividade, pois esta é constituída pelo vir-a-ser incessante. É possível que nem os próprios antagonismos existam na efetividade, mas somente uma “diferença de grau”. A crítica de Nietzsche, mais precisamente, revela-se sobre a tomada de todo antagonismo como absoluto. Isto implica também na crítica nietzschiana ao dualismo metafísico, em que dois mundos opostos existiriam, sendo um o verdadeiro e o outro o falso. Para superar este dualismo, busca-se justificar a unicidade do mundo. O antagonismo, assim, é imanente em relação à efetividade do mundo e, por este ser único, os diversos antagonismos não podem se excluir (caindo no dualismo anterior), mas sim devem derivar um do outro (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 44-47).

O próprio ser que executa o ato de tornar igual e fixo também não é constante. Ele já é constituído de antagonismos. Um indivíduo, na verdade, é um conjunto infindável de diversos “indivíduos” que se contrapõem e onde ora um, ora outro, se sobrepõe (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 48-51).

Por todas estas críticas à lógica, a caracterização anterior que poderia ser feita ao fato do filosofar de Nietzsche sobre os antagonismos já aparecer de forma antagônica, no sentido de

²³ Esta “igualação” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 42) pode ser entendida como o princípio de identidade, apontado no início de seção anterior da presente pesquisa.

²⁴ Ou, simplesmente, princípio de contradição, que afirma, tal como colocado acima, que “nenhum enunciado pode ser verdadeiro e falso” (COPI, 1978, p. 256).

torná-lo um pensamento contraditório, é desconstruída, o que implica ainda na análise do conceito²⁵:

Com isso, já ficaram claras as linhas básicas de sua crítica da lógica. O conceito não dá conta da verdade do efetivamente existente de dois modos: *em primeiro lugar*, na medida em que fixa, quando de fato se processa o acontecer sem cessar; *em segundo lugar*, na medida em que subsume [*sic*] “casos claramente desiguais” como iguais. O conceito surge, antes de mais nada, “por meio da igualação do não-igual”. Nietzsche rejeita, por isso, todas as palavras, na medida em que, com elas, se enfatiza a pretensão do conceito, e faz uso delas apenas como “símbolo”. Elas devem apenas *referir* estados de coisas. É preciso seguir esse seu caráter referencial, não se pode fixar-se incondicionalmente a elas. É preciso deixar o “conceitual” atrás de si, a fim de chegar ao que “efetivamente existe”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54-55)

Com isto, torna-se problemático falar inclusive do “conceito” de antagonismo, pelo fato do conceito ser a conclusão do processo lógico de igualação, enquanto os antagonismos em Nietzsche desejam expressar a efetividade não igualizada do mundo. Como se poderia, então, determinar ou caracterizar os diversos elementos dentro da efetividade de uma forma diferente do processo de conceptualização (diferente na medida em que este denota uma tarefa realizada pela metafísica)?

Para Nietzsche, o acontecer, dentro do indivíduo e na efetividade, é constituído por uma relação de tensão dos *quanta* dinâmicos, que mudam a todo momento uns em relação aos outros (não podendo ser determinados “conceitualmente”). Opor os *quanta* significa, neste contexto, negar uma diferença qualitativa dos antagonismos – diferença que implicará no dualismo metafísico, ao se qualificar, por exemplo, um mundo como verdadeiro e outro como falso. O que há são diferenças de quantidade (*quanta*) ou diferenças de grau, e não de qualidade (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 55-57).

Entretanto, há nesse ponto um outro antagonismo, pois Nietzsche considera que, se o mundo fosse apenas quantitativo, tudo seria imóvel. A dinâmica dos *quanta* só pode ser compreendida a partir de um determinado *quale*. Este é entendido por Nietzsche como “força”, conceito que, para não ficar apenas no plano mecânico, é caracterizado por um “querer interno”. A qualidade é única e é compreendida, portanto, como “vontade” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 57-59). Depois, essa qualidade única foi denominada por Nietzsche como “vontade de potência”.

²⁵ Cf. um significado do vocábulo “conceito” em um dicionário de filosofia: “4. Termo chave em filosofia, o conceito designa uma idéia abstrata e geral sob a qual podemos unir diversos elementos. Só em parte é sinônimo de idéia, palavra mais vaga, que designa tudo o que podemos pensar ou que contém uma apreciação pessoal: aquilo que podemos pensar de algo. Enquanto idéia abstrata construída pelo espírito, o conceito comporta, como elementos de sua construção: a) a compreensão ou o conjunto dos caracteres que constituem a definição do conceito (o homem: animal, mamífero, bípede etc.); b) a extensão ou o conjunto dos elementos particulares dos seres aos quais se estende esse conceito. A compreensão e a extensão se encontram numa relação inversa: quanto maior for a compreensão, menor será a extensão; quanto menor for a compreensão, maior será a extensão.” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1993, p. 53)

O fundamento de todas as mudanças é a vontade de potência, que apresenta o único *quale* do mundo em suas gradações. A força tem atrás de si as diversas vontades de potência: um *quantum* de força é um *quantum* de potência, que é vontade de potência. Aquilo que é diferente busca dominar; requer-se, para tal domínio, potência (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 63). A vontade de potência é o que está por trás dos diversos antagonismos que buscam dominar um ao outro.

A vontade de potência não é aqui confundida com um princípio (ou conceito) metafísico, posto que ela ocorre em uma multiplicidade que está em relação recíproca com o mundo único: a unicidade do mundo ocorre na transformação da oposição dos múltiplos, ou das diversas vontades de potência (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 66-68):

Portanto, toda manifestação de vontade de potência pressupõe uma multiplicidade. Enfim, a efetividade a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação. A vontade de potência é, na verdade, a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (conforme a potência). Contudo, não se pode reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante: essa qualidade existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas. De outro modo, ela não poderia ser vontade de potência, pois não haveria mais nenhuma contraposição que permitiria a supremacia. Falar da qualidade como se ela existisse “em si”, “antes” das particularizações quantitativas, significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como se fosse uma metafísica, contra a qual ele decididamente se opôs. A interpretação da vontade de potência de Heidegger pode servir de exemplo para esse caso. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 68)

Se Müller-Lauter afirmasse que a vontade de potência é um princípio metafísico, ele poderia dizer, assim como Heidegger, que Nietzsche foi o último metafísico²⁶. Mas, tal como ele mostra, Nietzsche pretendia expressar através da vontade de potência toda a dinâmica contida na efetividade, e não um princípio (estático e imutável) que estivesse antes ou para além desta.

E, não sendo um princípio metafísico, resta questionar, a respeito da vontade de potência:

Entretanto, à pergunta: o que produz e mantém em si coesas, assim como deixa desfazer-se, as organizações sem cessar cambiantes da vontade de potência? – a resposta derradeira é: são os antagonismos que possibilitam toda agregação assim como toda desagregação. Tanto os antagonismos imanentes a uma organização quanto aqueles que se contrapõem a ela “de fora”, a partir de outra organização. A vontade de potência necessita de antagonismo, que, sem dúvida, só pode ser vontade de potência. É, antes de tudo, o antagonismo que faz dela vontade de potência. Em tal imprescindibilidade de antagonismos, a vontade de potência, como diz Nietzsche, “não é originalmente um ser, um vir-a-ser, mas um *pathos*”, do qual “somente resulta um vir-a-ser, um efeito [...]” [KSA 13.259, 14 [79] da primavera de 1888]. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 72-73)

²⁶ Heidegger coloca, por exemplo, que “o pensamento de Nietzsche é metafísica” (HEIDEGGER, 2007, p. 195). Para uma minuciosa crítica de Müller-Lauter à interpretação de Heidegger, ver MÜLLER-LAUTER, 1997, p.70 et seq.

Vontade de potência e antagonismo são implicados, assim, reciprocamente. Tendo em vista que o homem com a potência suprema, ou com a máxima vontade de potência, seria o além-do-homem, pode-se assim verificar ainda que a relação entre vontade de potência e antagonismos ocorre também ao se falar que existe um antagonismo em relação aos dois tipos de além-do-homem (conceito resultante da doutrina da vontade de potência). O além-do-homem pode ser aquele que afirma a posição absoluta de sua perspectiva, que impõe seu ideal a todos (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 195), chamado de irreverente²⁷ ou violento; ou aquele que vê de diferentes perspectivas, com “vários olhos” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 199), denominado de além-do-homem sábio.

A vontade de potência, que tem como consequência à formação dos dois tipos de além do homem, e a noção de antagonismo levam à investigação de um novo conceito, a tensão, que já esteve elencada rapidamente acima em alguns pontos, mas que agora aparece como caracterização do além-do-homem sábio:

Por conseguinte, “o homem mais sábio” – cuja sabedoria é antagonista à sabedoria da *limitação* do conhecimento antes mencionada – seria “*o mais rico em contradições*, tem como que órgãos de tato para todas as espécies de homem e, em meio a elas, tem seus grandes momentos de *harmonia grandiosa*” [KSA 11.182, 26 [119] de verão-outono de 1884]. “O grande homem”, nesse sentido, é “*o arco com a grande tensão*”, que surge “da existência (*Vorhandensein*) dos antagonismos e seus sentimentos” [KSA 11.515, 35 [18] de maio-julho de 1885]. Onde o tipo exposto primeiro segrega e paralisa, este, por sua vez, subsume [*sic*] e sintetiza. A dominação de *um* ponto de vista em detrimento da multiplicidade parece ao sábio *fanatismo*, encontrado por Nietzsche só nos fracos e decadentes [KSA 3.581, GC, § 347]. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 199)

A relação entre os antagonismos, que levam à organização ou desorganização das vontades de potência, pode ser caracterizada também como uma tensão. Este termo não é tão enfatizado por Müller-Lauter como o será, mais à frente no presente trabalho, por Marco Brusotti. Contudo, aparecem em diversos trechos da obra daquele intérprete trechos onde Nietzsche trata da tensão, trechos estes que teriam como objetivo principal o tema dos antagonismos.

Por exemplo, um dos trechos utilizados por Müller-Lauter onde Nietzsche defende que os antagonismos precisam ser fomentados afirma o seguinte: “ser *disposição prévia para a grandeza*, crescer nessa medida em tensão descomunal” (KSA 12.449, (136) 9 [186] do outono de 1887 apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 34). A interpretação seguinte dada por Müller-Lauter sobre este trecho faz com que se igualem “tensão descomunal” e antagonismo: “O que Nietzsche nomeou aqui como sendo apenas possibilidade revela-se, nos mais distintos contextos como sua convicção: que os antagonismos na cultura e na sociedade precisam ser

²⁷ No sentido de não prestar reverência.

fomentados e aprofundados, visto que é só através deles que se pode atingir algo superior” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 34). Este algo superior é o além-do-homem, que também aparece como um antagonismo.

E, mais à frente, como foi mostrado acima, Müller-Lauter afirmará, em relação ao último trecho: “trata-se de fomentar as tensões dos antagonismos no sentido da emergência do *homem supremo*” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 40). Aqui não se igualou tensão e antagonismos, mas as tensões aparecem como as relações existentes entre os antagonismos.

A tensão também apareceu, nesse primeiro momento nas investigações de Müller-Lauter, como a relação entre os *quanta*. O referido comentador cita Nietzsche: os “*quanta* dinâmicos estão numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos” (KSA 13.259, 14 [79] da primavera de 1888 apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 56). É a tensão, no sentido da relação entre os *quanta*, aquilo que constitui a efetividade e acontecer dentro do indivíduo. Contudo, a tensão entre os *quanta* – que nega uma qualidade [*quale*] originária – é resultado de um outro fator:

A tensão no interior do campo relacional resulta da oposição dos *quanta*. Os *quanta* contrapõem-se uns aos outros: nega-se, com isso, uma diferença qualitativa originária dos antagonismos; por trás de uma afirmação nesses moldes Nietzsche sempre vê emergir o dualismo metafísico combatido. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 56)

Ora, nesta perspectiva, observa-se que a tensão aqui caracterizada é resultado de uma oposição: os antagonismos relacionam-se através de tensões que são geradas por oposições entre os *quanta*. Resta agora, neste primeiro capítulo, investigar com mais profundidade este conceito de tensão, que possui semelhanças com a noção de antagonismo. Tal investigação será feita tomando como base um trabalho de Marco Brusotti, intérprete italiano de Nietzsche.

1.4. Tensão em Nietzsche a partir de Marco Brusotti

Assim como Müller-Lauter apontou que os antagonismos de Nietzsche aparecem de forma antagônica – ora fomentando, ora negando a existência dos antagonismos (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 39-40) –, Brusotti (2011) irá mostrar, no artigo *Tensão: um conceito para o grande e o pequeno*, que a ideia de grandeza de um homem é colocada de forma antagônica a partir do conceito de tensão [*Spannung*].

Como indica Brusotti, Nietzsche, por um lado, afirma que não há nele nenhum “traço de tensão” e que um sinal de sua grandeza estaria em lidar com grandes coisas como um jogo²⁸ (EH, Por que eu sou tão inteligente, §10); por outro lado, o elemento necessário para a verificação da grandeza do homem seria constituído por uma “multiplicidade de elementos” e “tensão dos antagonismos” (KSA 12; 10 [111]) (BRUSOTTI, 2011, p. 36).

Assim, retornando ao texto de Müller-Lauter, poder-se-ia falar que a tensão aparece de forma antagônica na filosofia de Nietzsche. No referido texto de Brusotti, este antagonismo será mostrado na forma pela qual o conceito de tensão se relacionará ao de grandeza. Isto pode ser observado no problema central do texto do último intérprete: “Não haveria, deste modo, alguma grandeza sem tensão? Ou a grandeza se mostra precisamente no estar livre de toda e qualquer tensão?” (BRUSOTTI, 2011, p. 36). Uma tese levantada pelo último intérprete de Nietzsche afirma que os grandes homens necessitam preservar sua tensão diante dos pequenos, enquanto estes se caracterizam pelo excesso ou escassez de tensão (BRUSOTTI, 2011, p. 37).

O termo tensão advém do grego *tónos* (τόνος) e possui diferentes significados nos mais diversos campos, principalmente nas ciências naturais. A tensão mecânica pode ser encontrada nos corpos elásticos (nas cordas de arcos, por exemplo), em líquidos (como no caso da pressão da água represada) e até em gases (capacidade de expansão de vapores). Já a tensão elétrica – medida em Volts (V) – pode ser observada em um relâmpago. Além das ciências naturais, a tensão também foi estudada nas “ciências do espírito”, particularmente na fisiologia do século XIX, com as investigações sobre a “tensão nervosa”, que serviria como uma imagem para a “tensão psíquica”, no sentido conhecido de estresse ou de uma “atenção tensa”, que ocorreria, por exemplo, na estética. Pode-se, mesmo com as diferentes abordagens, encontrar metáforas a partir dos significados de tensão nas ciências naturais (mecânica e eletricidade) que contribuam para a compreensão de processos psicofísicos humanos (como a “tensão nervosa”). A partir da filosofia nietzschiana, as metáforas na quais a tensão pode ser localizada são: o arco, a tempestade e o explosivo²⁹. Através destas imagens, revela-se a estática e a dinâmica da tensão (BRUSOTTI, 2011, p. 36-37).

Tal como nas ciências naturais ou na fisiologia, a tensão em Nietzsche remete sempre a uma força (BRUSOTTI, 2011, p. 39). E outro significado recorrente aparece no seguinte

²⁸ Na referida passagem, o jogo é tomado como “indício [ou sinal] de grandeza”. Entretanto, mais à frente, observa-se um outro fator – não citado por Brusotti – determinante para a grandeza: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [...]” (EH, Por que sou tão inteligente, §10).

²⁹ Brusotti trata com mais extensão da imagem do arco; tal metáfora também será explorada aqui através de outros estudos que não foram feitos pelo intérprete italiano (como um aprofundamento da imagem do arco em Heráclito e o aparecimento desta em Heródoto).

fragmento: “A **energia da tensão** (entre amor e ódio) nunca foi tão grande como entre os cristãos seu ódio *odium generis humani* mais que toda e qualquer compaixão” (KSA 9; 6 [47] apud BRUSOTTI, 2011, p. 42, grifo nosso). Portanto, a tensão pode representar, nos escritos de Nietzsche, uma força e uma energia.

Mas antes de se adentrar no uso da tensão por Nietzsche, Brusotti coloca alguns pontos importantes sobre a utilização do termo tensão na história da filosofia. Foi entre os estoicos³⁰ que a tensão se transformou em um conceito filosófico. Mas já com Heráclito este termo aparece ao se falar de uma “harmonia de tensões contrárias, como a do arco e da lira” (MAINBERGER, 1971, p. 1284 apud BRUSOTTI, 2011, p. 38), que é compreendida por Nietzsche como uma harmonia tensa onde há uma contraposição entre antagonismos (BRUSOTTI, 2011, p. 37-38). É esta imagem de arco como metáfora para a tensão que aparecerá em uma carta que Nietzsche escreve a Ferdinando Laban em 1881, onde, em determinado trecho, ele diz: “E por fim, meu caro senhor, ambos estamos de acordo sobre o seguinte ponto: que também hoje o **arco da vida** se deixe retesar de tal modo que a corda do desejo possa zunir e cantar [...]” (KSB 6, p. 107; nº 130, 19 de julho de 1881 apud BRUSOTTI, 2011, p. 37, grifo nosso).

Seria possível afirmar que, na carta de Nietzsche, além do arco, a lira também se faz presente, ao se falar da “corda do desejo” e os sons que ela pode emitir. Ou, de outra forma, interpreta-se a “corda do desejo” como a corda do próprio arco. O som que esta corda emite ocorre depois de se retesar (tornar tenso, esticar) o arco e no momento em que a flecha é lançada. O arco da vida permite à corda do desejo cantar. O desejo manifesta-se como canto em uma vida que está em tensão (tal como o arco retesado) – não uma tensão qualquer, mas “de tal modo que” permita à corda cantar.

Mas Heráclito (cerca de 540 – 470 a. C.), um pensador da *physis* (ou, como é mais comum, um “pré-socrático”), é, pois, a fundamentação primeira para a compreensão da utilização do conceito de tensão por Nietzsche. Na passagem anterior de Heráclito, já se consegue observar como este autor tece reflexões sobre antagonismos e tensões; esta observação se torna mais evidente se se visualizar o fragmento como um todo: “Não

³⁰ Cf. uma breve explicação sobre o estoicismo: “Na concepção estoica, os princípios éticos da harmonia e do equilíbrio baseiam-se, em última análise, nos princípios que ordenam o próprio cosmo. Assim, o homem, como parte desse cosmo, deve orientar sua vida prática por esses princípios. A *ataraxia*, imperturbabilidade, é o sinal máximo de sabedoria e felicidade, já que representa o estado no qual o homem, impassível, não é afetado pelos males da vida. [...] *Historicamente*, o estoicismo pode ser dividido em três períodos: 1) o *estoicismo antigo*, fundado por Zenão de Cício (c.335-264 a.C.) e difundido principalmente por Cleantes (331-232 a.C.) e Crisipo (c.280-c.205 a.C.); 2) o *estoicismo médio*, de caráter mais eclético, cujos principais representantes são Panécio (e.180-c.110 a.C.) e Posidônio (135-51 a.C.); e 3) o *estoicismo romano, imperial ou novo*, representado por Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), Epicteto (50-125 ou 130) e Marco Aurélio (121-180).” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1993, p. 89)

compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (DK 51).

O elemento que une o fragmento 51 à carta de Nietzsche (para Laban) é o arco, que é estudado no artigo de Brusotti como uma metáfora para o conceito de tensão. Ora, Brusotti destaca da carta a expressão “o arco da vida” para mostrar que Nietzsche estava se referindo, nas palavras do próprio intérprete, à “*bíos/biós* de Heráclito” (BRUSOTTI, 2011, p. 38). Esta colocação de Brusotti é melhor entendida ao se levar em conta que, tal como mostra José Cavalcante de Souza em uma nota de rodapé para os fragmentos de Heráclito que estão na Coleção “Os Pensadores”, em grego, *bíos* e *biós* significam coisas diferentes: *bíos* é vida, e *biós*, arco (SOUZA, 1973, p. 90). A nota de rodapé anterior refere-se – e aqui se chega a um ponto crucial para a compreensão do que disse Brusotti – ao fragmento 48 de Heráclito, que afirma: “Do arco o nome é vida e a obra é morte” (DK 48). O nome do arco é vida pois, em grego, os dois termos tem uma forma homônima (*bíos* e *biós*); e a obra do arco é a morte pois o arco era um instrumento de guerra. A tensão aqui, portanto, já está no próprio arco, que é vida e morte ao mesmo tempo. E uma tensão maior estaria ao se falar do “arco da vida” (expressão presente na carta de Nietzsche a Laban), ou, modificando a expressão de acordo com o discutido acima: “o arco da vida e da morte”.

A influência de Heráclito sobre Nietzsche em relação à tensão não se encontra apenas na metáfora do arco. A ideia do referido pensador da *physis* do jogo entre os contrários parece estar em certa consonância com o conceito de tensão em Nietzsche. Tal consonância é percebida não apenas no segundo e terceiro períodos do pensamento de Nietzsche, mas também já na primeira fase do filósofo, como, por exemplo, *A Filosofia na Época da Tragédia Grega* (1873), onde o filósofo alemão afirma:

Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em seus contrários [*Gegensätze*]; constantemente esses contrários [*Gegensätze*] lutam outra vez um em direção ao outro. O povo julga, por certo, conhecer algo fixo, pronto, permanente; na verdade, há em cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um ora outro tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um vaso de mistura que tem de ser continuamente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça. É uma representação maravilhosa, haurida da mais pura

fonte do helenismo, que considera o conflito como o império constante de uma justiça unitária, rigorosa, vinculada a leis eternas. (FT, §5 apud SOUZA, 1973, p. 110³¹)

A luta entre os contrários³² – tradução dada, neste contexto, a *Gegensätze* – tal como aparece na citação acima, pode ser interpretada como a base para a construção do conceito de tensão. Onde se diz “Tudo ocorre conforme a esse conflito”, poder-se-ia reescrever: “Tudo ocorre conforme a essa tensão”. O que, nesta passagem, revela um certo romantismo de Nietzsche (em sua “primeira fase”), à parte o seu conteúdo relacionável ao conceito de tensão, é a consideração do conflito como expressão de uma “eterna justiça”³³, uma “representação maravilhosa, haurida da mais pura fonte do helenismo”³⁴.

Todavia, o elemento heraclítico que claramente teve influência sobre Nietzsche não apenas em sua primeira fase, mas sobre seus escritos posteriores, foi a metáfora do arco. Uma outra característica desta metáfora é a seguinte:

A imagem do arco sugere que o estado normal, saudável e até mesmo ideal contém um grau elevado de tensão e tonicidade. O arco não deve ser nem bambeado nem tensionado em excesso, pois deste modo ele se tornaria inapropriado para a sua função; se tensionado em excesso ele poderia até mesmo se partir. (BRUSOTTI, 2011, p. 38-39)

As referências filosóficas citadas por Brusotti para tal reflexão – sobre o quanto o arco deve ser tensionado – são formadas pelo pensamento dos estoicos, como Epiteto, e a contraposição tecida pelos epicuristas (BRUSOTTI, 2011, p. 39³⁵). Mas também com o chamado “pai da História”, Heródoto, que viveu no século V a. C., essa ideia pode ser verificada em um trecho no Livro II – “Euterpe” – de sua obra *História*, trecho este que narra um episódio do faraó egípcio Amásis:

³¹ A presente citação foi retirada da seção “Crítica Moderna – Friedrich Nietzsche” da “Coleção Os Pensadores”, no Volume sobre os Pré-Socráticos, especificamente no capítulo dedicado a Heráclito.

³² Esta luta, como dito na citação, forma “todo vir-a-ser”. Este denota uma ideia de movimento. Ora, tal pensamento está em íntima relação com a metáfora do arco, na medida em que este também oferece a ideia do movimento no momento em que a flecha é lançada. Mas o pensamento de Heráclito, como é sabido, difere da escola dos eleatas, a qual pertencia Parmênides, que, em vez de tratar do vir-a-ser (movimento), objetivava compreender o ser (repouso). Zenão de Eléia, um dos discípulos de Parmênides – e aqui entrará novamente a metáfora do arco –, tinha como um de seus argumentos, para provar o repouso, a imagem da flecha que, ao ser lançada, estaria em repouso, pois em cada instante ela se encontraria em um espaço diferente (PESSANHA, 1996, p. 141). Assim, a metáfora do arco, além de movimento, também pode indicar uma ideia de repouso.

³³ Esta expressão será considerada de forma totalmente diferente alguns anos depois, em *Humano, demasiado humano*, quando Nietzsche afirma: “Mas no fundo as pessoas acham que, se alguém acreditou honestamente em algo e lutou e morreu por sua crença, seria bastante *injusto* se apenas um erro o tivesse animado. Tal acontecimento parece contradizer a justiça eterna [...]. Infelizmente não é assim; pois não há justiça eterna.” (HH I, § 53)

³⁴ Outra característica, num trecho mais à frente na mesma obra, que revela um certo romantismo de Nietzsche, neste período, é sua adoração à verdade: “[...] pois a desconsideração do presente e do momentâneo faz parte da essência da grande natureza filosófica. Ele [Heráclito] tem a verdade: a roda do tempo pode rolar para onde quiser, nunca poderá escapar da verdade!” (FT, § 8 apud SOUZA, 1973, p. 115). Esta ideia será substituída alguns anos depois, em *Humano, demasiado humano*, pela adoção do “filosofar histórico” (cf., por exemplo, HH I, §1).

³⁵ “E, segundo, que se é verdade que a vigilância tensa está impregnada na autoimagem dos estoicos, é igualmente verdade que o relaxamento está impregnado na autoimagem dos epicuristas, e estes criticarão a atitude estoica como uma atitude excessivamente tensa” (BRUSOTTI, 2011, p. 39). O epicurismo é a “Doutrina de Epicuro segundo a qual, na moral, o bem é o prazer” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1993, p. 82).

CLXXIII — Amásis sabia regular suas atividades e divertir-se quando os deveres do cargo não exigiam maior atenção sua. Era madrugador, dedicando as primeiras horas do dia à apreciação e julgamento das causas que se lhe apresentavam. À hora do repasto gracejava com os convivas, mostrando-se brejeiro e frívolo. Os que lhe eram mais chegados alarmavam-se com essa conduta, tão imprópria para um rei, e procuravam mostrar-lhe o erro em que incorria olvidando as regras em que se apoiava a dignidade do trono. A um deles, que o exprobrou dizendo-lhe que sua conduta não se coadunava com a função de chefia que desempenhava, e que devia tratar com maior seriedade e interesse os negócios do Estado, a fim de que seus súditos vissem nele um grande homem, capaz de governá-los e abrir novos horizontes para o império, ele retrucou desta maneira: **“Não sabes que não se dobra um arco senão quando se quer lançar a flecha, e que, isso feito, deve-se logo afrouxar a corda para conservá-lo sempre em condições de prestar serviço quando necessário? O homem é como esse arco: se se mantiver retesado ante seus inúmeros problemas; se estiver sempre empenhado em coisas sérias, sem nenhum descanso ou distração, acabará arruinando a própria vida. É por isso que procuro repartir bem o meu tempo entre os negócios e os prazeres”**. (HERÓDOTO, 2006, grifo nosso)

Se “tensionado em excesso”, como diria Brusotti, ou “se se mantiver retesado ante seus inúmeros problemas”, nas palavras de Heródoto, o arco (o homem) pode se partir. Neste contexto, o perigo do qual se quer fugir, portanto, é de um estado de tensão em excesso, o que significa buscar uma vida mais leve³⁶.

Brusotti destaca, para tal empreitada (a busca da leveza), o ciclo de *Humano, demasiado humano*. Antes, porém, é necessário, com o intérprete italiano, atentar para um fato biográfico de Nietzsche no período de construção da referida obra. Por volta de 1876-1877, Nietzsche foi diagnosticado – por Rudolf Massini (1845-1902), professor de Patologia – com uma grande excitação no sistema nervoso, o que lhe concedeu uma dispensa das suas atividades na Universidade da Basileia (BRUSOTTI, 2011, p. 40). Com a licença, Nietzsche obteve um descanso de suas atividades, viajando para lugares mais adequados para a sua saúde³⁷.

O ciclo de *Humano, demasiado humano* é destacado por Brusotti na medida em que nele se encontra um aforismo que indica a intenção de Nietzsche em fugir da tensão em excesso. O referido aforismo é intitulado “Na vizinhança da loucura”, e diz o seguinte:

A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar a saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura [...]. (HH I, §244)

A tensão presente neste aforismo é a tensão nervosa ou uma tensão psíquica (investigada pela fisiologia do século XIX, como se apontou acima), que Nietzsche identifica como um perigoso estado de superexcitação que pode levar à loucura. É necessário, portanto, diminuir a tensão do sentir [*Spannung des Gefühls*]. Desta forma, realizando uma interpretação sobre este

³⁶ Olivier Ponton caracteriza a filosofia de Nietzsche como uma “filosofia da leveza” (PONTON, 2007). Ver ainda a respeito: OLIVEIRA, 2008.

³⁷ Este período da vida de Nietzsche – a partir do final da década de 1870 – foi profundamente investigado por Paolo D'Iorio em *Nietzsche na Itália* (D'IORIO, 2014).

aforismo, Brusotti afirma: “Distensão, alívio, arrefecimento são, portanto, as tarefas” (BRUSOTTI, 2011, p. 41).

O objetivo do ciclo de *Humano, demasiado humano* (1878) de evitar o excesso de tensão parece continuar em *Aurora* (1881), em um aforismo intitulado – sugestivamente – “Nada em demasia” (ou “Não demais”):

“*Não demais!*” – Com que frequência o indivíduo é aconselhado a estabelecer para si uma meta que não pode atingir e que está além de suas forças, para atingir ao menos o que suas forças podem render na *máxima tensão*! Mas isso é realmente desejável? Os melhores homens que vivem conforme este ensinamento, e suas melhores ações, não adquirem algo de exagerado e contorcido, justamente porque neles há tensão demais? E uma cinzenta sombra de *fracasso* não se estende sobre o mundo, por vermos sempre atletas em luta, tremendos esforços, e nunca um vencedor coroado e contente da vitória? (A, §559)

Provoca tensão demais, por exemplo, o estabelecimento de regras morais irrealizáveis, que são puros ideais, mas que servem, assim é dito, de guia para a ação do homem em sociedade. Aqueles que pretendem seguir tais regras com frequência entram neste estado de fracasso, tendo em vista a não efetivação estrita do que ordenava a regra. Neste contexto moral, não se pode comemorar uma única vez a vitória, pois o indivíduo só será bom se não incorrer em vícios em momento algum; por isto, “nunca” se vê “um vencedor coroado”.

A equivalência entre os objetivos de *Humano, demasiado humano* e *Aurora* em relação à tensão é apenas parcial, pois em *Aurora* é anunciada a paixão do conhecimento³⁸, que deve ser intensificada; é necessário, assim, que se construa uma nova tensão (BRUSOTTI, 2011, p. 41-42). Esta paixão do conhecimento também é compreendida como a paixão pela integridade [*Redlichkeit*] intelectual, que aparece quando Nietzsche compara a sua paixão com a paixão de Pascal por Deus: “Comparação com Pascal: tal como ele, também *nós* não temos a nossa força no autocontrole? Ele a favor de Deus, nós a favor da integridade intelectual?” (KSA 9; 7 [262] apud BRUSOTTI, 2011, p. 44).

Semelhante à Pascal, que fala de uma “miséria do homem sem Deus” e de uma “felicidade do homem com Deus” (PASCAL, 1973, p. 53), que pode ser interpretada como a tensão cristã entre autodesprezo e orgulho tal como aparece no aforismo 69³⁹ de *Aurora*, Nietzsche reflete, a partir da paixão do conhecimento e da ciência, sobre a construção de uma nova tensão: a paixão do conhecimento pode levar a humanidade ao perecimento (A, §429) e a ciência insere no homem a “ferida narcísica” (BRUSOTTI, 2011, p. 45). Estes dois estados

³⁸ Este tema é trabalhado por Brusotti em: BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin/New York, 1997.

³⁹ Cf.: “*Inimitável*. – Há uma enorme tensão e extensão entre inveja e amizade, entre autodesprezo e orgulho: na primeira vivia o grego, na segunda, o cristão.” (A, § 69)

corresponderiam ao “autodesprezo” cristão. Para que uma nova tensão seja efetivada, é necessário um estado que corresponda ao “orgulho”.

Questiona-se aqui se tal estado seria a morte de Deus, anunciada pelo louco em *A Gaia Ciência*, que, a certo ponto, diz: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior [...]” (GC, §125). O orgulho possibilitado pela ciência é a morte de Deus. Contudo, a tensão está sempre, em diferentes termos, entre autodesprezo e orgulho, ou entre pequenez e grandeza (que está presente no ato de matar Deus).

Além disto, o aforismo 125 de *A Gaia Ciência* é exemplar para a compreensão de como a meta foi sendo alterada desde *Humano, demasiado humano*: enquanto neste, em seu aforismo 244, busca-se evitar a tensão em excesso, para não entrar em um estado de sentimentos superexcitados que levem à loucura, a partir de *Aurora* e *A Gaia Ciência* o objetivo é a construção e a intensificação de uma nova tensão, o que é evidenciado ao se colocar um louco como o anunciador da morte de Deus.

Ou, nas palavras de Brusotti, que parte da comparação de Pascal e Nietzsche para a análise da tensão entre autodesprezo e orgulho:

O confronto com Pascal não é apenas pessoal; trata-se de um evento histórico [de significação] geral: se as gerações pós-cristãs não querem figurar como “as mais débeis e debilitadas”, elas precisam reagir, ou seja, elas precisam intensificar sua força. Algo semelhante será anunciado também em *A Gaia Ciência*, e particularmente pelo “insensato”: Estes trabalhos preparatórios para *Aurora* formam o núcleo originário e já contêm a intenção da mensagem do insensato: “Deus está morto”. (BRUSOTTI, 2011, p. 45-46)

Continuando na comparação entre os dois autores, Brusotti mostra um fato interessante que se revela através de uma análise filológica dos escritos nietzschianos. Trata-se do prefácio de *Além de Bem e Mal* (1886), cuja versão publicada difere do manuscrito para a impressão no seguinte elemento: a supressão da referência a Pascal que concluiria tal prefácio (BRUSOTTI, 2011, p. 46). No manuscrito para impressão, diz-se:

Sentiu-o [o espírito] como necessidade, por exemplo, Pascal: este que foi o mais profundo dos homens modernos inventou para si mesmo, a partir de sua mais formidável tensão, aquela espécie mordaz de riso, com a qual ele ridicularizou mortalmente [*todt lachte*] os jesuítas de então. Talvez não lhe tenha faltado senão saúde e dez anos de vida *a mais* (...) para que ele fizesse o mesmo com o seu cristianismo. (Manuscrito para impressão, BM, Prefácio; KSA 14, p. 436 apud BRUSOTTI, 2011, p. 46)

Na versão publicada, aparece a referência ao jesuitismo, mas nenhuma que cite Pascal. Nietzsche retira este filósofo e coloca a si próprio como aquele que luta contra o cristianismo, criando uma tensão resultante deste confronto (BRUSOTTI, 2011, p. 46-47). O prefácio de *Além de Bem e Mal* pode, entretanto, oferecer muito mais contribuições para a compreensão do problema da tensão em Nietzsche, além da relação do filósofo alemão com Pascal.

A certo ponto do referido prefácio, depois de tratar criticamente da “filosofia dos dogmáticos”, Nietzsche entrará no tema da tensão e em uma metáfora relacionada a este conceito:

Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos [*Zielen*] mais distantes. (BM, Prólogo)

O tema da tensão é posto de forma a se possibilitar a construção de um significado daquele tema. Neste trecho, a tensão é criada a partir de uma luta contra a pressão cristã. E, retomando o início desta seção, ao se caracterizar a tensão como uma força ou uma energia, poder-se-ia oferecer, provisoriamente, a seguinte noção: a tensão, em Nietzsche, é uma energia resultante de uma luta.

Além disto, como se observa no trecho acima, a metáfora do arco é novamente colocada como imagem para a compreensão do conceito de tensão. Esta tensão é qualificada de forma positiva – “magnífica tensão” – justamente por fazer frente a Platão, ao cristianismo e à filosofia dogmática, tipo de pensar tão criticado por Nietzsche anteriormente nesta mesma seção. O arco está em uma grande tensão, o que lhe permite “mirar nos alvos [*Zielen*] mais distantes”. A questão que fica é: que “alvos” são esses? Na tentativa de responder a tal problema, continua-se a citação anterior:

Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática – a qual pôde realmente conseguir, com ajuda da liberdade de imprensa e da leitura de jornais, que o espírito não mais sentisse facilmente a si mesmo como “necessidade”! [...] Mas nós, que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a meta [*Ziel*] ... (BM, Prólogo)

A tensão do arco é possuída pelos espíritos livres, pelos bons europeus e – retomando o artigo de Brusotti – pelos homens que possuem grandeza. Nietzsche responde de forma jocosa ao questionamento anterior. Aqueles que possuem o arco com a grande tensão também têm, possivelmente, a flecha [*Pfeil*⁴⁰, traduzido como “seta” na citação] e a tarefa, e, de forma mais incerta ainda, talvez estejam com a meta. “Meta”, neste trecho, e “alvos”, da penúltima citação, são traduções em português para o mesmo termo em alemão: *Ziel*⁴¹. Assim, Nietzsche encerra o prólogo de *Além de bem e mal* jogando⁴² com aquilo que seria o objetivo do arco com a grande

⁴⁰ Cf.: “*Pfeil* *Sm*, -e 1 flecha. 2 seta.” (KELLER, 2009, p. 220)

⁴¹ Cf.: “*Ziel* *Sn*, -e 1 alvo, mira. 2 destino, meta, chegada. 3 objetivo. 4 prazo, termo. **ein Ziel setzen** fixar um objetivo”. (KELLER, 2009, p. 320)

⁴² Tal jogo não é percebido na tradução em português aqui utilizada de *Além de bem e mal* (tradução de Paulo César de Souza) devido, tal como se mostrou acima, à utilização de dois termos diferentes para *Ziel*.

tensão, que representa a tensão dos espíritos livres: a meta ou o alvo ainda não foram estabelecidos.

Este trecho do prólogo (escrito em 1885) da referida obra de 1886 de Nietzsche pode expressar, ainda, como os grandes e os pequenos sentem a tensão. É necessário perceber, antes, uma sutil diferença, neste trecho, entre “o homem europeu” [*der europäische Mensch*] e o “bom europeu” [*guten Europäer*]. O homem europeu sente aquela “magnífica tensão do espírito” como uma “miséria”⁴³, o que demonstra sua pequenez se comparado ao bom europeu, que possui esta tensão de forma intensa. O sentimento de miséria do homem europeu advém dele não conseguir compreender positivamente a tensão produzida contra a filosofia dogmática, que se caracteriza pelo estabelecimento de ideais como o “puro espírito” e o “bem em si” (BM, Prólogo). Dentre estes ideais, a noção de nação figura como essencial para a construção de um romantismo nacionalista, sentido em toda a sua inteireza pelo “jesuíta”, pelo “democrata”, “pelo alemão”, pelo francês... em suma, pelo “homem europeu”. Pelo seu ideal nacionalista e por senti-la como uma miséria, o homem europeu tenta diminuir esta tensão ou, tal como aparece acima, “distender o arco”. Já o “bom europeu” não se atém a nacionalismos e tem como objetivo a união da Europa (NIETZSCHE, 2005a, p. 189⁴⁴), sendo, desta forma, um autêntico espírito livre, que encara como magnífica a tensão produzida contra os ideais da filosofia dogmática, contribuindo inclusive para intensificar tal tensão. O bom europeu é o grande homem, que não tenta folgar o arco (tal como o faz o homem europeu), mas sim possui toda a tensão deste. Como se vê, afasta-se cada vez mais do objetivo de *Humano, demasiado humano*, que consiste em evitar o excesso de tensão.

O grande perigo, agora, é deixar o arco ser afrouxado ou a tensão ser diminuída. Relacionado a isto, Brusotti aponta a seção 206 de *Além de bem e mal* e compara Nietzsche novamente a Pascal, pois ambos atacavam o jesuitismo, particularmente em Nietzsche, o “jesuitismo da mediocridade” (BRUSOTTI, 2011, p. 47). No contexto da referida seção, Nietzsche critica os eruditos ou os “homens de ciência”, como “um tipo de homem sem nobreza” (BM, § 206). Ao final desta seção, alerta-se:

O pior e mais perigoso de que é capaz um erudito vem do instinto de mediocridade peculiar à sua espécie: daquele jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição da pessoa invulgar e busca partir ou – melhor ainda –

⁴³ Como foi falado anteriormente, a versão publicada do prólogo de *Além de bem e mal* suprimiu a referência à Pascal que havia no manuscrito para impressão. Permaneceu apenas a alusão ao jesuitismo. E, retomando-se trecho da presente pesquisa, onde Pascal (1973, p. 53) fala de uma “miséria do homem sem Deus”, poder-se-ia interpretar que este sentimento de “miséria” que o homem europeu sente em relação à tensão apontada é uma outra referência à Pascal.

⁴⁴ Trata-se da nota 5 do tradutor (Paulo César de Souza) para a edição de *Além de bem e mal* aqui utilizada (NIETZSCHE, 2005a, p. 188-189). Indica-se ainda, nesta nota, que o conceito de “bom europeu” surge no aforismo 475 de *Humano, demasiado humano* e é retomado nas seções 241 e 254 de *Além de bem e mal*.

afrouxar todo arco teso. Afrouxar com consideração, com mão solícita, naturalmente – afrouxar com compaixão que inspira confiança: eis a verdadeira arte do jesuitismo, que sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão. (BM, § 206)

A mediocridade constitui a pequenez de um ser humano, pequenez esta que se caracteriza por uma diminuição da tensão. Diferentemente do homem pequeno ou medíocre, a “pessoa invulgar” ou o “homem excepcional”⁴⁵ tem sua grandeza formada justamente pela presença da tensão. O homem pequeno tentará diminuir a tensão do grande; no caso do “jesuitismo da mediocridade”, tal diminuição será feita com cautela, apenas folgando o arco, tomando cuidado para que ele não quebre, pois este jesuitismo é “a religião da compaixão”.

Após mostrar a crítica comum entre Nietzsche e Pascal ao jesuitismo enquanto – principalmente para o primeiro pensador – um elemento diminuidor da tensão e constituinte da pequenez, Brusotti destaca, como uma outra mudança relevante no conceito de tensão, que, enquanto, em *Aurora*, Nietzsche se concentra em “polaridades simples” (por exemplo, entre “autodesprezo e orgulho”), a partir dos póstumos do período de “Zaratustra” existirão tensões, no plural (BRUSOTTI, 2011, p. 48), o que pode ser observado a seguir:

O essencial é: os maiores [homens] têm também grandes virtudes, mas justamente por isso têm também os antagonismos destas grandes virtudes. Eu creio que o grande homem, o arco com a grande tensão surge precisamente da existência dos antagonismos e dos sentimentos destes antagonismos. (KSA 11; 35 [18] apud BRUSOTTI, 2011, p. 48)

O tema dos antagonismos, trabalhado de forma mais profunda por Müller-Lauter, contribui em grande medida na compreensão do conceito de tensão em Nietzsche. A tensão, agora, nasce da “existência dos antagonismos”. Desta forma, e complementando-se a significação anterior⁴⁶, uma nova definição de tensão em Nietzsche é encontrada: a tensão é uma energia resultante de uma luta entre antagonismos.

Tal energia constituiria os grandes homens que, conforme o aforismo acima, possuem “antagonismos” e as tensões destes antagonismos. Mas isto não significa que esta tensão permaneça visível. É necessário, como indício de grandeza, também poder superá-la (BRUSOTTI, 2011, p. 49):

Para o artista a “beleza” é algo sem precedentes justamente porque na beleza os antagonismos são domados; o signo máximo do poder, ou seja, [o poder] sobre aquilo que é antagônico; além disso, sem tensão: – que nenhuma violência se faz mais necessária, que tudo transcorre de forma suave, que tudo obedece, e ao obedecer faz a mais amável das caras – isto é um verdadeiro deleite para a vontade de poder do artista. (KSA 12; 7[3] apud BRUSOTTI, 2011, p. 49-50)

Após toda a intensificação das tensões, é necessário que se passe a ter um domínio sobre elas e, assim, agir de “forma suave”, sem que a “violência” da tensão dos antagonismos esteja

⁴⁵ As duas expressões são as traduções, respectivamente, de Paulo César de Souza (no trecho de *Além de bem e mal* citado) e de Rogério Lopes (no artigo aqui utilizado de Brusotti), para *ungewöhnlichen Menschen*.

⁴⁶ Que afirmava: tensão é uma energia resultante de uma luta.

visível. E por isto Brusotti afirma: “Compreendido deste modo, o estar livre da tensão, a ausência de contensão nervosa, o lúdico, tal como mais tarde em *Ecce Homo*, já aparece aqui como um indício de grandeza” (BRUSOTTI, 2011, p. 50-51)⁴⁷.

Estas reflexões sobre a tensão em Nietzsche, até o presente momento, derivam, de alguma forma, da metáfora do arco. Ora, como foi afirmado no início desta seção, não apenas o arco é uma imagem para a compreensão da dinâmica do conceito de tensão. Além dele, há também a tempestade e o explosivo (BRUSOTTI, 2011, p. 36-37). Ou, de forma mais exata: dois novos elementos que possibilitam a compreensão de uma deflagração de forças – que equivale a uma descarga de tensão. O modelo da tempestade e da explosão combinam-se de múltiplos modos; por exemplo, pelo fato da tempestade descarregar suas forças através de explosões. Ao falar de deflagração, deduz-se que nestes modelos a tensão é criada pela acumulação de forças, que são usualmente descarregadas após o estímulo de um elemento ínfimo – mas que causa um efeito descomunal (BRUSOTTI, 2011, p. 51-52)⁴⁸. Com estas novas metáforas, complementa-se ainda mais o conceito anterior de tensão: a partir de agora, a tensão é também uma acumulação de forças que podem ser deflagradas de forma descomunal por um estímulo insignificante.

Estas novas metáforas são utilizadas para interpretar os fenômenos culturais. Neste sentido, a modernidade e o niilismo, por exemplo, são descritos como um estado de tensão (BRUSOTTI, 2011, p. 52). Diz Nietzsche: “Toda doutrina para a qual tudo já não esteja disposto em forças armazenadas e em matéria explosiva é uma doutrina ociosa. Uma transvaloração dos valores só pode ser alcançada se existe uma tensão de novas necessidades [...]” (KSA 12; 9[77] apud BRUSOTTI, 2011, p. 52). Brusotti interpreta, a partir deste trecho, a nova doutrina (transvaloração dos valores) como o estímulo que deflagra as forças acumuladas. Contudo, como aponta o intérprete italiano, este modelo de deflagração pode conter um resultado indesejável: a saber, que a própria doutrina da transvaloração dos valores, bem como o enunciador de tal doutrina (Nietzsche), seriam estímulos ou detonadores sem importância (BRUSOTTI, 2011, p. 52), se comparados à tensão acumulada por eles deflagrada. Pode-se ir mais fundo: o resultado indesejável consistiria em que toda a caracterização, realizada por Nietzsche, da grandeza a partir da tensão não se aplicaria ao próprio filósofo alemão; ou seja, Nietzsche, embora consiga tratar do conceito de grandeza, seria pequeno.

⁴⁷ Esta ausência de tensão parece ser o objetivo buscado também na Canção Epílogo – intitulada “Do alto dos montes” – de *Além de bem e mal* que, a certo ponto, diz: “Um mau caçador me tornei! – Vejam como / Está tenso o meu arco! / O mais forte é aquele que logrou essa tensão – -: / Mas agora, cuidado! Perigosa é a seta, / Como *nenhuma* outra, – fora daqui! Para o bem de vocês” (BM, Epílogo).

⁴⁸ Brusotti fundamenta este raciocínio em AC, § 1.

À parte esta consequência, Brusotti aponta que a relação desproporcional entre estímulo e reação, onde o primeiro é insignificante e o segundo, descomunal, é retirada por Nietzsche, em 1881, do modelo de deflagração proposto por Robert von Mayer, festejado por Eugene Dühring como o “Galileu do século XIX”. Os fundadores da religião, por exemplo, são meros estímulos (BRUSOTTI, 2011, p. 52). “Ao chamá-lo de grande homem ou atribuir a ele uma força prodigiosa, nós estamos confundindo o palito de fósforo com o barril de pólvora” (BRUSOTTI, 2011, p. 53). Desta forma, por considerar que as forças já estavam acumuladas e criticar as falsas grandezas (os fundadores da religião, e inclusive o próprio Mayer), Nietzsche aproxima-se da “teoria do *milieu*”, pertencente ao naturalismo francês e que via o indivíduo como consequência do meio em que ele se encontrava, seja este meio histórico, cultural ou social (BRUSOTTI, 2011, p. 54).

Diferentemente deste pensamento de 1881, Nietzsche irá propor, em 1889, no *Crepúsculo dos Ídolos*, outro modelo de deflagração que vá além de um que possa ser confundido com a teoria do *milieu*. Enquanto em 1881, Nietzsche pretende revelar a falsa grandeza de um homem que seria um mero estímulo em um meio que continha uma grande acumulação de forças (tensão), neste novo momento ele objetiva tratar sobre uma grandeza genuína. Não se trata mais de confundir o palito de fósforo com o barril de pólvora, mas sim que o grande homem é o próprio explosivo⁴⁹ (BRUSOTTI, 2011, p. 54). Tais considerações se encontram no seguinte aforismo:

Meu conceito de gênio. – Os grandes homens, assim como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas e eles – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o “gênio”, o “ato”, o grande destino. Que importa então o ambiente, a época, o “espírito da época”, a “opinião pública”! (CI, Considerações de um Extemporâneo, §44).

A ideia de gênio aqui é proporcional a de grandeza do homem. A energia acumulada no grande homem pode ser compreendida como uma tensão, que neste trecho é colocada sob a metáfora da explosão: toda a tensão acumulada será deflagrada em uma grande explosão. Neste contexto do autêntico grande homem, o meio será o “estímulo mais casual” e, portanto, insignificante em relação ao seu efeito – “o gênio”. Com isto, Nietzsche realiza uma crítica diretamente à teoria do *milieu*.

⁴⁹ Em uma frase bem conhecida de *Ecce Homo*, Nietzsche diz: “Eu não sou um homem, sou dinamite” (EH, Por que sou um destino, §1). Talvez esta frase possa ser compreendida a partir do contexto acima, contexto este que trata do grande homem como o próprio explosivo – e da explosão como metáfora para a tensão – e da tensão como relacionada à grandeza. Nietzsche, neste sentido, considerar-se-ia um grande homem, pois é o próprio explosivo (“dinamite”).

Brusotti indica que o aforismo acima de Nietzsche discute com diversos pensamentos referentes à influência do meio sobre o indivíduo:

Entre os alvos visados implicitamente pelo aforismo de Nietzsche encontra-se, portanto, uma série de teorias: a teoria segundo a qual o gênio é determinado pelo meio (Taine⁵⁰); aquela segundo a qual ele é selecionado pelo meio (James⁵¹) e aquela segundo a qual ele se harmoniza com o mesmo (Joly⁵²). (BRUSOTTI, 2011, p. 56)

Mas, como visto no aforismo do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche coloca o grande homem como mais forte que seu meio (BRUSOTTI, 2011, p. 56). Brusotti apresenta ainda Nietzsche como mais próximo de Francis Galton⁵³, que defendia o *hereditary genius* em uma relação hostil para com seu meio, que era mais fraco que ele. Nietzsche, assim, relaciona-se ao pensamento de Galton e desenvolve a ideia da hostilidade do gênio para com seu meio (BRUSOTTI, 2011, p. 57).

Traça-se então o seguinte percurso, a partir do aforismo *Meu conceito de gênio* (CI, Considerações de um extemporâneo, §44): primeiro há a poupança, depois esta gera uma tensão que, por fim, é deflagrada em uma explosão (BRUSOTTI, 2011, p. 57). Este é o percurso seguido pelo gênio, ou, em outros termos, pelos homens que possuem grandeza: eles acumulam uma tensão descomunal que em determinado momento explode contra a sua época. A época é mais fraca que estes grandes homens, que são os fortes.

Os fracos, por outro lado, não conseguem vencer o seu meio. Mas eles, paradoxalmente, vencem os fortes. Conforme Brusotti: “Os fortes esbanjam a si mesmos, pois neles a “tensão exagerada” leva a “períodos de *profundo cansaço* e languidez”; é assim que Nietzsche pretende explicar “*a razão pela qual os fracos vencem*” [KSA 13; 14[182]⁵⁴]” (BRUSOTTI, 2011, p. 58).

A seguir, Brusotti expõe que a relação entre tensão e esgotamento pode ter origem no modelo “psicomecânico” desenvolvido por Charles Féré⁵⁵, para o qual a formação de uma

⁵⁰ Hippolyte Taine (1828-1893), crítico e historiador francês.

⁵¹ William James (1842-1910), americano que foi um dos fundadores da psicologia moderna e estava ligado ao pragmatismo.

⁵² Jules-Charles-Henri Joly (1839-1925), filósofo e sociólogo francês.

⁵³ Francis Galton (1822-1911), antropólogo, meteorologista, matemático e estatístico inglês.

⁵⁴ Este fragmento, de onde Brusotti retira as citações, é utilizado também por Müller-Lauter (2009, p. 106), para, um pouco mais à frente, tratar da razão pela qual os fracos vencem – e aqui o último intérprete se aprofunda na questão mais que Brusotti. Conforme Müller-Lauter, “A primeira resposta de Nietzsche é: os fracos triunfaram por seu *número*. Eles tinham “a grande fecundidade, a duração” ao seu lado, enquanto encontramos nos fortes “a súbita devastação, a rápida diminuição de número” [KSA 13.305, 14 [123] da primavera de 1888], [...]. Os valores do ressentimento [...]. Para impô-los contra os valores dos fortes, [...] era necessária a ativação de um *médium*, [...]: a esperteza. [...]. Em contraposição à primazia dos “instintos *inconscientes*” ou da não esperteza nos fortes, os homens de ressentimento [...]. Obtiveram e conservaram a “supremacia” – e essa é a segunda resposta de Nietzsche – não só “por meio da maioria”, mas também “pela esperteza, pela astúcia” [KSA 13.304, 14 [123] da primavera de 1888].” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 107-108)

⁵⁵ Charles Féré (1852-1907) foi um médico e psiquiatra francês.

tensão excessiva tem como consequência um esgotamento físico e nervoso⁵⁶ (BRUSOTTI, 2011, p. 58). Neste sentido, no aforismo *Meu conceito de gênio* também é dito: “É extraordinário o *perigo* que há em grandes homens e épocas; o esgotamento de todo tipo, a esterilidade lhes segue os passos” (CI, Considerações de um Extemporâneo, §44). Mesmo assim: “O gênio – em obra, em ato – é necessariamente um esbanjador⁵⁷: no fato dele *gastar tudo* está sua grandeza...” (CI, Considerações de um Extemporâneo, §44). O fato dele se dar ou seu esbanjamento advêm da “tensão exagerada” nele encontrada.

Desta forma, o artigo de Brusotti mostra como o conceito de tensão está em uma dinâmica constante ao ser relacionado ao conceito de grandeza. Por um lado, em *Humano, demasiado humano*, seria necessário evitar o perigo de uma tensão excessiva. A partir desta obra, contudo, propõe-se a construção de novas tensões, que giram em torno, por exemplo, da relação entre autodesprezo e orgulho. O grande homem, “o arco com a grande tensão”, precisa, a certo ponto, ter um controle sobre esta tensão, e assim a extinguir do campo da visão. Contudo, na relação deste grande homem ou do forte com o seu meio, observou-se que a sua tensão excessiva acabará levando-o à derrota para os fracos.

Entretanto, alerta-se que o objetivo do artigo de Brusotti não coincide com o do presente trabalho, na medida em que o referido intérprete busca relacionar a tensão com o conceito de grandeza, enquanto a presente pesquisa tem o objetivo de caracterizar uma tensão entre proximidade e distância. Utilizou-se, assim, das reflexões da pesquisa do intérprete italiano para observar como o conceito de tensão pode ser identificado na obra de Nietzsche, o que possibilitou delimitar provisoriamente aquele conceito, partindo-se das três metáforas apontadas, como uma energia resultante de uma luta entre antagonismos (metáfora do arco) ou de uma acumulação de forças (tempestade) que podem ser descarregadas (explosivo) de forma descomunal por um estímulo insignificante.

Esta delimitação ou significação, de certa forma, já vai além de uma simples oposição, noção tão fundamental no pensamento tradicional filosófico, conforme abordado no início do presente capítulo. A crítica de Nietzsche, como foi falado, está em tomar a oposição como absoluta (sem mudança). Em face do conceito de oposição, que possui uma carga lógica e – tal como colocado e criticado por Nietzsche – metafísica, propõe-se a tensão, enquanto um conceito fisiológico e psíquico, bem como físico, no que tange às metáforas retiradas de imagens pertencentes às ciências da natureza (mecânica e eletricidade) apontadas por Brusotti

⁵⁶ Lembra-se aqui, partindo do vínculo entre tensão e esgotamento, da metáfora do arco, para o qual seria necessário não aplicar uma tensão excessiva, pois se corria o risco de quebrar o arco.

⁵⁷ Em outros termos, aquele que desperdiça.

(arco, tempestade e explosivo). E, diferentemente da oposição, a tensão pretende observar uma dinâmica entre os polos.

Mas a intenção anterior com que se utilizou do estudo de Brusotti – a saber, da identificação do conceito de tensão – também se aproxima, por outro lado, do uso da pesquisa de Müller-Lauter, discutida em tópico anterior. A “filosofia dos antagonismos” fora destacada aqui apenas na medida em que ela estava relacionada, de alguma forma, com a noção de tensão, pois é este o conceito principal do presente trabalho – e não o conceito de antagonismo. Em resumo sobre toda esta ressalva metodológica, afirma-se que, enquanto Müller-Lauter pretende fazer uma filosofia dos antagonismos de Nietzsche e Brusotti almeja caracterizar a tensão na caracterização da grandeza, a presente pesquisa objetiva construir uma filosofia da tensão⁵⁸ e uma tensão entre proximidade e distância.

⁵⁸ Tomando-se a tensão como no sentido proposto acima. A “filosofia da tensão” também foi abordada por Monica Cragolini, em seu artigo “Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar” (CRAGNOLINI, 2011), onde é afirmado: “*Filosofia da tensão*: o pensamento, nessa perspectiva, é tarefa constante, é força que constrói interpretações e as desarma e volta a armá-las, segundo as circunstâncias e as necessidades” (CRAGNOLINI, 2011, p. 135).

2. PROXIMIDADE

O capítulo anterior possibilitou uma explanação acerca do problema da tensão em Nietzsche, na qual foi possível caracterizar a tensão como uma relação dinâmica entre os antagonismos, indo além de uma simples abstração estática que se encontra na ideia de oposição, ideia esta que tem sua origem, tal como foi mostrado, em uma filosofia metafísica e na lógica formal. Criticou-se, assim, a oposição, para identificar um outro conceito em Nietzsche que se adequasse melhor ao seu pensamento – e este conceito foi aqui posto como a tensão.

Este problema da oposição, contudo, não se esgota na presente pesquisa, pois ainda pode ser utilizado para compreender a noção de proximidade em Nietzsche, que será estudada neste segundo capítulo. Além disto, este capítulo irá abordar outros temas que auxiliem na compreensão da proximidade, como a ciência, a metafísica, a amizade, entre outros.

2.1. A observação próxima da ciência

A ideia de proximidade [*Nähe*] pode ser verificada, nos escritos de Nietzsche, ao se tratar de um exame ou uma observação que estejam mais próximos daquilo que é objeto de uma análise. E uma das formas de se perceber tal exame está na utilização do problema da oposição, e como este problema é tratado por duas diferentes formas de pensamento. Contudo, a utilização da questão da oposição para compreender o conceito de proximidade não é tão fácil de ser feita, dado que o último conceito aparece, às vezes, de forma velada e obscura (e “sombria”⁵⁹), por assim dizer, na obra de Nietzsche.

Como exemplificação disto que foi dito, coloca-se que a questão da proximidade já aparece – embora, novamente, de forma não tão explícita neste momento – na diferenciação encontrada no início de *Humano, demasiado humano I* entre a filosofia metafísica e a filosofia histórica – o “mais novo dos métodos filosóficos” (HH I, §1). Para identificar a referida questão, entretanto, faz-se necessário observar, antes, que aqueles dois tipos de filosofia podem responder ao problema dos opostos⁶⁰, que é colocado da seguinte forma por Nietzsche: “como algo pode se originar do seu oposto” (HH I, §1)? Enquanto que, para a filosofia metafísica, na

⁵⁹ Referência à figura da sombra encontrada em *O andarilho e sua sombra*, segunda parte de *Humano, demasiado humano II*, de Nietzsche, pois, como será visto mais à frente, a sombra é símbolo daquilo que está próximo.

⁶⁰ Abordado com mais afinco em capítulo anterior.

origem das oposições, encontra-se um milagre ou uma “origem miraculosa”, para a filosofia histórica a questão da origem das oposições nem é, sequer, colocada, pois a existência das oposições é negada: “[...] a filosofia histórica [...] constatou [...] que não há opostos” (HH I, §1). Sendo assim, não é por um milagre metafísico que o racional surge “do irracional, [...] o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros” (HH I, §1). Tais oposições são construções e elaborações metafísicas que, na sua base, possuiriam “um erro da razão” (HH I, §1). Arrisca-se a dizer, aqui, que tal erro teria o objetivo de estabelecer um conceito mais elevado (do ponto de vista metafísico e moral), o que necessitaria apontar outro com um valor menor: a verdade é mais elevada que o erro, o racional, mais que o irracional, o lógico, mais que o ilógico, etc. Mas se poderia questionar: e se existisse apenas aquilo que fosse menos elevado? E o elemento dito superior, uma máscara do inferior?

Toda esta suspeita da existência de opostos é colocada no âmbito da filosofia histórica. Esta, conforme Nietzsche, “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (HH I, §1). Ora, tal parentesco entre a filosofia histórica e a ciência natural permite visualizar melhor a ideia de que as oposições metafísicas são ilusões ao se utilizar uma metáfora produzida por Nietzsche, metáfora esta que foi retirada da Química, e na qual será empregado o conceito de sublimação (ou volatilização), que é a passagem do estado sólido para o estado gasoso (como ocorre com a naftalina e o gelo seco). Eis a metáfora: para a filosofia histórica (ou ciência natural), não há “ação altruísta” (chamada acima como “a vida para o próximo”) “nem contemplação totalmente desinteressada”, pois elas seriam somente “**sublimações**, em que o elemento básico parece ter se **volatilizado**” (HH I, §1, grifo nosso). A ação altruísta e a contemplação desinteressada constituem apenas um vapor ou um espectro daquilo que seria o elemento fundamental, que parece ser esquecido ao se dar um valor maior aos primeiros: esquece-se que o egoísmo (em relação à ação altruísta) e o desejo cobiçoso (comparado à contemplação desinteressada) são, poder-se-ia dizer, os elementos sólidos, que formariam aquilo que existe de modo mais concreto. Neste sentido, dizer que “a rigor não existe ação altruísta” corresponde a: há apenas egoísmo. Desta forma, a noção de oposição seria desfeita e deixaria de existir, o que justifica a constatação da filosofia histórica – uma constatação, de certo modo, científica – de que não há opostos.

O trecho que continha a metáfora da sublimação possui, ainda, a questão da proximidade, ao afirmar: “[...] ambas [ação altruísta e contemplação totalmente desinteressada] são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à **observação mais aguda**” (HH I, §1, grifo nosso). Esta observação [*Beobachtung*] não se

realiza de forma distante do seu objeto e não ocorre através de abstrações – o que acontece na metafísica –, mas sim é uma “*feinste Beobachtung*”, ou seja, uma observação mais “sutil”, “apurada”, “refinada” (KELLER, 2009, p. 104) e, em suma, mais detalhada. Ela seria inversa em relação a uma “imprecisa observação” [*ungenau Beobachtung*], que “enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau” (AS, §67). Ou seja, tem-se uma observação mais aguda no âmbito da filosofia histórica e, no âmbito de uma filosofia metafísica, uma observação imprecisa e distante. O detalhamento da observação mais aguda é apresentado através de uma observação mais próxima, que pode revelar o que está por trás daquilo que cobre o elemento sólido e mais fundamental. Diferentemente, através de uma observação distante e imprecisa – metafísica –, serão percebidas apenas meras “sublimações” do “elemento básico”. Realizar – tal como o título do primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* indica – uma “Química dos conceitos e sentimentos” é desfazer as oposições metafísicas através de uma proximidade ou aproximação dos elementos a serem analisados.

Assim, as oposições metafísicas, questionadas por esta “química dos conceitos” e uma proximidade, possuem, como foi dito, uma “origem miraculosa”. Tal origem é sentida em vários âmbitos da cultura, dos quais alguns exemplos serão expostos agora. Na educação, primeiramente, por se observar que “os homens mais fecundos” e “mais poderosos” vieram de “condições desfavoráveis”, passou-se a crer em uma “educação milagrosa” (HH I, §242). Entretanto, fazendo algo semelhante ao encontrado na metáfora anterior da sublimação (uma “observação mais aguda”), Nietzsche afirma: “Hoje se começa a **olhar mais de perto** [*näher zusehen*⁶¹], a examinar mais cuidadosamente também esses casos: ninguém descobrirá milagre neles” (HH I, §242, grifo nosso). Uma educação não milagrosa ou, de forma semelhante, não metafísica, deverá, propõe Nietzsche, ter atenção sobre a quantidade de “energia” “herdada”, o modo como intensificar uma “nova energia” e adaptação do “indivíduo” à “cultura” (HH I, §242), o que mostra, um pouco, o uso por Nietzsche das ciências naturais para compreender fenômenos culturais. Tais fenômenos, tanto anteriormente (HH I, §1) quanto agora (HH I, §242), devem ser observados de forma próxima para se ter uma avaliação mais exata do objeto.

O hábito de não tomar os objetos de forma mais próxima acaba também levando a erros de avaliação em âmbitos menores e mais corriqueiros, como é o caso da avaliação de uma outra pessoa, o que se observa no seguinte aforismo: “*Distância azul [Die blaue Ferne]*. — Uma criança a vida inteira — isso soa comovente, mas é apenas o juízo feito à distância [*aus der*

⁶¹ Traduzível também por “olhar de forma mais próxima”.

Ferne]; visto e vivido de perto [*in der Nähe*], significa sempre: um menino a vida inteira” (OS, §244). Quando se analisa alguém com mais proximidade, pode-se mudar a avaliação de uma característica que, observada de longe (distante⁶²), expressaria um outro valor – no caso do aforismo acima, a proximidade mudou o juízo de “criança” para “menino”, em que o último termo indica uma certa imaturidade.

O erro de avaliação proveniente de uma não proximidade daquilo que se avalia ocorre, ainda, na arte e, de forma mais específica, em uma consideração dos personagens criados pelos artistas. Contudo, tal criação é, na verdade, um “belo engano e exagero” (HH I, §160), e constituiria, como no caso da criança e do menino, “apenas um juízo feito à distância” (OS, §244). Para que se entenda melhor: tanto os personagens ou caracteres elaborados pelos artistas quanto a compreensão que se tem das pessoas reais são generalizações superficiais. Devido a tal superficialidade, estes “caracteres criados pelos artistas” “não resistem a um **exame próximo** [*aus der Nähe*]” (HH I, §160, grifo nosso), pois este iria além daquilo que os olhos veem ou do que serve de base para que o pintor e o escultor produzam seus caracteres – o “exame mais próximo”, por outro lado, deter-se-ia sobre o interior do homem, ou seja, sobre o seu “corpo e caráter” (HH I, §160). Mas se a arte não resiste a um exame com mais proximidade, que área do conhecimento o seria? Pode-se apontar, neste momento, uma resposta, quando Nietzsche diz: “A arte procede da natural *ignorância* do homem sobre o seu interior (corpo e caráter): ela não existe para físicos ou filósofos” (HH I, §160). É necessário, contudo, considerar que, neste trecho, seria possível generalizar a física para o conhecimento científico, e, por outro lado, que se deva limitar a filosofia, para que não se interprete aí uma filosofia metafísica: Nietzsche está abordando, neste contexto, uma filosofia científica, que poderia ser exemplificada pela filosofia histórica (vista acima em HH I, §1). Desta forma, é a ciência – seja a física ou uma filosofia científica, ou até a “química dos conceitos e sentimentos” (HH I, §1) – que resiste (e realiza) um exame mais próximo.

A meta, em certos momentos de *Humano, demasiado humano*, parece consistir em colocar a ciência em um patamar tão importante quanto a metafísica o foi ao longo da tradição. Ou, melhor ainda, Nietzsche reinterpreta (de várias formas), durante o segundo período de sua obra, a ciência, que é contraposta à metafísica na medida em que esta se detém sobre aquilo que é “distante” ou “transcendente”, enquanto que a ciência se caracteriza como uma “observação cuidadosa do que há de mais próximo” (OLIVEIRA, 2009, p. 181). O que existe aí é uma “mudança de procedimento”: passa-se do metafísico para o procedimento experimental

⁶² A caracterização negativa da distância será abordada com mais afinco em trecho posterior na presente pesquisa.

(OLIVEIRA, 2009, p. 182), ou seja, para o experimentalismo, que se contrapõe a um certo idealismo metafísico (KAULBACH, 1980 apud OLIVEIRA, 2009, p. 182⁶³). Enquanto a metafísica busca alcançar a “coisa em si”, o “incondicionado”, a ciência tem como “maior triunfo” uma “história da gênese do pensamento”, que mostraria que o conjunto da “vida e experiência” é algo histórico, ou seja: que ele “gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa” e que, portanto, o mundo que agora conhecemos “é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos” (HH I, §16).

Nietzsche está aí (HH I, §16) dialogando, principalmente, com Kant e Schopenhauer. A metafísica anterior a Kant, na qual teríamos como modelo o sistema metafísico de Platão, foi aquela que “considera possível chegar ao mundo suprassensível” para que se possa “compreender o mundo sensível” (AMUSQUIVAR JUNIOR, 2015, p. 162). Com Kant, esta diferença entre o suprassensível e o sensível passou a ser debatida em termos da “dualidade entre fenômenos e coisa em si” (AMUSQUIVAR JUNIOR, 2015, p. 162), sendo que, no fenômeno, “os objetos estão submetidos pelas condições *a priori* de experiência”, e que, no âmbito da coisa em si [*Ding an sich*], “os objetos estão para além da experiência possível” (AMUSQUIVAR JUNIOR, 2015, p. 147). A partir disto, Kant nega que seja “possível conhecer o incondicional inteligível (coisa em si)” (AMUSQUIVAR JUNIOR, 2015, p. 162), diferenciando-se, assim, daquela metafísica antiga. E, a partir desta dualidade kantiana entre o fenômeno e coisa em si, Schopenhauer compreenderá este último conceito como Vontade, pois esta “tem um caráter negativo indeterminado para a representação empírica” (AMUSQUIVAR JUNIOR, 2015, p. 162) ou, em outra interpretação, “a vontade” pode ser vista “como coisa em si das forças naturais” na medida em que a própria física “aponta para além do que é físico”, sendo que, neste momento que a física encontra dificuldades, começa a metafísica (BARBOZA, 2016, p. 82), iniciando-se assim a investigação sobre a coisa em si destes fenômenos empíricos. E, depois de Kant e Schopenhauer, Nietzsche surgirá com um outro pensamento, que pode ser observado no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano I*, em que ele realiza, como foi dito, um diálogo com os dois primeiros autores. Para Nietzsche, “a coisa em si é sem significado”, sendo apenas “um erro natural do pensamento dos seres orgânicos” (AMUSQUIVAR JUNIOR,

⁶³ Utilizando-se da obra *Nietzsche Idee einer Experimentalphilosophie* de Friedrich Kaulbach, Oliveira afirma: “Assim, segundo o autor alemão [Kaulbach], o experimentalismo está ligado a uma redefinição do próprio conhecimento (de metafísico a experimental), conduzindo a uma perspectiva afirmadora derivada da intensificação do niilismo. É nesse sentido que o experimentalismo de Nietzsche se contrapõe àquilo que ele chama de idealismo metafísico, já que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (Nietzsche, 2000, p. 16) e esse erro fez com que eles inventassem o ser perfeito e eterno como critério de verdade [...]” (OLIVEIRA, 2009, p. 182).

2015, p. 162-163). Assim, agora, os conhecimentos elaborados pela humanidade devem ser analisados não como verdades eternas, imutáveis ou como uma “coisa em si”.

As verdades eternas da metafísica (Bem, Deus, Liberdade, Justiça, etc.) têm, ainda, a pretensão de se elevar acima do tempo em que são construídas. Com o “espírito científico” e seu “método rigoroso”, por outro lado, serão encontradas simples verdades, ou, em termos nietzschianos, “pequenas verdades despreziosas” que, apesar de sua simplicidade e pequenez, têm a vantagem, devido ao método, de constituir conhecimentos mais “sólidos e duráveis” em relação às “formas” metafísicas, adquiridas via “inspiração e comunicação milagrosa” (HH I, §3). Desenvolve-se, neste sentido, uma “estima” das pequenas verdades despreziosas. Pode-se exemplificar isto em uma simples relação entre as pessoas. Em vez de, por exemplo, pesquisar sobre a ideia de Bem, o espírito científico atenta-se para a “benevolência”, que é encontrada nas “expressões de ânimo amigável nas relações”, no “sorriso nos olhos” ou nos “apertos de mão” (HH I, §49). A benevolência está, diz Nietzsche, entre aquelas “coisas pequenas [...] às quais a ciência deve atentar mais do que às grandes e raras” (HH I, §49). Isto constitui um desenvolvimento da estima das pequenas verdades despreziosas.

Portanto, quem realiza uma observação mais próxima é o espírito científico, seja através de uma “química das representações e sentimentos” ou de uma “filosofia histórica” (HH I, §1). E, ainda, afirma-se aqui que a ciência possui uma estima das pequenas verdades despreziosas (HH I, §3). Mas qual seria a relação da ciência se atentar a estas “coisas pequenas” (HH I, §49) e, simultaneamente, da mesma desenvolver uma “observação mais aguda” (HH I, §1), um “olhar mais de perto” (HH I, §242) e um “exame próximo” (HH I, §160)? Ou, de outra forma: há alguma relação entre a estima das pequenas verdades com a questão da proximidade? E, ainda, que pequenas verdades são estas?

2.2. Proximidade e sabedoria de vida

Em um primeiro âmbito, a questão anterior sobre a relação entre as pequenas verdades e a proximidade pode ser pensada em termos de uma sabedoria de vida. Para “participar de *tudo* o que é bom” na vida, diz Nietzsche, é preciso que se saiba “ser pequeno em alguns momentos” (AS, §51). Ora, ele infere esta ideia a partir da comparação entre as crianças e os adultos, em que estes, devido ao seu crescimento e de modo diferente das primeiras, estão distantes de “flores, relvas e borboletas” (AS, §51) – elementos que são exemplos de coisas boas na vida. E, nesta comparação, a proximidade revela-se novamente: “Deve-se estar ainda tão próximo

[*nahe*] às flores, relvas e borboletas como as crianças, que não são muito mais altas que elas” (AS, §51). Saber ser pequeno, enquanto uma sabedoria de vida, é, simultaneamente neste caso, realizar uma aproximação, o que não significa se “rebaixar até elas” (AS, §51), mas sim ter a capacidade de participar daquelas boas coisas, entre as quais estão as pequenas.

Além de participar das pequenas coisas, deve-se também ter controle sobre estas em outras ocasiões, tendo-se em vista, assim como anteriormente, a construção de uma sabedoria de vida. Tal sabedoria, aqui, é vista pela capacidade de “ser senhor de si”, o que significa ter o “grande autocontrole” (AS, §305). Contudo, não se pode possuir o “grande autocontrole” se, no mesmo indivíduo, o “autocontrole nas pequenas coisas” é ausente: pela falta deste, mostra Nietzsche, a capacidade para o primeiro é pulverizada (AS, §305).

Registra-se aqui que este pensamento se assemelha ao encontrado na seção 488 das *Reflexões ou sentenças e máximas morais*, do moralista francês La Rochefoucauld, pensador com o qual, conforme Donnelan⁶⁴, Nietzsche tem uma dívida muito grande, tanto na forma dos seus escritos do segundo período (forma aforismática) quanto o seu conteúdo (DONNELAN, 1979, p. 303), como a ideia de que o egoísmo está sempre presente nas ações humanas (DONNELAN, 1979, p. 305). À parte esta relação geral entre o moralista francês e o filósofo alemão, pode-se, de forma específica, comparar a seção 488 das *Reflexões* com o aforismo citado anteriormente de *O andarilho e sua sombra*:

A calma ou a agitação de nosso **temperamento** não depende tanto do que nos acontece de **mais considerável na vida**, mas de um arranjo cômodo ou desagradável das **pequenas coisas** que acontecem todo dia. (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 73, grifo nosso)

A ginástica mais necessária. – Devido à ausência de **autocontrole nas pequenas coisas**, esfarela-se a capacidade para o **grande autocontrole**. Cada dia em que, ao menos uma vez, não nos privamos de algo pequeno, é mal aproveitado e um perigo para o dia seguinte: essa ginástica é indispensável, quando se quer manter a alegria de **ser senhor de si**. (AS, §305)

A partir de La Rochefoucauld, pode-se dizer que é costumeiro se deter, para encontrar uma certa sabedoria de vida, somente sobre aquilo que “acontece de mais considerável na vida”,

⁶⁴ Donnelan (1979, p. 303) mostra que Nietzsche recebeu um volume com excertos no original de La Rochefoucauld em 1869. Nietzsche leu-os ao longo da década de 1870, intensificando seus estudos ao dar aula na Universidade da Basileia, e discutindo e lendo as ideias de La Rochefoucauld com seu colega, o também professor Franz Overbeck (DONNELAN, 1979). Neste período Nietzsche também passou a ter uma outra amizade muito importante, com Paul Rée, que, em suas *Observações Psicológicas*, de 1875, empregou o estilo aforismático depois de ter lido as *Máximas* de La Rochefoucauld (DONNELAN, 1979). Neste contexto, compreende-se então que muitas ideias presentes, por exemplo, em *Humano, demasiado humano I*, possuem certas semelhanças com o pensamento de La Rochefoucauld, como é o caso, como aponta Donnelan (1979, p. 305-306), da ideia, em *Humano, demasiado humano I*, de que “Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal” (HH I, §133), ideia esta que se assemelha ao pensamento contido na máxima 374 de La Rochefoucauld, que diz “Está enganado quem acredita amar sua amante pelo amor dela” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 374). Compare-se ainda, a título de exemplificação, a máxima 375 de La Rochefoucauld (2014, p. 374) e o aforismo 574 de *Aurora*.

e, a partir de Nietzsche, afirma-se que isto ocorre no mesmo âmbito daquele “grande autocontrole”. Do outro lado, encontram-se as “pequenas coisas”, sobre o qual se deve ter também um “autocontrole”, que se exerce quando, por exemplo, é realizada uma privação de uma daquelas pequenas coisas, e, de forma semelhante, este autocontrole pode produzir “um arranjo cômodo” sobre elas e, assim, fazer com que “nosso temperamento” fique mais “calmo”, uma calma que revela que se é “senhor de si”.

Até o momento, a relação entre proximidade e as coisas pequenas versou sobre temas relacionados à sabedoria de vida. Deixando-se de lado, por ora, aquelas coisas pequenas, deter-se-á na influência da proximidade sobre aquela sabedoria. Neste sentido, destaca-se, primeiramente, o movimento de aproximação realizado por “Pessoas que por muito tempo viveram fora de si, e finalmente se voltaram para a vida filosófica interior e de interiores [...]” (OS, §45), em que o voltar-se para si constituiria uma aproximação que teria por objetivo uma sabedoria de vida ou, como é dito, uma “vida filosófica interior e de interiores”. Ser próximo de si para se conhecer: eis o objetivo, neste momento.

A sabedoria de vida enquanto uma “vida filosófica interior” pode ser expressa também em termos de uma “vida de trabalho interior” (AS, §183). A nova característica desta está em buscar atingir “a maioridade”, no sentido mesmo de um “progresso” e um afastamento da “animalidade” (AS, §183). O resultado desta maioridade será uma “alegria” em demasia que deve ocorrer de forma “necessária” “desde que o desenvolvimento da razão humana *não pare*” (AS, §183). Enquanto tal maioridade não é atingida, o homem ainda está preso a sua animalidade, e por isto sente e comete “a cólera e o castigo”, que, pela falta de racionalidade, constituem inclusive “um pecado *lógico*” (AS, §183). O sentimento de cólera (elemento emotivo) e o castigo (elemento um pouco mais racional, por assim dizer) ocorrem pelo fato de “coração e cabeça” (AS, §183) estarem distantes – o que é uma consequência da “animalidade” ou da falta de autocontrole nas pequenas coisas, citada acima (AS, §305). Ao atingir a maioridade, contudo, tal distância será superada: “quando coração e cabeça tiverem aprendido a viver tão próximos [*nahe*] quanto hoje ainda se acham distantes [*ferne*]” (AS, §183). Desta forma, a alegria aqui colocada não é apenas um sentimento, mas uma consequência de uma sabedoria de vida ou de uma “vida de trabalho interior”, em que o indivíduo que realiza tal trabalho em sua vida “terá consciência [...] da distância [*Entfernung*] superada, da proximidade alcançada, para então se atrever a abrigar esperanças ainda maiores” (AS, §183). A proximidade de si verificará, então, ser necessário desenvolver a sua razão para que ocorra um afastamento de sentimentos e atos (como cólera e castigo) resultantes da pura animalidade e que, após este afastamento, seja alcançada uma alegria sábia e serena (produto de uma sabedoria de vida).

Questiona-se agora, no entanto: por que parece haver uma dificuldade tão grande em se aproximar de si, desenvolvendo-se, então, uma sabedoria? Ou, de forma mais geral, por que não se consegue ter uma maior atenção sobre o que está próximo? Nietzsche ilustra tal questão através de um caso, qual seja, o de saber o motivo pelo qual “Os erros mais crassos, no julgamento de uma pessoa, são cometidos por seus pais” (HH I, §423). Nietzsche coloca duas respostas opostas: uma pela distância, e outra através da proximidade (que parece ser a mais correta para ele). Em uma primeira tentativa de resolução da questão, elabora-se uma metáfora com a figura do viajante, onde se observa que, apenas na “primeira fase de sua estadia”, ele apreende de forma correta as características próprias e “gerais de um povo”; portanto, “quanto mais conhece” e está próximo deste povo, maior será sua dificuldade em ver o que “nele é típico e diferente” (HH I, §423). Tal metáfora teria como consequência um pensamento que desqualificaria a proximidade, ao sentenciar: “Atendo-se ao que está perto [*nah-sichtig*], seus olhos [do viajante] não mais percebem o que está longe [*fern-sichtig*]” (HH I, §423). Nietzsche problematiza a consequência deste pensamento para a questão do caso acima mencionado: “Então os pais julgam erradamente o filho por nunca terem estado suficientemente longe [*fern*] dele?” (HH I, §423). A outra forma encontrada por ele para resolver este problema continuaria tratando da proximidade, mas atentando-se agora que esta não recebe a devida importância. É o que se observa quando Nietzsche escreve: “as pessoas costumam não refletir sobre aquilo que as cerca [*das Nächste*], aceitando-o simplesmente” (HH I, §423) – compreendendo-se “aquilo que as cerca” como o que está próximo. Desta maneira, aplicando-se tal pensamento ao caso aqui analisado, os pais julgam erradamente seus filhos justamente por não fazerem tal julgamento de forma habitual (HH I, §423). Voltando-se à questão mais geral da proximidade, deduz-se que a falta de reflexão sobre o que está próximo acaba provocando erros de julgamento quando é necessário fazê-lo.

Na contramão desta falta de reflexão a respeito daquilo que está próximo, Nietzsche coloca a proximidade como um elemento relevante para uma sabedoria de vida, como foi falado até o momento. Uma das formas de se estabelecer uma vida sábia está em colocar princípios para a mesma. No tocante a tal tema, Nietzsche chega, inclusive, a estabelecer – mesmo que provisoriamente – dois princípios para uma “nova vida” (AS, §310), que possuirão, em seu conteúdo, a proximidade. O primeiro diz que, em vez de organizar a vida “pelo o que é mais distante [*das Entfernteste*], mais indefinido, de horizonte mais nublado”, deve-se fazê-lo “tendo em vista o que é mais seguro, mais demonstrável” (AS, §310). E o “mais seguro” e “mais demonstrável” é, também, o que é mais próximo, o que se comprova ao se proceder por oposição ao primeiro elemento – “o que é mais distante” e “indefinido” – e quando se lê o

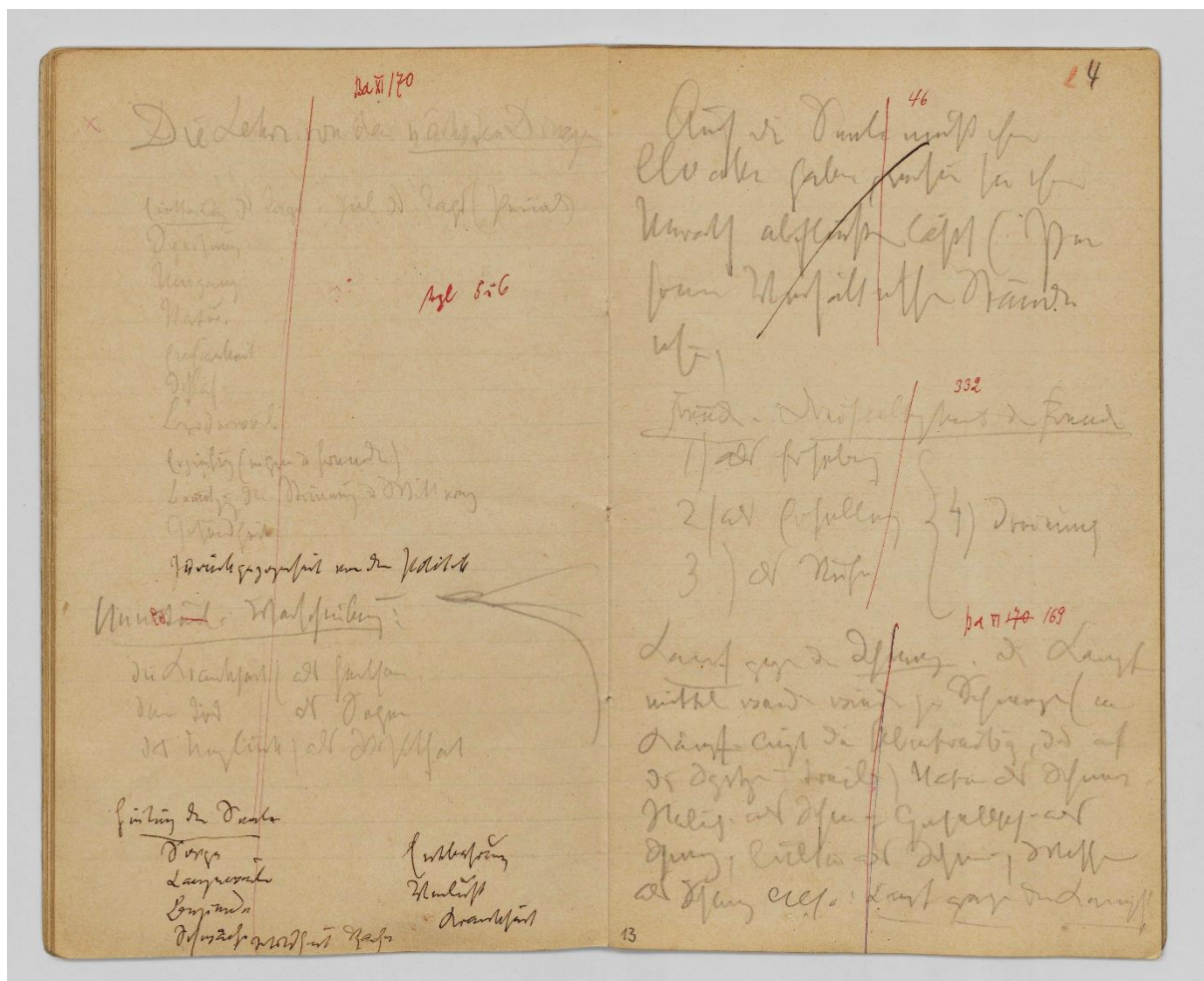
segundo princípio, que diz: “deve-se estabelecer a *sequência* do muito próximo e do próximo [*des Nächsten und Nahen*], do seguro e do menos seguro, antes de organizar e dar uma orientação definitiva à própria vida” (AS, §310). Nos termos aqui tratados, ter sabedoria para dar uma orientação definitiva à vida não é apenas se atentar ao que está próximo, mas poder estabelecer uma “sequência” gradativa de proximidade.

Poder-se-ia dizer, retomando uma fala anterior (e a relação entre proximidade e coisas pequenas, presente no início desta seção), que o “autocontrole nas pequenas coisas” (AS, §305) é semelhante ao estabelecimento da “*sequência* do muito próximo e do próximo” (AS, §310), e ambos permitirão o planejamento de metas mais distantes.

2.3. *A doutrina das coisas mais próximas*

Até agora, contudo, o tema da proximidade pareceu não possuir uma coerência dentro do pensamento nietzschiano, ficando atrelado ora a um exame mais próximo realizado pela ciência, ora a uma sabedoria de vida presente ao se atentar ao que está próximo. Tal incoerência, contudo, não se sustenta quando é identificado um certo tema para onde todas as reflexões anteriores parecem caminhar: elas encontram – o que será justificado mais à frente – uma espécie de convergência na chamada “doutrina das coisas mais próximas”.

Neste sentido, destaca-se aqui o fragmento póstumo 40[16] do ano de 1879 (NF-1879,40[16]), presente em um conjunto de escritos preparatórios para *O andarilho e sua sombra*, cujo manuscrito de um trecho (que contém o referido fragmento) será reproduzido abaixo, bem como parte de sua transcrição e uma tradução. Tal fragmento traz um esquema de elementos presentes no cotidiano e que recebem uma nova avaliação:

Figura 2. Manuscrito N-IV-2,23et24⁶⁵.

Fonte: Nietzsche Source: <<http://www.nietzchesource.org/DFGA/N-IV-2,23et24>>.
 © Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv, 2016.

⁶⁵ É necessário observar, tendo em vista a dificuldade em decifrar a escrita de Nietzsche, que esta página manuscrita está estruturada da seguinte forma: a) “A doutrina das coisas mais próximas” [*Die Lehre von den nächsten Dingen*] encontra-se do lado esquerdo da página, do seu início até um pouco mais da metade; b) logo em seguida, começam os temas pertencentes àquilo que Nietzsche denominou de “Deslocamento inatural” [*Unnatürliche Verschiebung*], cujas três primeiras linhas estão do lado esquerdo, mas a sua (possível) continuidade, indicada por linhas, está no final do lado direito da página; c) no último tópico do lado esquerdo, encontra-se a “Cura da alma” [*Heilung der Seele*], sendo que os elementos pertencentes a este tópico estão dispostos em duas colunas; d) no início do lado direito, na parte superior, está um escrito preparatório para o aforismo 46 de *O andarilho e sua sombra*, intitulado “Cloacas da alma” [*Kloaken der Seele*], em que não aparece o título, mas apenas o trecho inicial do aforismo, que parece dizer “Auch die Seele muss ihre Kloaken haben” [cuja versão final resultou em “Também a alma tem que ter suas cloacas...”] (AS, §46); este trecho, contudo, não é colocado como pertencente ao fragmento NF-1879,40[16] na Nietzsche Source (veja-se a transcrição abaixo), mas, ao se observar o conteúdo do aforismo 46 de *O andarilho e sua sombra*, verificam-se algumas relações com o fragmento póstumo citado; e) depois deste pequeno salto, o fragmento citado continua na parte central do lado direito da página, com o tópico sobre a “trindade da alegria” [*Freude. Dreifaltigkeit der Freude*].

Die Lehre von den *nächsten Dingen*.
Eintheilung des Tags, Ziel des Tags (Perioden).
 Speisung.
 Umgang.
 Natur.
 Einsamkeit.
 Schlaf.
 Broderwerb.
 Erziehung (eigne und fremde).
 Benutzung der Stimmung und Witterung.
 Gesundheit.
 Zurückgezogenheit von der Politik.

Unnatürliche Verschiebung:
 die Krankheit (als heilsam)
 der Tod (als Segen)
 das Unglück (als Wohlthat)
Kampf gegen den *Schmerz*. Die Kampfmittel werden wieder zu Schmerzen (im Kämpfen liegt die Übertreibung, das auf-die-Spitze-treiben). Natur als Schmerz, Religion als Schmerz, Gesellschaft als Schmerz, Cultur als Schmerz, Wissen als Schmerz.
 Also: *Kampf gegen den Kampf!*

Heilung der Seele.
 Sorge.
 Langeweile.
 Begierde.
 Schwäche.
 Wildheit, Rache.
 Entbehrung.
 Verlust.
 Krankheit.

Freude. Dreifaltigkeit der Freude
 1) als Erhebung
 2) als Erhellung
 3) als Ruhe

} 4) dreieinig.

A doutrina das *coisas mais próximas*.
Divisão do dia, objetivo do dia (períodos).
 Alimentação.
 Convívio.
 Natureza.
 Solidão.
 Sono.
 Trabalho.
 Educação (própria e de outros)
 Utilização da atmosfera e do tempo [meteorológico].
 Saúde.
 Retirada da política.

Deslocamento inatural:
 a doença (como curativo)
 a morte (como benção)
 o infortúnio (como benefício)
Luta contra a *dor*. As armas tornar-se-ão novamente dolorosas (o exagero, o levar-para-extremos, encontra-se nas lutas). Natureza como dor, religião como dor, sociedade como dor, cultura como dor, conhecimento como dor. Portanto: *luta contra a luta!*

Cura da alma.
 Preocupação.
 Tédio.
 Desejo.
 Fraqueza.
 Fúria, vingança.
 Sentimento de falta.
 Perda.
 Doença.

Alegria. Trindade da alegria
 1) como elevação
 2) como iluminação
 3) como tranquilidade

} 4) os três reunidos.

(NF-1879,40[16], tradução nossa)

O “deslocamento inatural” [*Unnatürliche Verschiebung*]⁶⁶, a “cura da alma” [*Heilung der Seele*] e a “trindade da alegria” [*Dreifaltigkeit der Freude*] parecem estar relacionados ao primeiro tópico tratado neste esquema de Nietzsche: “a doutrina das coisas mais próximas” [*Die Lehre von den nächsten Dingen*]. Embora não seja o objetivo da presente pesquisa, há que

⁶⁶ Sobre este tópico, questiona-se aqui a sua organização: como se falou em nota anterior, ele é constituído por duas partes, que são ligadas por linhas. Tais partes são, primeiramente, o próprio “deslocamento inatural” e uma segunda, que se inicia com “Luta contra a dor”. Entretanto, pode-se visualizar estas partes não como continuações, mas como tópicos diferentes. Isto ocorreria na medida em que o rabisco tripartido de Nietzsche (observado na reprodução do manuscrito acima) indicaria apenas que ele pretendia dividir em três elementos a ideia de “deslocamento inatural”, uma divisão que ele faria ao lado da página (ou na outra página, à direita), mas que, por fim, ele o fez logo abaixo, ficando sem função aquele rabisco tripartido. Esta linha rabiscada não indicaria, portanto, que o “deslocamento inatural” tem relação com a “luta contra a dor”. A consequência desta posição seria, então, que a “luta contra a dor” viria logo após o tópico da “trindade da alegria”, o que parece possuir, também, uma certa coerência.

se fazer breves considerações sobre os três últimos tópicos do fragmento póstumo acima, para depois voltar a tratar especificamente da doutrina das coisas mais próximas, que constitui o primeiro tópico.

O tema do “deslocamento inatural” parece voltar poucos anos depois, em *A Gaia Ciência*, através do conceito de *Amor fati*, que expressa o seguinte pensamento: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor” (GC, §276). Tal pensamento já parece estar contido na requalificação feita por Nietzsche, no último fragmento póstumo, sobre a doença, a morte e o infortúnio. E é sobre estes acontecimentos, que são “necessários”, que se desenvolve o “aprender a **ver** como belo” (GC, §276, grifo nosso). A nova forma de “ver”, incluída no conceito de *Amor fati*, é destacada aqui pois servirá de ponte para o título do segundo tópico do fragmento póstumo acima, já que, poucas linhas depois do mesmo aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirmará: “Que a minha única negação seja *desviar o olhar!*” (GC, §276) Observa-se, então, que este “desviar o olhar” [*wegsehen*], grifado por Nietzsche, assemelha-se ao “deslocamento inatural” [*Unnatürliche Verschiebung*] do NF-1879,40[16]. Tal deslocamento ou desvio do olhar é aplicado, como já foi falado, sobre a doença, a morte, o infortúnio, que são elementos próximos à vida comum, e, neste sentido, realiza-se também um deslocamento ou desvio do olhar sobre as coisas próximas. Diferentemente desta interpretação que relaciona este “deslocamento inatural” neste fragmento de 1879 e o *Amor fati* em *A Gaia Ciência*, Olivier Ponton (2007) tece um outro comentário sobre o “deslocamento inatural”. Para o comentador, o deslocamento inatural “é um deslocamento que se deve corrigir” (PONTON, 2007, p. 310). Tomando a doença como exemplo, Ponton mostra que o deslocamento ocorre ao se tomar a doença como o contrário da saúde, sendo que, na verdade, uma implicaria a outra: este é o “deslocamento não natural”, que deve ser superado, corrigido, recolocando-se assim “as coisas na ordem que lhe é natural” (PONTON, 2007, p. 310). Contudo, pode-se tentar refutar esta interpretação de Ponton, dizendo que o deslocamento inatural (ou não natural) não é um deslocamento que se deva corrigir, mas sim que se deva suscitar, mensagem contida na interpretação anterior (que relaciona este tópico com o *Amor fati*). O termo “inatural” no fragmento não parece expressar tanto uma realidade forjada e suprassensível que desqualifica aquilo que é natural⁶⁷, mas apenas por inatural talvez

⁶⁷ Este sentido de inatural está presente, por exemplo, ao se conceber a moral como inatural, tal como ocorre em *O Crepúsculo dos Ídolos*, no quinto capítulo, intitulado “Moral como antinatureza” (e particularmente a seção 4). Este sentido parece ser o cerne da interpretação de Ponton sobre a ideia de “deslocamento inatural”.

se possa compreender aquilo que é menos comum, cotidiano ou imediato. Este argumento pode ser reforçado se a ideia do “deslocamento inatural” for invertida, onde, ao invés deste, seria colocada uma “Permanência natural”, composta pelos seguintes elementos: “A doença (como piora). A morte (como maldição). O infortúnio (como malefício)”. Estes elementos já são qualificados assim cotidianamente e de forma imediata. Cabe, então, para se requalificar estas coisas próximas, realizar aquele “deslocamento inatural”, entendido no último sentido aqui colocado, como um deslocamento de uma interpretação comum e cotidiana, ou, tal como se colocou acima em *A Gaia Ciência*, de um “desvio do olhar”.

Já o terceiro tópico do fragmento acima de 1879, que trata da “cura da alma”, pode ser observado de forma mais clara em *Aurora*, em um aforismo intitulado “*Curas lentas*”, cujo início diz: “Como as do corpo, as enfermidades crônicas da alma raramente nascem de uma única ofensa grave à razão do corpo e da alma, mas habitualmente de inúmeras pequenas negligências” (A, §462). Estas “pequenas negligências”, especificamente no âmbito do corpo, são exemplificadas por Nietzsche com o caso de quem, progressivamente, “respira mais fracamente” e que, depois de certo tempo, adquire “uma doença pulmonar crônica” (A, §462). De forma inversa, naquele mesmo âmbito, a cura advirá da prática de “exercíciozinhos opostos”, como, voltando ao último caso, o estabelecimento da regra “de respirar de maneira forte e profunda uma vez a cada quinze minutos” (A, §462). Ora, atestando uma característica a partir deste caso e indo além do âmbito do corpo, Nietzsche dirá: “Todas essas curas são *lentas* e *pequeninas*; também a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança dos hábitos mínimos” (A, §462). Sendo assim, é razoável pensar que a cura das enfermidades da alma como “preocupação, tédio, fraqueza, fúria, vingança, perda” (NF-1879,40[16]) possa ser realizada através de curas “lentas e pequeninas” ou da “mudança dos hábitos mínimos”, o que é exemplificado por Nietzsche com o caso daqueles que sentem um aborrecimento regular com outras pessoas, cuja causa estaria em, habitualmente e diversas vezes ao dia, falar para estes “uma palavra fria e ruim” (A, §462). As curas “lentas e pequeninas” e a “mudança dos hábitos mínimos”, portanto, devem ser fomentadas tanto no corpo quanto na alma, sendo que o último âmbito permite a relação desta ideia com a “Cura da alma” encontrada no terceiro tópico do último fragmento póstumo. Os sentimentos apontados neste fragmento (preocupação, tédio, desejo, etc.), bem como os hábitos mínimos colocados no aforismo citado de *Aurora*, constituem, novamente, exemplos de coisas próximas, para as quais é necessário se ter uma atenção maior.

O quarto e último tópico do fragmento póstumo de 1879, a “trindade da alegria”, é encontrado de forma mais patente em uma obra publicada de Nietzsche, tendo em vista que é apontado, no manuscrito (acima reproduzido) daquele fragmento, que aquele tópico será desenvolvido no aforismo 332 de *O andarilho e sua sombra*, conforme indicação no manuscrito e lembrando-se que este faz parte de um conjunto de escritos preparatórios para aquela obra de 1880. Os três elementos contidos no esquema do fragmento póstumo neste último tópico – elevação, iluminação e tranquilidade – não apresentam, de imediato, uma relação consistente com a doutrina das coisas mais próximas. Contudo, indo até o aforismo indicado por Nietzsche neste manuscrito, tal relação é encontrada, pois aqueles três elementos serão colocados como correspondentes a “calma, grandeza e luz do sol”⁶⁸ (AS, § 332), que, como se percebe, estão em uma certa proximidade – e, assim, pertencem à doutrina das coisas mais próximas. Estes três exemplos de coisas próximas, portanto, representam a trindade da alegria e, através deles e do “bom uso” de outras “vivências cotidianas”, Nietzsche pretende colocar no mesmo lado “o pensamento e a vida”, que, em geral, foram separados pela tradição filosófica (OLIVEIRA, 2009, p. 183). E, neste sentido, nada melhor do que falar de uma trindade da alegria, na medida em que a alegria aqui significa uma “força desprovida de qualquer fundamento metafísico” (OLIVEIRA, 2009, p. 183), e, por outro lado, a alegria afirma aquilo que pertence à própria vida, incluindo-se aí as coisas mais próximas.

Tratando-se, finalmente, do tópico da “doutrina das coisas mais próximas”, constata-se que todos os temas por ela ensinados se encontram em uma proximidade, no sentido de estarem presentes na realidade mais comum das pessoas, e não de fazerem parte de construções abstratas e metafísicas, que aparecem com muita frequência na tradição filosófica. Além disto, destaca-se que estes temas podem ser localizados separadamente em algumas obras de Nietzsche, principalmente a partir daquilo que se denomina o “segundo período” de seu pensamento, que vai de 1876 a 1882.

Por exemplo, e mesmo em um momento anterior ao do fragmento citado (1879), a saber, na primeira edição de *Humano, demasiado humano*, de 1878 – primeira obra daquele período –, Nietzsche trata da questão do “sono” em HH I, §13; da relação entre sonho e cultura em HH I, §12; analisa alguns aspectos do “convívio” em sociedade em HH I, §50; a “divisão dos dias”

⁶⁸ Ou, em alemão, “*Ruhe, Grösse, Sonnenlicht*”, elementos que aparecem não apenas em AS, §332, mas também antes desta obra de 1880, em uma carta de 5 de abril de 1879 que Nietzsche envia a Heinrich Köselitz, onde ele diz que aqueles elementos formam “o lema dos meus desejos” [*die Devise meiner Wünsche*], lema este que Nietzsche, inclusive, representa pela sigla RGS: “RGS das bedeutet *Ruhe Grösse Sonnenlicht*” [RGS significa *Calma Grandeza Luz solar*] (BVN-1879,833).

e o trabalho são temas que reaparecem quando se diz “aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo” (HH I, §283); aborda, ainda neste mesmo livro, o tema da solidão, não somente em um aforismo, mas dedicando um capítulo inteiro, intitulado “O homem a sós consigo”.

Mas não é apenas de forma separada e isolada que estes temas aparecem. Em *Aurora*, no aforismo 553, ocorrem algumas reflexões sobre o “convívio, natureza, solidão” (NF-1879,40[16]) e, principalmente, “alimentação, utilização da atmosfera e do tempo, saúde” (NF-1879,40[16]). A tarefa da filosofia, questiona Nietzsche fazendo tais reflexões, consistiria apenas em “traduzir em razão [...] um impulso por sol mais brando, ar mais claro [...], ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, poucas falas [...], morada solitária” (A, §553)? E, tendo esta tarefa, a filosofia seria “o instinto de uma **dieta** pessoal? Um instinto que busca **meu ar**, minha altura, **meu clima**, minha espécie de **saúde** [...]?” (A, §553, grifo nosso) Como se observa, alguns dos temas pertencentes à “doutrina das coisas mais próximas” permitem a Nietzsche, neste aforismo de *Aurora*, intuir uma nova possibilidade de ver a filosofia, para o qual a tarefa agora não seria, como falado acima, a construção de noções abstratas, metafísicas e distantes, mas sim que estas noções seriam um meio para expressar – “traduzir em razão” – impulsos do indivíduo relativos a coisas que estão mais próximas dele.

A ocorrência não isolada dos temas do fragmento de 1879 que trata da “doutrina das coisas mais próximas” é verificada também em outras duas passagens de obras de Nietzsche, e agora de forma mais clara, pois parece, inclusive, que o referido fragmento póstumo quase é transcrito nestas novas passagens. Em *O andarilho e sua sombra*, por exemplo, Nietzsche diz: “[...] as coisas mais próximas [*die nächsten Dinge*], como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos [...]” (AS, §5). Ou, também, no *Ecce Homo*, o filósofo alemão cita “as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima” (EH, Por que sou um destino, 8). Contextualmente, estas colocações das “coisas mais próximas” em *O andarilho e sua sombra* (1880) e no *Ecce Homo* (1888) tem como ponto comum – apesar das duas obras serem escritas em períodos distintos da filosofia de Nietzsche – uma crítica à atitude de menosprezo face a tais “coisas”. Nesta última obra, na mesma seção supracitada, afirma-se ainda que as noções de “alma”, “espírito”, por fim “alma imortal” foram inventadas para “tratar com terrível frivolidade” (ou sem a devida importância) aquelas coisas mais próximas, que mereceriam “seriedade” (EH, Por que sou um destino, 8); ou – seguindo a mesma linha de raciocínio – que as noções de “além” e “mundo

verdadeiro” foram criadas para “desvalorizar o *único* mundo que existe” (EH, Por que sou um destino, 8).

Esta “frivolidade” com que se trata as coisas mais próximas já é pensada antes, por Nietzsche, em *O andarilho e sua sombra*, como algo fingido, que não corresponde à realidade – o “*único* mundo que existe” (EH, Por que sou um destino, 8) –, ao se afirmar que “há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas [aller nächsten Dinge]*” (AS, §5). Despreza-se as coisas mais próximas para se dar maior valor àquilo que é ensinado por “sacerdotes e metafísicos” (AS, §5), ensinamentos estes exemplificados anteriormente na obra autobiográfica de Nietzsche (como “alma”, “espírito”, etc.) e que aqui, em *O andarilho e sua sombra*, são denominados, ironicamente⁶⁹, como as “coisas mais importantes” (AS, §5). Contudo, estes ensinamentos morais, metafísicos e religiosos conseguem modificar apenas a “linguagem”, mas não o “sentimento” pelas coisas mais próximas (AS, §5): assim, tem-se uma linguagem que serve para sobrevalorizar as concepções abstratas e metafísicas, mas sente-se como (efetivamente) mais importante aquilo que está mais próximo. Ou, de outro modo: os ensinamentos metafísicos pretendem considerar apenas as coisas tidas como mais importantes e esquecer do que é realmente mais importante. Desta forma, o desprezo pelas coisas mais próximas é “simulado”, e não “genuíno” (AS, §5). Conforme Ponton, interpretando Nietzsche, aquele desprezo é assim qualificado – como simulado, fingido – “pois é impossível de se menosprezar realmente isto que é me é mais próximo” (PONTON, 2007, p. 308). E, além disto, voltando ao próprio Nietzsche, este desprezo pelas coisas mais próximas gera uma “dupla hipocrisia”, que é dupla por ser constituída ainda por uma “*linguagem* hipocritamente exagerada” (AS, §5) quando se trata de coisas afastadas da realidade. A grave consequência desta dupla hipocrisia está em não exercer continuamente uma reflexão sobre as coisas mais próximas – “afastar delas nossa seriedade intelectual e artística” (AS, §5) – e, assim, infringir as “mais simples leis do corpo e do espírito” (AS, §5): e, por isto, voltando-se aos elementos pertencentes à doutrina das coisas mais próximas listados em NF-1879,40[16], a alimentação não ocorre de forma adequada, não se percebe a influência do local onde se vive sobre a saúde, o relacionamento consigo e com os outros é tecido de forma prejudicial, a educação de si próprio não é cultivada, não se reflete sobre uma “cura” para sua própria “alma”, sobre a “morte” ou a “alegria” (NF-1879,40[16]),

⁶⁹ Ao serem colocadas entre aspas: “Pelo contrário, a alta estima das “coisas mais importantes” quase nunca é genuína [...]” (AS, §5)

entre outros exemplos. Devido a isto, diz Nietzsche, tem-se em geral uma “dependência” “supérflua” “de médicos, professores e pastores” (AS, §5).

Acrescenta-se ainda que, nos aforismos iniciais de *O andarilho e sua sombra*, o tema da doutrina das coisas mais próximas recebe uma certa sequência. Imediatamente após AS, §5 – que desenvolve a ideia contida em NF-1879,40[16] –, consequências bem cotidianas da falta de reflexão sobre as coisas mais próximas, exemplificadas anteriormente a partir deste mesmo aforismo, continuam a ser elencadas: não se percebe, mostra Nietzsche, que os ovos “de forma alongada são os mais saborosos”, que “uma tempestade é benéfica para o ventre” ou, entre outros exemplos, “que toda refeição em que se fala ou se ouve muito é prejudicial ao estômago” (AS, §6). Sempre tendo como base o último fragmento de 1879, Nietzsche afirma também quais são os elementos de cuja falta de observação se desenvolvem “quase todas as enfermidades físicas e psíquicas”⁷⁰: “no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir” (AS, §6). Nietzsche entende esta “falta de sentido de observação” pelas “coisas mais próximas [*allernächsten Dinge*] possíveis” também como “ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas*” (AS, §6). E, ao fazer isto, a razão é afastada destas “coisas pequenas e mais próximas [*kleinen und allernächsten Dingen*]” (AS, §6). Como consequência deste raciocínio, a “causa principal” da “fragilidade terrena”⁷¹ não está em elementos além do mundo, mas sim em tomar como “desprezível” e estar “indiferente” àquilo que está mais próximo (AS, §6).

Nietzsche destaca, contudo, uma ilustre personalidade que não se permitia este desprezo pelas coisas mais próximas: “Já Sócrates se defendia com todas as forças contra essa orgulhosa negligência das coisas humanas em nome do ser humano [...]” (AS, §6). As “coisas humanas”, neste contexto, equivalem ao que é mais próximo, o que permite, inclusive, uma reflexão relevante sobre a obra de 1878 de Nietzsche. Tratar do que é “humano, demasiado humano” ou, como traduz Charles Andler (apud D’IORIO⁷², 2014), das “coisas humanas, demasiado

⁷⁰ Que geram aquela “dependência” “de médicos, professores e pastores” (AS, §5).

⁷¹ Cf. o título do aforismo 6 de *O andarilho e sua sombra*: “A fragilidade terrena e sua causa principal”.

⁷² Diz Charles Andler (apud D’IORIO, 2014, p. 201-202), a respeito do título do livro de 1878 de Nietzsche: “Não ignoro que tradutores conhecidos, e depois deles, cegamente, a totalidade dos críticos franceses, traduzem *Menschliches, Allzumenschliches* por *Humano, demasiado humano*. Eles traduzem como se Nietzsche tivesse escrito *Menschlich, Allzumenschlich*. Porém, Nietzsche acrescentou uma desinência, e portanto é preciso traduzi-la. *Menschliches, Allzumenschliches* seriam adjetivos, numa função de atributo. Há um contrassenso em confundir essas duas funções. Nietzsche, que com frequência pensava em latim, poderia ter intitulado seu livro *Humana, nimis humana*. Não se tem o direito de traduzi-lo como se ele tivesse dito *Humanum, nimis humanum*” (Andler, Charles. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Vol II. Paris, Gallimard, 1958, nota às p. 321-2 apud D’IORIO, 2014, p. 201-202).

humanas”, é investigar todas aquelas “coisas mais próximas”. Nestes sentido, Sócrates consistiria em um defensor das “coisas humanas, demasiado humanas” ou das “coisas mais próximas”, o que se fortifica ao se observar, com Nietzsche, quais eram, para Sócrates, “a área e o conteúdo reais de toda preocupação e reflexão: é aquilo e somente aquilo, dizia ele [citando Homero], “que em casa me sobrevém, de bom e de ruim”” (AS, §6). A referida defesa de Sócrates (defesa das coisas mais próximas) não seria partilhada por Platão, seu discípulo, que diz algo semelhante a “nada do que é humano é digno de grande seriedade” (*As leis*, 803b-d, aparecendo também em *A República*, livro X, 604b-c). Tal frase, como explica D’Iorio (2014), é retomada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano I*, mas de forma diferente daquela encontrada em Platão, que, como se percebe, não tomaria em grande seriedade aquilo que é humano ou as coisas mais próximas. A diferença da reutilização de Nietzsche ocorre de forma sutil: “Então, lembrei-me das palavras de Platão e de repente as senti em meu coração: *Nenhuma das coisas humanas é digna de grande seriedade; e no entanto – –*” (NIETZSCHE apud D’IORIO, 2014, p. 156⁷³). Este “no entanto” é acrescentado por Nietzsche e, metaforicamente, por Sócrates, se for considerado que este, como falado acima, “se defendia com todas as forças contra essa orgulhosa negligência das coisas humanas” (AS, §6). A partir de HH I, §628, observa-se que Nietzsche pretendia um caminho diferente do tecido por Platão. Este ficou limitado diante de toda “a angústia da depreciação do mundo, do erro, da morte, a angústia da condição humana ante a visão da eternidade atemporal”, enquanto Nietzsche, através daquele “no entanto” [*trotzdem*], propõe o “desafio” de um novo caminho, constituído agora pelos seguintes elementos, que surgem em *Humano, demasiado humano I*: “química das ideias e dos sentimentos, confiança na história e na ciência [...]” e, principalmente aqui para a presente pesquisa, uma “**reavaliação das coisas mais próximas...**” (D’IORIO, 2014, p. 156-158, grifo nosso).

Além deste comentário sobre a presença de Sócrates, que levou a interpretar aquele “no entanto” (HH I, §628) e a negligência pelas coisas mais próximas (AS, §6), o aforismo 6 de *O andarilho e sua sombra* possibilita a relação das “coisas mais próximas” com as “coisas pequenas”. Estas, como foi observado anteriormente, são descritas ao se tratar das “pequenas verdades desprezíveis” (HH I, §3 e HH I, §49) que são buscadas pela ciência, ou, no que se refere a uma sabedoria de vida, as coisas pequenas são percebidas quando se sabe “ser pequeno

⁷³ Este trecho é, na verdade, um escrito preparatório (fac-símile DFGA/Mp-XIV-1,114), para aquilo que viria a ser o aforismo 628 de *Humano, demasiado humano I*. A tradução de Paulo César de Souza coloca este trecho conforme o modo como ele traduziu o título da obra: “nada **humano** é digno de grande seriedade; no entanto” (HH I, §628, grifo nosso).

em alguns momentos” (AS, §51) ou elas aparecem em termos de uma necessidade de se possuir um “autocontrole nas pequenas coisas” (AS, §305). A partir destes trechos, a relação entre as coisas mais próximas e as coisas pequenas foi caracterizada como uma relação de semelhança, na medida em que o “autocontrole nas pequenas coisas” (AS, §305) se mostrava como (apenas) análogo ao estabelecimento da “*sequência* do muito próximo e do próximo” (AS, §310). Agora, com a “doutrina das coisas mais próximas” verificada também em AS, §6, a relação é de identidade, dado que Nietzsche é bem claro ao dizer: “[...] há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é *mal* direcionada e *artificialmente afastada* dessas **coisas pequenas e mais próximas** [*kleinen und allernächsten Dingen*]” (AS, §6, grifo nosso). Ou, já de forma menos clara: “ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna a Terra um “campo do infortúnio” para tantos” (AS, §6). Portanto, as “coisas mais próximas” e as “coisas pequenas” ou, respectivamente, as “coisas mais cotidianas” e as “coisas mínimas”, devem ser entendidas como equivalentes ou, ao menos, devem ser compreendidas conjuntamente.

A sequência de aforismos de *O andarilho e sua sombra* que tratam da doutrina das coisas mais próximas faz um pequeno salto, depois de ser encontrada nos aforismos 5 e 6, para o aforismo 8, que afirma: “Quando cai a noite, muda a nossa sensação das coisas mais próximas [*die nächsten Dinge*]” (AS, §8). Qual seria o significado da presença da “noite”⁷⁴ nesta sentença, que pertence a um aforismo que mostra a mudança que a noite provoca na sensação do “vento”, da “luz da lâmpada” e da “respiração de quem dorme” (AS, §8)? Conforme Nietzsche, estes elementos são percebidos, respectivamente, de forma mais misteriosa, cansada ou assustadora durante a noite, que provocaria todas estas sensações, pois “a noite persuade a morrer” (AS, §8). Ou seja, com uma visão mais mórbida ou pessimista da vida, acaba-se percebendo as “coisas mais próximas” de forma “entenebrecida” (AS, §8), obscura ou coberta de trevas, o que poderia ser considerado umas das razões para aquele “simulado desprezo” que se tem “por *todas as coisas mais próximas*” (AS, §5).

Diante de todo este desprezo pelas coisas mais próximas, que parece vir de uma “filosofia” pessimista ou de um obscurecimento (“noite”) da “natureza espiritual e psíquica do

⁷⁴ É possível também que a noite indique aí uma referência de Nietzsche ao romantismo alemão. Um dos mais importantes escritores do romantismo alemão, Novalis – a quem Nietzsche faz referência em HH I, §142 – escreveu um conjunto de poemas publicado em 1880 e intitulado “Hinos à noite” [*Hymnen an die Nacht*]. Veja-se um trecho da referida obra de Novalis: “Quem esteve no cume das montanhas que delimitam o mundo e olhou para Além, para a nova terra, a morada da Noite – em verdade, esse não regressará jamais aos trabalhos deste mundo, à terra onde a Luz habita em eterna agitação” (NOVALIS, 1998, p.29 apud TRIGO, 2015).

homem” (AS, §8), deve-se propor um outro caminho, que é encontrado no seguinte fragmento de 1879: “*Fim: Tornarmo-nos o que ainda não somos: bons vizinhos das coisas mais próximas*” (NF-1879,41[31], grifo do autor⁷⁵). Tal ideia de se tornar “bom vizinho das coisas mais próximas” parece ser, de certa forma, o ápice das reflexões sobre o referido tema em *O andarilho e sua sombra* que apareceram nos aforismos 5, 6 e 8 desta obra.

Poucas páginas após esta sequência inicial, Nietzsche irá escrever algo semelhante à ideia que se encontra no último fragmento de 1879 ao dizer: “Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* [*gute Nachbarn der nächsten Dinge*] e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos” (AS, §16). Tais “nuvens e monstros noturnos” constituem metáforas para elementos que pertencem ao “domínio do obscuro”, daquilo que está “à margem da terra do saber”, ou, ainda, em campos “onde não é necessário crer nem saber”, sobre os quais Nietzsche se refere ao afirmar ser necessário “*indiferença quanto a fé e supostos saber* nesses campos” (AS, §16). Tornando-se “bom vizinho das coisas mais próximas”, afasta-se daquilo que “até hoje nos foi ensinado como o mais importante”, que Nietzsche, neste momento, exemplifica através das seguintes questões: “que finalidade tem o homem? Qual seu destino após a morte? Como se concilia ele com Deus?” (AS, §16) E, além disso, tornar-se “bom vizinho das coisas mais próximas” é deixar de menosprezar “o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo” (AS, §16), estabelecendo, com estes elementos, uma convivência saudável, tal como aquela que existe (em alguns casos) em pessoas que moram próximo uma da outra.

Esta ideia é complementada por outra que aparece no aforismo final de *O andarilho e sua sombra*. Antes, porém, é necessário afirmar que este aforismo é o último também do ciclo de *Humano, demasiado humano*, cujos dois volumes têm o seguinte subtítulo: “um livro para

⁷⁵ No original: “*Schluss: Werden wir, was wir noch nicht sind: gute Nachbarn der nächsten Dinge*” (NF-1879,41[31]). Como se observa, a tradução para o português não consegue repetir o jogo de palavras que há entre *Nachbarn* (“vizinhos”) e *nächsten* (“mais próximos”). Ambas têm grafia semelhante a *nächst* (“próximo, seguinte”), cujo termo mais primitivo seria a preposição *nach* que, entre outras traduções, significa “depois, após”, como na expressão “*nach zwei Minuten*”, “dois minutos depois” (KELLER, 2009, p. 206-207). Outro termo semelhante a *nächst* é *nahe*, que significa “próximo, perto”, cujo substantivo é *Nähe*, que pode ser traduzido por “proximidade, vizinhança” (KELLER, 2009, p. 208). Outro jogo de palavras, não mais com *nächst*, e sim com *nahe*, e cuja semelhança ao jogo anterior está no parentesco entre a ideia de vizinho e próximo, pode ser observado no prólogo de *Humano, demasiado humano I*, quando se diz “*Diese nahen und nächsten Dinge*” ou, na tradução de Paulo César de Souza, “Essas coisas vizinhas e próximas” (HH I, Prólogo, 5). Esta última solução do tradutor para este jogo entre os termos *nahen* e *nächsten*, em *Humano, demasiado humano I*, difere daquela aplicada, pelo mesmo tradutor, em *O andarilho e sua sombra*, em trecho citado acima, quando Nietzsche afirma: “deve-se estabelecer a *sequência* do muito próximo e do próximo [*des Nächsten und Nahen*]” (AS, §310). Embora os últimos termos estejam substantivados, defende-se aqui que se deveria aplicar, de forma semelhante, esta última solução ao primeiro caso, traduzindo-se, assim, *Diese nahen und nächsten Dinge* (HH I, Prólogo, 5) por “estas coisas próximas e mais [ou muito] próximas”.

espíritos livres”. Neste sentido, compreende-se melhor porque tal aforismo irá afirmar que “Apenas ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito” (AS, §350). A “liberdade de espírito” ocorrerá, neste aforismo, quando o homem retirar as “cadeias”⁷⁶ [Ketten⁷⁷] que nele foram postas com a finalidade de domesticá-lo ou de torná-lo menos animalesco (AS, §350). Através de regras, mandamentos, deveres e leis, o homem passou a viver melhor em sociedade, o que é desejável e favorável já que ele possui mais chances de sobrevivência se estiver dentro de um grupo. Contudo, todas estas cadeias – que, nas palavras de Nietzsche, são “aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas” (AS, §350) – fizeram o homem sofrer por ele ter carregado aquelas cadeias por um tempo excessivo, criando assim o que Nietzsche chama de “*enfermidade das cadeias*” (AS, §350). O espírito livre ou o homem com a “liberdade de espírito” estará livre destas cadeias, vivendo não mais pelos deveres ou para ser menos animalesco, dado que ele já teria alcançado “a primeira grande meta: a separação do homem dos animais” (AS, §350). Depois de alcançá-la, o homem terá apenas uma outra meta: “ele será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria*” (AS, §350), no sentido mais pleno do termo. E, com esta meta, o espírito livre terá um novo lema – que complementarmente encontrará no aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra* –: “*paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas [allen nächsten Dingen]*” (AS, §350). Põe-se de lado, com este lema, um desprezo ou má vontade com as coisas pequenas e próximas; e, como se percebe, esta “boa vontade” (AS, §350) é colocada aqui de forma semelhante à ideia de ser um “bom vizinho” (AS, §16), onde se desenvolve uma convivência saudável com aqueles que o cercam, no caso, aqui, com aquilo que o cerca (as coisas mais próximas), evitando-se conflitos desnecessários e trazendo-se aquela “*paz ao meu redor*” (AS, §350) – que é uma paz com as coisas próximas.

Ao deixar de desprezar “o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo”, tornando-se novamente um “bom vizinho” (AS, §16) e tendo uma “boa vontade” (AS, §350) com as coisas mais próximas, compreende-se por que Nietzsche, no prefácio de *Humano, demasiado humano I*, irá afirmar que “o espírito livre se aproxima novamente à vida” (HH I, Prefácio, 5), o que não ocorria antes, onde se tinha aquele desprezo: “É como se **apenas hoje**

⁷⁶ Esta ideia de que o espírito livre é aquele que retira as suas cadeias ou correntes também pode ser visualizada naquela figura que Nietzsche coloca como oposta ao espírito livre, que é o espírito cativo (HH I, §225). Sendo assim, a inversão ocorrerá também naquela metáfora das correntes, pois o espírito cativo seria aquele que está preso a “grilhões”, como se mostra em um poema pertencente à coletânea inicial de poemas de *A Gaia Ciência*, poema este que é intitulado “O cativo”. Cf.: GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 32.

⁷⁷ *Ketten* também pode ser traduzido por “correntes” (KELLER, 2009, p. 170).

tivesse olhos para o que é **próximo** [*Augen für das Nahe*]” (HH I, Prefácio, 5, grifo nosso). E, ainda, a significação negativa dada às coisas próximas é modificada pelo espírito livre, que terá o seguinte sentimento: “Essas coisas vizinhas e próximas⁷⁸: como lhe parecem mudadas! de que magia e plumagem se revestiram!” (HH I, Prefácio, 5).

As considerações feitas até agora sobre a doutrina das coisas mais próximas quase que totalmente giraram em torno de *O andarilho e sua sombra*, seja através de fragmentos preparatórios para esta obra ou de aforismos que foram nela publicados. Esta obra de 1880 de Nietzsche não é construída apenas com aquele estilo aforismático, característico deste segundo momento do pensamento do filósofo. Ela possui, no início e no final da obra, dois diálogos (ou apenas um, dividido em dois momentos) entre os personagens que compõem o título deste escrito de Nietzsche – diálogos curtos, é verdade, que não pretendem alcançar aquela mesma extensão dos diálogos de Platão⁷⁹. Os aforismos que separam estes dois diálogos e que formam a maior parte do livro nada mais são do que “questões” que informam aquilo em que os dois personagens estão de acordo, mesmo que, conforme diz a sombra, todos reconheçam apenas as opiniões do andarilho (AS, Diálogo Inicial).

As reflexões sobre a doutrina das coisas mais próximas, identificadas, acima, no período de *O andarilho e sua sombra*, ganham um maior sentido quando se analisa atentamente, a partir dos elementos aqui colocados, o início do diálogo final daquela obra:

A sombra: De tudo que disseste, nada me agradou *mais* do que uma promessa: vocês querem ser novamente bons vizinhos das coisas mais próximas [*gute Nachbarn der nächsten Dinge*]. Isso será bom também para nós, pobres sombras. Pois, admite-o, até agora vocês tiveram prazer em nos caluniar.

O andarilho: Caluniar? Mas por que vocês nunca se defenderam? Tinham nossos ouvidos bem próximos [*in der Nähe*], afinal.

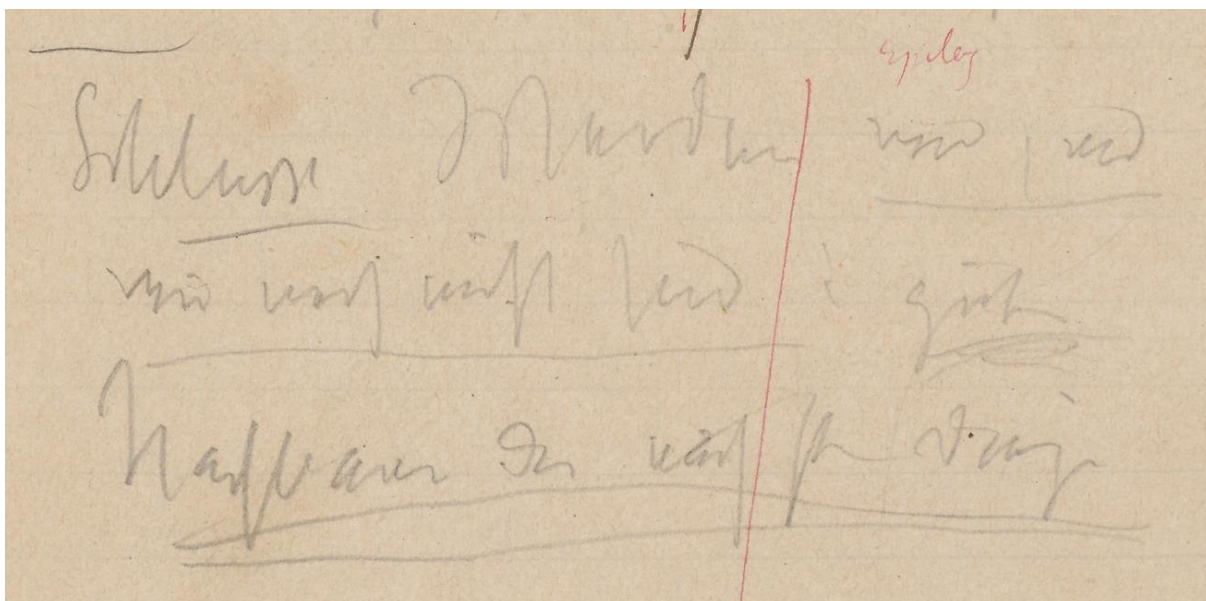
A sombra: Achamos que estávamos demasiado próximas [*zu nahe*] para poder falar de nós mesmas. (AS, Diálogo Final)

Primeiramente, sobre a promessa de “tornar-se novamente bom vizinho das coisas mais próximas”, afirma-se que ela foi realizada no aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra*. Contudo, apenas por razões filológicas, aponta-se um manuscrito do fragmento NF-1879,41[31], citado acima, que mostra qual a verdadeira origem daquele trecho:

⁷⁸ Cf. nota acima, que comparou NF-1879,41[31] com HH I, Prefácio, 5.

⁷⁹ Cf.: “– *A sombra*: Mas as sombras são mais acanhadas que os homens: não transmitirás a ninguém o modo como conversamos! – *O andarilho*: O modo como conversamos? Os céus me guardem de longos diálogos tecidos na página! Se Platão não tivesse tanto prazer em tecer, seus leitores teriam mais prazer com Platão.” (AS, Diálogo Inicial)

Figura 3. Manuscrito N-IV-1,21et22, que contém o fragmento NF-1879,41[31].



Fonte: *Nietzsche Source*: <<http://www.nietzschsource.org/DFGA/N-IV-1,21et22>>.
© Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv, 2016.

Não apenas a transcrição do manuscrito⁸⁰ é relevante aqui, mas é necessário se atentar também para uma pequena anotação na parte superior dele, que diz “Epilog”, indicando que a ideia aí contida deveria ser colocada no diálogo final de *O andarilho e sua sombra*: a “promessa” [*Verheissung*] feita à sombra nesta obra corresponde à “conclusão” [*Schluss*] encontrada no fragmento. Há, contudo, uma diferença sutil entre o início do diálogo final e o fragmento NF-1879,41[31]: enquanto este diz “Tornarmo-nos o que ainda não somos [...]” (NF-1879,41[31]), o primeiro afirma “vocês querem ser novamente” (AS, Diálogo Final), o que quase repete aquele “Temos que novamente nos tornar [...]” (AS, §16). Todos estes trechos concordam na necessidade de ser “bom vizinho das coisas mais próximas”, mas parece que Nietzsche melhorou aquela ideia presente no fragmento póstumo, que incorre em uma redundância, tendo em vista que se tornar algo pressupõe não sê-lo ainda, o que não acontece quando se diz “tornar-se novamente”, que corrige aquela incoerência anterior e ainda aponta para uma nova ideia, a saber, de que já fomos bons vizinhos das coisas mais próximas.

Neste sentido, voltando-se ao trecho supracitado do diálogo final de *O andarilho e sua sombra*, nota-se que o prazer que a sombra sente pela “promessa” do andarilho existe na medida em que esta promessa é benéfica para ela mesma: “Isso será bom também para nós, pobres

⁸⁰ Novamente: “*Schluss: Werden wir, was wir noch nicht sind: gute Nachbarn der nächsten Dinge*” (NF-1879,41[31]).

sombras” (AS, Diálogo Final). Isto significa que a sombra pertence ao conjunto daquelas “coisas mais próximas” – a sombra de uma coisa está sempre próxima a esta mesma coisa. A sombra, desta forma, é símbolo de proximidade. Interpreta-se, com isto, a calúnia sofrida pela sombra – “Pois, admite-o, até agora vocês tiveram prazer em nos caluniar” (AS, Diálogo Final) – como uma metáfora para o desprezo pelas coisas mais próximas, que foi identificado acima. A forma jocosa com que o andarilho responde à sombra sobre esta calúnia – “Tinham nossos ouvidos bem próximos” (AS, Diálogo Final) – joga com a ideia da proximidade física da sombra, embora, para esta, aquele tipo de proximidade só prejudicava uma defesa da calúnia – “Achamos que estávamos demasiado próximas para poder falar de nós mesmas” (AS, Diálogo Final).

Além de ser símbolo de proximidade, a sombra representa também aquilo que é recusado “do conhecimento na teoria platônica, expressa no mundo das sombras da Alegoria da Caverna” (OLIVEIRA, 2009, p. 175). As aparências do mundo sensível, expresso nesta alegoria através das sombras que passam ao fundo da caverna para os prisioneiros, devem ser superadas pelas essências das coisas, pelas Ideias, reveladas para aquele que contemplar a luz do conhecimento que está fora da caverna. Entretanto, contemplar esta luz, ou ter acesso ao conhecimento, pode não ser um processo fácil, mas sim doloroso, o que é mostrado na Alegoria da Caverna da *República* de Platão (a partir da passagem 514a⁸¹) no momento em que o prisioneiro, ao sair da caverna, tem a sua visão ofuscada pela luz do Sol. E, relacionando este processo do conhecimento contido na Alegoria da Caverna e a proximidade da sombra em *O andarilho e sua sombra*, pode-se dizer que “Conhecer significa aproximar-se demasiadamente das coisas”, mas existe o perigo de que “essa aproximação demasiada” implique “uma tal intensidade de luz, que em vez de esclarecer, iluminar, ofusca e cega, de tal modo que o homem passa a temer a luz” (CHAVES, 2009, p. 72). No que se refere, agora, ao dualismo platônico luz-sombra (conhecimento-aparência), o objetivo de Nietzsche não consiste em realizar uma inversão, ou seja, apontar que a sombra deva ser sobreposta à luz. Nietzsche pretende superar tal dualismo, já que ele coloca a sombra como símbolo de uma “filosofia da manhã” e que o andarilho ama tanto a luz quanto a sombra (OLIVEIRA, 2009, p. 175). Ou, de outra forma, “discutir as oposições metafísicas”, a partir desta metáfora de luz e sombra, implica, aqui, a tentativa de “abolir” a diferença entre “aparência e essência” (CHAVES, 2009, p. 72). No diálogo inicial de *O andarilho e sua sombra*, quando a sombra diz “Aquele sombra que as

⁸¹ PLATÃO, 1965, p. 105 et seq.

coisas todas mostram, quando os raios de sol do conhecimento caem sobre elas – aquela sombra sou eu também” (AS, Diálogo Inicial), já se pode observar que a intenção está em tentar superar (e não inverter) o dualismo da Alegoria da Caverna entre luz e sombra, mostrando que ambas têm a sua importância para o conhecimento. O fato de, na Alegoria da Caverna, as sombras representarem os objetos sensíveis, e os objetos inteligíveis estarem presentes na alma, leva ainda a compreender a sombra como símbolo do corpo (OLIVEIRA, 2009, p. 175), o que se reforça ao se perceber que as coisas mais próximas são, em última instância, elementos que possuem referência ao corpo (alimentação, saúde, clima, etc.).

Sendo assim, a doutrina das coisas mais próximas, na qual a sombra também estaria incluída, ensina que se deva parar de menosprezar estas coisas próximas, bem como se desenvolver duas novas atitudes em relação a elas: tornar-se novamente um bom vizinho e ter boa vontade com elas. Esta doutrina, encontrada em alguns aforismos de *O andarilho e sua sombra*, talvez seja um ensinamento mais adequado à opinião da sombra, opinião esta com a qual o andarilho concordaria (lembrando que os aforismos desta obra são resultado da concordância entre estes dois personagens, conforme mostrado acima), tendo em vista que a sombra é um exemplo daquelas coisas mais próximas.

2.4. *O próximo e a amizade*

O diálogo entre o andarilho e a sua sombra permitiu visualizar algumas ideias sobre a proximidade, principalmente quando se recorda que a sombra é símbolo de proximidade. A relação entre ambos, que ocorre através daquele diálogo, oferece margem para fazer uma reflexão sobre outros interlocutores, que não sejam apenas sombras, mas que também estejam em uma certa proximidade, como os amigos. Deve-se lembrar, ainda, que entre os elementos pertencentes à doutrina das coisas mais próximas, listados no NF-1879,40[16], encontra-se a relação ou convívio [*Umgang*]. O relacionamento com o próximo – no sentido de alguém próximo – será investigado neste momento para se aprofundar ainda mais aquela doutrina das coisas mais próximas⁸².

Inicialmente, poder-se-ia comparar o sentimento que se tem pelo “próximo” [*Nächste*] ao sentimento que se refere a si mesmo, o egoísmo. Pode-se denominar o primeiro sentimento

⁸² Além disto, a ideia de próximo aqui é relevante para se compreender, em um momento posterior neste trabalho, algumas considerações sobre a distância enquanto um conceito presente nas relações entre as pessoas.

como altruísmo ou, ainda, tal como Nietzsche o faz em *Aurora*, como a “afecção simpática”⁸³ [*sympathische Affection*], enquanto metáfora que Nietzsche extrai da fisiologia e que expressa um “cuidado em relação a outros” (A, §143). Comparando os dois sentimentos, Nietzsche aponta que a vida seria “insuportável” caso aquele sentimento pelo outro “fosse duas vezes mais forte do que é”, pois, se as “loucuras” que se produz devido ao “cuidado *consigo mesmo*” já apresentam aquela mesma condição de insuportabilidade, conclui-se de imediato que tal condição continuaria a ocorrer “se nos tornássemos *para outros* o objeto dessas loucuras”, o que faz Nietzsche questionar, a respeito desta situação: “Não fugiríamos cegamente, tão logo um “próximo” [*ein „Nächster“*] se aproximasse [*nahe käme*]?” (A, §143). O “cuidado com o outro” demonstra não ser totalmente benéfico para este próprio outro caso este sentimento tivesse as mesmas características e idiossincrasias (“loucuras”) resultantes do egoísmo do sujeito que pretende exercer tal cuidado altruísta ou, utilizando a metáfora nietzschiana, demonstrar a sua “afecção simpática”.

Percebe-se, contudo, que o egoísmo é comumente condenado dentro de uma moral predominantemente cristã⁸⁴, que prega, entre outros mandamentos, aquele “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA, Marcos, 12, 31⁸⁵). Tal mandamento é problematizado por Nietzsche: “Se nosso Eu, conforme Pascal e o cristianismo, é sempre *odiável*, como poderíamos supor e admitir que outros o amem – seja Deus ou homem!” (A, §79). Ora, utilizando-se de uma afirmação de Pascal, encontrada em *Pensamentos* (PASCAL, 1973), Artigo XXV, Seção VIII, que afirma que o “Eu é odiável”, poder-se-ia, com Nietzsche, questionar a ideia de que deveríamos amar o próximo como a nós mesmos, já que, primeiramente, haveria um ódio, e não amor, por si próprio, o que faria com que odiássemos o outro como odiamos a nós mesmos (uma inversão do mandamento cristão), e, considerando ainda que o próximo teria este mesmo sentimento em relação a si (A, §63⁸⁶), ficaria algo um tanto desarmonioso amar aquele (o próximo) que não ama a si próprio. Deste modo, para que o amor ao próximo do mandamento bíblico seja realizado, seria necessário um pouco de egoísmo.

⁸³ Cf.: “Supondo que o impulso de apego e cuidado em relação a outros (a “afecção simpática”) fosse duas vezes mais forte do que é, as coisas não seriam *suportáveis* na Terra” (A, §143).

⁸⁴ Sobre a relação entre egoísmo e a moral cristã, confira ainda A, §90, em que é criticada a ideia de que “tem de haver um Deus” – ou tem de haver uma “significação ética” do fundamento da vida –, dado que ela serve apenas para a conservação de alguns indivíduos que necessitam daquela ideia. A crítica culminaria na questão: “E se outros sentissem de maneira oposta?”. Portanto, o título do referido aforismo é elucidado – “Egoísmo contra egoísmo”.

⁸⁵ Na tradução da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1778).

⁸⁶ Cf.: “Supondo que sentíssemos o outro tal como ele sente a si próprio [...] teríamos que odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável” (A, §63).

Se uma certa dose de egoísmo é necessária, então não seria inadequado dizer que “*O egoísmo não é mau*” (HH I, §101). Contudo, aponta-se que, na verdade, este pensamento constitui algo polêmico, na medida em que se está em uma moral na qual “a palavra “mau” [...] faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo [*des Nächsten*]” (HH I, §96⁸⁷). A justificativa que se poderia colocar aqui para não qualificar o egoísmo como mau seria a seguinte, citando Nietzsche: “a ideia de “próximo [*Nächsten*]” – a palavra é de origem cristã e não corresponde à verdade – é muito fraca em nós” (HH I, §101). Aquela origem é fortificada pelo fato de que, entre os gregos antigos, e até entre os primeiros romanos, a atitude de amor ao próximo era vista com desprezo: um romano normalmente não fraquejaria ante o clamor de um bárbaro em apuros e, talvez por isto, “por duzentos anos viu-se Roma sujeitar um povo atrás do outro” (A, §71). Além disto, esta ideia de próximo é fraca na medida em que “Saber que o outro sofre é algo que se *aprende*” (HH I, §101); uma ideia mais forte seria o egoísmo, que predomina nas ações humanas, inclusive naquelas em que se diz agir apenas conforme o bem do próximo, o que se pode ver quando Nietzsche diz “Se não existisse a curiosidade, pouco se faria pelo bem do próximo [*Nächsten*]” (HH I, §363), compreendendo-se, aqui, a curiosidade como integrante do egoísmo. Se o egoísmo existe desta forma, então, o mandamento bíblico acima poderia ser modificado para a seguinte versão: ‘Nunca amarás o teu próximo como a ti mesmo’.

Se o bem do próximo, em certos casos, é só uma máscara para o exercício do egoísmo próprio, qual seriam as reais sensações frente ao mal do próximo? Tratando-se, em uma primeira situação, de um mal que o próximo sente, mas que não seja causado pelo indivíduo que o observa no momento, pode-se afirmar que um sentimento possível produzido por este indivíduo seria a compaixão, entendida aqui, conforme Schopenhauer interpretado por Nietzsche em *Aurora*, como um sentir “o outro tal como ele sente a si próprio” (A, §63), incluindo aí a ideia de que se está sentindo as dores do próximo.

Compaixão é a tradução para *Mitleid*, composta por *mit* – traduzido como “com”, expressando, ainda, no caso, uma “ação comum” (KELLER, 2009, p. 200) – e *Leid* – “sofrimento” (KELLER, 2009, p. 187). Neste contexto, em Schopenhauer, a compaixão é “sofrimento partilhado”, que constitui “o acesso à verdade fundamental da existência”, verdade ou essência que é a seguinte: “a vontade cega e insaciável [...] que faz da nossa vida não mais

⁸⁷ Mas, conforme este mesmo aforismo, “mau” seria outra coisa: ““Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela” (HH I, §96).

do que um tecido de sofrimentos” (PONTON, 2010, p. 150). A ideia a ser colocada aqui a partir da compaixão é a mesma do final do parágrafo anterior, mas agora dita pelo próprio Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*: “compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios” ou, de outra forma, “toma para si mesmo as dores de todo o mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481 apud PONTON, 2010, p. 150-151).

A partir desta ideia da compaixão em Schopenhauer, utilizada aqui como um sentimento possível que se tem diante de um mal sentido pelo próximo (mas um mal que não é causado pelo indivíduo compassivo), aponta-se, agora, com Nietzsche, o caso específico da “compaixão cristã pelo sofrimento do próximo”⁸⁸, que tem como reverso a “profunda suspeita de toda a alegria do próximo” (A, §80), no sentido de que o indivíduo que analisa o seu próximo em seu sofrimento ou em sua alegria estará sempre diminuindo o último, captando do próximo apenas os elementos mais negativos. Esta primeira reação deste indivíduo compassivo frente ao mal do próximo mostra, no fundo, elementos egoístas ao se realizar uma subvalorização deste.

E se, em uma segunda situação, o indivíduo for o causador do mal do próximo, que reflexões poderiam ser daí extraídas? Em geral, ao fazer algo em relação ao próximo, tanto para o bem quanto o mal deste, o indivíduo estará agindo conforme sua “autoconservação” ou, em outros termos, ele sempre deseja “para si o prazer” ou pretende “afastar o desprazer” (HH I, §102). E, desta forma, Nietzsche concordará com Sócrates e Platão no seguinte aspecto: “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto” (HH I, §102). Seguindo este mesmo raciocínio, a maldade também terá por objetivo o prazer próprio, e não o “sofrimento do outro em si” (HH I, §103). Diante deste panorama, é totalmente razoável sentir um “*prazer a partir do desprazer alheio*” ou uma “satisfação com o mal alheio” (HH I, §103), que é uma tradução possível para *Schadenfreude*⁸⁹.

É necessário, neste momento, tecer um breve comentário explicativo sobre esta última ideia, para registrar, como mostra Ponton, que a *Schadenfreude* ocorre também em Paul Rée,

⁸⁸ A compaixão cristã incidiria até, ironicamente, sobre o ser primordial para o cristianismo – não uma compaixão por qualquer próximo, mas pel’O Próximo –, o que pode ser observado quando Nietzsche, em *Aurora*, depois de questionar a bondade de Deus, afirma: “Seria verdadeiramente perdoável, num crente em aflição e que assim concluísse, que tivesse antes **compaixão pelo Deus sofredor do que pelos “próximos”** [*Nächsten*] – pois não são mais os seus próximos [*Nächsten*], se o mais solitário e primordial dos seres é também o mais sofredor e carente de consolo” (A, §91, grifo nosso).

⁸⁹ Termo composto por *Schaden* – “prejuízo”, “dano”, “danificação” (KELLER, 2009, p. 240) – e *Freude* – “alegria”, “prazer”, “satisfação” (KELLER, 2009, p. 115). *Schadenfreude* também pode ser entendida, em uma tradução menos satisfatória para o contexto aqui explorado, por “satisfação malévola” (KELLER, 2009, p. 240).

amigo de Nietzsche. Rée, em seu livro *Da origem dos sentimentos morais* (1877), dirá, a partir de Schopenhauer e do próprio Nietzsche, que há uma oposição entre o “instinto egoísta” e o “instinto não egoísta”, em que o primeiro instinto é expresso na inveja e na “alegria de prejudicar” [*Schadenfreude*] e, o segundo, na “alegria partilhada” [*Mitfreude*] e na “compaixão” [*Mitleid*] (PONTON, 2010, p. 152-153). E, conforme Rée, pelo fato do “instinto não egoísta” ser “mais fraco na maior parte dos homens do que o instinto egoísta”, ter-se-á a seguinte consequência, que revela a oposição anterior: “então essa alegria partilhada [*Mitfreude*] é muitas vezes contrariada pela inveja, e a compaixão [contrariada] pelo prazer de prejudicar [*Schadenfreude*]” (RÉE, 1982, p. 82 apud PONTON, 2010, p. 152-153). Nietzsche não opõe, como se observará na continuação das discussões abaixo, o instinto egoísta ao não egoísta, e, por isto, a *Schadenfreude*, diferentemente da visão de Rée, será também colocada como relacionada à compaixão.

Após este encontro da ideia de *Schadenfreude* em Paul Rée, com o qual Nietzsche dialoga, volta-se aqui ao problema da compaixão, que foi exemplificada acima na figura do cristão e identificada em Schopenhauer. Afirma-se, agora, que a compaixão pode ser resultado de uma *Schadenfreude* ou, de forma equivalente, de uma atitude de sentir-se “edificante na infelicidade do próximo [*Nächsten*]”, tal como é mostrado em uma outra situação encontrada em *Aurora*: tendo um próximo o sentimento de infelicidade, podem chegar os “compassivos”, que estarão plenos da vontade de se colocar no lugar daquele próximo e, por isto, “lhe descrevem sua infelicidade”; ao fim de tal descrição, contudo, eles “vão embora satisfeitos e edificados”, ou seja, eles “regalaram-se na aflição do infeliz” (A, §224). Este ato de compaixão pela dor do próximo possui, assim, o mesmo sentimento de prazer, satisfação ou edificação que ocorre na ação de causar o mal alheio, embora, nos casos de compaixão elencados nos últimos parágrafos, esta ação não ocorra de forma direta, já que é a alegria sentida pela dor alheia que pode produzir um desgosto neste próximo. Sendo assim, a busca do próprio prazer parece predominar nestes casos em que o próximo está passando por algum sofrimento.

Apesar do indivíduo sempre buscar o próprio prazer, como foi dito acima, isto não significa que ele estará em um eterno estado de felicidade. Por muitas vezes, na verdade, ele “se encontra mal, sente aflição, dor ou arrependimento” (AS, §27). É aí, então, que a *Schadenfreude* tem origem, na medida em que “o mal que atinge o outro” criará uma igualdade em relação ao mal que o próprio indivíduo sofre (AS, §27). Mesmo quando o indivíduo se encontra em um estado de satisfação e para prevenir o momento em que uma desgraça pode ocorrer, ele “acumula a infelicidade do próximo [*Nächsten*] como um capital em sua

consciência” (AS, §27). Utiliza-se, assim, a proximidade do outro para a satisfação própria, seja nos momentos em que é dito que se age pelo o bem do próximo, seja quando este passar por algum sofrimento.

Inclusive aqueles sentimentos de diminuição de si próprio, causados pela presença do próximo, servirão, paradoxalmente, para a auto conservação ou o egoísmo. É o caso do “medo” que se tem em relação à “disposição hostil do próximo [*Nächsten*]”, que ocorre, na realidade, pois “receamos que, graças a esta disposição, ele chegue aos nossos segredos” (HH I, §335). Sendo assim, por exemplo, o medo do próximo seria o medo de que uma fraqueza sempre oculta seja revelada a todos. Outro sentimento aparentemente diminuidor de si próprio seria a insegurança perante a sociedade, que poderia ser compreendida aqui de forma semelhante ao medo do próximo encontrado acima, mas com a diferença de que esse próximo é, agora, plural (a sociedade). Nietzsche constata que pessoas inseguras em sociedade costumam se utilizar de um próximo inferior a si para disfarçar aquela insegurança, através da demonstração pública de sua superioridade perante este próximo (HH I, §329). Este medo da sociedade – a insegurança diante dela – faz o indivíduo agir de um modo desconexo, incoerente, na medida em que ele necessita se posicionar de forma superior em relação a um próximo e, simultaneamente, é percebido por todos como um inseguro que se sente inferior: por isto, Nietzsche chama um indivíduo deste tipo como “o desconcertado” (HH I, §329). Nos dois casos, portanto, o medo é o elemento comum (medo do próximo ou insegurança perante a sociedade), bem como o será a finalidade última das ações do indivíduo perante este medo: a autopreservação.

Este medo comum que se tem do próximo leva a pensar na forma como se constrói uma valoração sobre ele, ou, ainda, sobre como se formam os valores sobre o próximo. De forma mais geral, “as ações remontam a valorações” (A, §104), o que pode ser descrito também em termos de que as valorações que o indivíduo possui fundamentam as ações por ele realizadas. As valorações, afirma-se ainda, podem ser de dois tipos: “*próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas” (A, §104). E, respondendo à pergunta sobre o motivo pelo qual se deseja transformar as valorações exteriores em valorações “*próprias*”, ou seja, por que as valorações são adotadas, Nietzsche responde: “Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas” (A, §104). De um modo agora mais específico, a valoração do outro, fundamentada sobre tal “medo”, surge, conforme Nietzsche, “quando criança, e raramente mudamos a forma de pensar” (A, §104). Assim, e concebendo o outro como o próximo, compreende-se por que Nietzsche dirá mais à frente: “em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos, na maneira como julgamos nosso

próximo [*Nächsten*]” (A, §104). O modo como se valora o próximo fundamenta-se, portanto, sobre um medo que atinge o indivíduo na infância e produz neles valores com os quais ele tende a permanecer pelo resto da vida.

Através das considerações anteriores, o próximo foi analisado a partir das ações que são tomadas em relação a ele: de um ilusório amor pelo próximo, ou uma alegria com sua infelicidade, ou o medo e insegurança com referência a ele e a toda a sociedade, medo este que contribui com a produção de valorações na infância. Caberia analisar, porém, de que forma a sua proximidade influencia aquele com que ele se relaciona, ou, ainda, que papel ativo ele teria nesta relação.

Um certo caráter ativo já pode ser percebido acima, quando se falou do receio que se tem à “disposição hostil do próximo [*des Nächsten*]”, pois assim ele pode chegar “aos nossos segredos” (HH I, §335). Esta ideia possui uma continuidade alguns aforismos depois, ao se ler: “Mas se notamos que **alguém que nos é hostil** nos conhece num ponto sigiloso, tão bem quanto nós mesmos, como é enorme então nossa contrariedade!” (HH I, §352, grifo nosso). A diferença entre os dois agentes que possuem hostilidade está em que, no primeiro aforismo, trata-se de alguém que é próximo, enquanto o segundo, de alguém não tão próximo assim, ou de alguém mais “indiferente” (HH I, §352). Contudo, não importa se aquele que nos julga – a partir dos nossos segredos, por exemplo – é mais próximo ou mais indiferente, pois sempre seremos “julgados erroneamente”: “Quem quer sempre escutar os julgamentos que fazem de sua pessoa, terá sempre desgosto” (HH I, §352). O juízo dos indiferentes ou daquele que “nos é hostil”, devido à sua imparcialidade, já nos “causam muita dor”; e, em outro âmbito, “aqueles que nos são mais próximos [*am nächsten stehen*]” costumam nos julgar erroneamente, embora eles sejam, aparentemente, aqueles “que nos conhecem melhor [*am besten kennen*]” (HH I, §352). Ou seja, a exatidão encontrada no juízo dos indiferentes, em sua objetividade, e o erro recorrente no juízo dos mais próximos, contaminados por suas subjetividades, sempre provocarão aborrecimento e “desgosto”.

A capacidade de julgar daqueles mais próximos, que, devido a sua proximidade, seriam aqueles que “nos conhecem melhor” (HH I, §352), é novamente criticada por Nietzsche em *Opiniões e Sentenças Diversas*, no tocante àquela característica comum do próximo de dar conselhos. Nietzsche utiliza a imagem de uma estátua sem cabeça para expressar aquela crítica: “Não somos todos nós como estátuas em que foram colocadas as cabeças erradas?” (OS, §238).

Tal questionamento surge para buscar o motivo de se receber tantos conselhos do “próximo”⁹⁰, que ocorreria, talvez, pelo próprio indivíduo não saber “o que deve e o que não deve fazer” (OS, §238), insciência esta que lhe manteria, ironicamente, imóvel como uma “estátua”, na medida em que, também, não haveria uma mente própria que seja capaz de lhe direcionar em suas ações. Pareceria, neste sentido, que apenas o próximo tem plena consciência de suas ações, sendo ele a “exceção” (OS, §238) para a questão anterior. Nietzsche está jogando, como se observa, com a ideia de que o próximo nos conhece melhor que a nós mesmos, o que daria a falsa impressão de que o seu conhecimento sobre as pessoas, que se manifesta, por exemplo, no ato de dar conselhos, também se aplicaria sobre ele mesmo – o que, na maioria das vezes, não é verdade. A capacidade do próximo em dar conselhos a mim não significa que suas ações e escolhas sejam totalmente ponderadas: o suposto conhecimento do próximo em relação aos outros não é garantia de seu autoconhecimento.

Os conselhos dados pelo próximo são limitados ainda pelo fato de que, normalmente, os elementos presentes na vida de uma pessoa são diferentes daqueles encontrados em outra, impossibilitando que o juízo elaborado pelo próximo, do qual se produz o seu conselho, seja totalmente fiel à realidade. Isto é pensado por Nietzsche mesmo entre aqueles que possuem uma proximidade tão alta ou que se encontram em uma relação íntima, pois eles notam, em certos momentos, que “dentro do seu horizonte comum ainda existem os quatro pontos cardeais” (AS, §245). Esta imagem dos pontos cardeais aparece novamente em uma carta que Nietzsche manda, em 26 de abril de 1881, de Gênova, para seu amigo Heinrich Köselitz, onde ele reescreve aquela ideia de forma a clarear um pouco mais a sua interpretação. Diz Nietzsche: “Não posso lhe dizer como eu me agrado que nós ainda estejamos juntos. Quem sabe para onde nos movem nossos ventos e tempestades? Há, infelizmente, muitos pontos cardeais (e não apenas aqueles do céu!)”⁹¹ (BVN-1881,106). Os pontos cardeais expressam, nestas duas ocasiões, as referências que cada indivíduo tem em sua própria vida, o que se interpreta principalmente através da última frase da carta. A partir destas referências, o indivíduo analisa as suas vivências – seus “ventos e tempestades” – de forma singular, mesmo se ele estiver em uma intimidade com seu próximo – o “horizonte comum”.

⁹⁰ Neste aforismo, ‘próximo’ foi a tradução dada a *Nächste* e a *Nachbar*. O título do aforismo é “Excetuando o próximo” [*Ausgenommen der Nächste*], e, no decorrer do mesmo, surge a seguinte questão: “Não é verdade, meu caro próximo” [*nicht wahr, mein geliebter Nachbar?*]. *Nachbar* também é traduzido por “vizinho”.

⁹¹ “Ich kann Ihnen nicht sagen, wie ich mich freue, daß wir nun doch noch zusammenkommen! Wer weiß, wohin unsre Winde und Stürme uns nachher treiben! Es giebt leider zu viele *Himmelsrichtungen* (und nicht nur Himmels!)”.

A relação com o próximo, que alcança uma certa intimidade, pode ser denominada como uma amizade⁹². O raciocínio anterior – sobre cada um possuir suas próprias referências – permanecerá neste tipo de relação. É o que se mostra no último aforismo do sexto capítulo de *Humano, demasiado humano I* – os títulos do aforismo e do capítulo são, respectivamente, “Amigos” e “O homem em sociedade”. Neste aforismo, Nietzsche sugere a seguinte reflexão: “Apenas pondere consigo mesmo como são diversos os sentimentos, como são divididas as opiniões, mesmo entre os conhecidos mais próximos [*den nächsten Bekannten*]” (HH I, §376). Convivendo em sociedade, que se compõe de amigos, inimigos e indiferentes, o homem teria a esperança de que ao menos entre os primeiros encontrasse uma segurança diante de todos os conflitos. Esta desarmonia mesmo entre os amigos ou os mais próximos ocorre não apenas pela constatação de que “como é isolado cada ser humano!” (HH I, §376) ou de que cada um tem seus próprios pontos cardeais, mas também pela observação de que “nosso ser” é “uma esfera cambiante de opiniões e humores” (HH I, §376). Não é necessário assim estimar tanto a si mesmo, assim como o próximo ou o amigo não devem ser tão prezados, tendo em vista que eles também são “esferas cambiantes”.

Assim, a relação com o próximo é refletida tendo em vista a necessidade de se atentar ao que está ao redor, conforme o ensinamento da doutrina das coisas mais próximas. Contudo, aquela relação não ocorre apenas por um altruísmo ou um amor ao próximo, mas sim percebe-se a predominância do egoísmo, que acontece, por exemplo, ao se desejar o bem do próximo ou ao se alegrar com o mal dele. O egoísmo perante o próximo ocorre inclusive quando se tem medo da hostilidade do outro, no qual este egoísmo se traduz no sentimento de autopreservação. O próximo, todavia, não apenas sofre com o egoísmo do indivíduo: ele também exerce um papel ativo ao produzir juízos sobre alguém, algo que sempre provocará desgosto. Sendo cada indivíduo isolado, possuindo os seus próprios pontos cardeais, e formado por uma não permanência de opiniões e pensamentos, a relação com o próximo não deve ocorrer sobrevalorizando este. A amizade e a proximidade nos relacionamentos, portanto, caracterizam-se pela mudança, que é própria a vários outros âmbitos da vida.

O isolamento de cada indivíduo, mesmo em uma relação de amizade, daria margem para questionar se existe aí apenas uma relação de proximidade: haveria somente distância nos relacionamentos interpessoais (devido àquele isolamento anterior)? A partir de então,

⁹² Mais à frente, no quarto capítulo da presente pesquisa, tentaremos esboçar uma diferença entre a amizade e a simples relação com o próximo.

poderíamos investigar algumas reflexões sobre a distância no plano da amizade, buscando, ainda, verificar se ela ocorre também em outras esferas – como a arte.

3. DISTÂNCIA

O fragmento 40[16] de junho-julho de 1879 de Nietzsche apresenta um tema fundamental para a compreensão do problema geral da presente pesquisa. Tal tema, como foi visto, consiste na “doutrina das coisas mais próximas”. Através dela, é possível tecer diversas considerações sobre a ideia de proximidade em Nietzsche, principalmente no ciclo de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*.

Ao observar, contudo, certos aforismos de *A Gaia Ciência* (como §107), percebe-se não mais uma forte presença da ideia de proximidade, mas sim de outra ideia, a saber: a distância. O objetivo agora, para compreender esse movimento de ideias dentro do pensamento nietzschiano, será partir da noção de distância já encontrada (de forma crítica) naquela doutrina das coisas mais próximas e ir, a seguir, em direção a um novo sentido de distância, que aparece, por exemplo, naquela obra de 1882 de Nietzsche.

3.1. A crítica à “distância metafísica”

Ora, a consequência lógica, por assim dizer, de uma defesa da proximidade, naquele momento da construção de uma doutrina das coisas mais próximas, é uma crítica da noção de distância. Quando Nietzsche critica as noções metafísicas e abstratas de certos pensamentos filosóficos, morais, religiosos, ele o faz apresentando tais noções como distantes da realidade; de forma contrária, Nietzsche propõe que se atente àquilo que está mais perto, que é próximo. O espírito livre, figura importantíssima em *Humano, demasiado humano*, seria aquele que “se aproxima [*näher*] novamente à vida” (HH I, Prefácio, 5), ou seja, que tem como característica, em sua busca pelo conhecimento, a proximidade. Sobre esta relação entre o espírito livre e as coisas mais próximas, afirma Ponton:

A liberação do espírito e o alívio da vida consistem, portanto, em se aliviar e em se liberar das “coisas mais distantes” (*die fernsten Dinge*), isto é, das coisas metafísicas e das coisas divinas, para se aproximar daquilo que nos concerne verdadeiramente: as coisas humanas, demasiado humanas e, entre estas coisas humanas, demasiado humanas, aquelas que nos concernem *pessoalmente*. Se a liberação do espírito conduz o homem a se comportar de forma individual [en individu] e em “coisa singular e única”, elas o incitam assim a se aproximar dele mesmo, a procurar a afirmar isto que lhe é mais íntimo, o mais essencial – as coisas que lhe são mais próximas. (PONTON, 2007, p. 308, tradução nossa⁹³)

⁹³ No original: “La libération de l’esprit et l’allègement de la vie consistent donc à s’alléger et à se libérer des « choses les plus lointaines » (*die fernsten Dinge*), c’est-à-dire des choses métaphysiques et des choses divines, pour

Enfatizando-se um ponto do raciocínio de Ponton, as “coisas mais distantes” são as “coisas metafísicas” e as “coisas divinas” (PONTON, 2008, p. 308). A vida agora, através da proximidade e da doutrina das coisas mais próximas, deixa de ter o peso moral, religioso e metafísico provocado pela busca destas coisas distantes, ou seja, de ideias inalcançáveis, irrealizáveis e impraticáveis. A vida passa a ser mais leve. O “alívio da vida” aí é buscado paralelamente a uma liberação do espírito, ou seja, em tornar-se espírito livre, que, como diz Ponton, será aquele que busca o que lhe é mais pessoal, a si mesmo, e, portanto, o que lhe é mais próximo.

Deve-se observar, como mostra Ponton em uma nota na mesma citação acima (nota 235), que as “coisas mais distantes”, ou *die fernsten Dinge*, podem ser visualizadas no fragmento póstumo 40 [23] de 1879, que diz, de forma simples e breve: “As coisas mais próximas [*nächsten*] e as mais distantes [*fernsten*]” (NF-1879, 40[23]⁹⁴). Indo além da observação de Ponton, contudo, é importante atentar também que o fragmento imediatamente anterior ao último contém a mesma ideia. Tal fragmento diz: “Contra o desprezo fingido das *coisas mais próximas* e desta verdadeira negligência (opinião grosseira). As coisas mais próximas e as mais distantes” (NF-1879,40[22]⁹⁵). Assim como o fragmento 40[16] de 1879, estes dois últimos fragmentos póstumos (40[23] e 40[22] de 1879) também fazem parte de escritos preparatórios para *O andarilho e sua sombra*, de 1880, e são, de certa forma, desenvolvidos em alguns aforismos desta obra. O “desprezo fingido” [*geheuchelte Verachtung*] ocorre em AS, §5. Já, em AS, §6, pode-se verificar algo semelhante àquela “verdadeira negligência” [*wirkliche Vernachlässigung*] do póstumo, quando se diz “Já Sócrates se defendia com todas as forças contra essa orgulhosa negligência [*hochmüthige Vernachlässigung*] das coisas humanas” (AS, §6). Tanto o AS, §5 quanto o AS, §6 foram discutidos mais pormenorizadamente em momento anterior, no presente trabalho. Importa discutir, agora, a presença das coisas “mais distantes”, colocadas lado a lado com as “coisas mais próximas” em dois fragmentos póstumos que não apenas pertencem ao mesmo período, mas estão em sequência – NF-1879,40[22] e NF-1879,40[23]. Como se poderia presumir, há, nos aforismos acima citados de *O andarilho e sua sombra*, uma crítica à ideia das coisas distantes e, de forma

se rapprocher de ce qui nous concerne vraiment : les choses humaines, trop humaines et, parmi ces choses humaines, trop humaines, celles qui nous concernent *personnellement*. Si la libération de l'esprit conduit l'homme à se comporter en individu et en « chose singulière et unique », elle l'incite aussi à se rapprocher de lui-même, à chercher à affirmer ce qui lui est le plus intime, le plus essentiel — les choses qui lui sont le plus proches”.

⁹⁴ No original: “Die nächsten und die fernsten Dinge”.

⁹⁵ No original: “Gegen die geheuchelte Verachtung der *nächsten Dinge* und deren wirkliche Vernachlässigung (rohe Auffassung). Die nächsten und die fernsten Dinge.”

mais geral, à própria ideia de distância: isto se torna presumível na medida em que Nietzsche ataca, neste período, o desprezo pelas coisas mais próximas, chegando até a esboçar uma certa “doutrina das coisas mais próximas”. Faz-se necessário, agora, identificar outras passagens e aforismos onde Nietzsche reitera a referida crítica à ideia de distância, contida naquelas “coisas mais distantes”, opostas (ou, ao menos, justapostas) neste momento às “coisas mais próximas”.

A primeira passagem a ser aqui colocada, na verdade, já foi citada brevemente acima, sendo retomada agora com mais profundidade. Trata-se de HH I, Prólogo, 5, que, além da ideia de que “o espírito livre se aproxima novamente à vida”, possui outros pontos interessantes para serem explorados agora (quando se pretende analisar um sentido para a distância). No mesmo trecho, referindo-se ainda ao espírito livre, Nietzsche afirma: “É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo [*Augen für das Nahe*]” (HH I, Prólogo, 5). A proximidade visualizada agora (“hoje”) inexistia anteriormente, pois aí predominava uma visão distante, um tipo de distância, uma distância de si: “Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus **olhares distantes** [*Fernblicken*] e voos de pássaro em frias alturas⁹⁶” (HH I, Prólogo, 5, grifo nosso). Inversamente ao ter “olhos para o que é próximo”, os “olhares distantes” constituem aquela “alienação de si”, que é compreendida aqui como, precisamente, uma distância de si.

Uma rápida exemplificação deste tipo de distância a qual Nietzsche parece pensar a partir dos trechos anteriores, a saber, de uma distância como “alienação de si”, estaria na forma como se observa alguém que tem, assim é dito, talentos extraordinários, ou seja, o gênio. A distância, neste caso, encontra-se no juízo que se faz sobre o gênio, atribuindo a ele características metafísicas, sobrenaturais, sobre-humanas, divinas, parecendo aí indicar que se faz tal atribuição em favor do gênio. Mas tal indicação, mostrará Nietzsche, é apenas ilusória. Partindo, em *Humano, demasiado humano I*, do pressuposto de que “Toda a atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é “milagre”” (HH I, §162), Nietzsche questionará o que provoca aquele costumeiro julgamento que se tem do gênio, apontado acima. E o filósofo responderá da seguinte forma: “as pessoas falam de gênio apenas quando os efeitos do grande intelecto lhes agradam muito e também não desejam sentir inveja”

⁹⁶ Esta noção de “voos de pássaro” em certas “alturas” (HH I, Prólogo, 5) é semelhante a outra encontrada no poema “Declaração de Amor”, pertencente às *Canções do Príncipe Vogelfrei*, em que, na terceira estrofe, o poeta expressa o seguinte sentimento sobre o “pássaro albatroz” (para o qual a declaração de amor é feita): “Como as estrelas e a eternidade/ Vive ele agora em alturas de que a vida foge” (GC, *Canções do Príncipe Vogelfrei*, Declaração de Amor). A metáfora da altura, contida no voo de pássaro, indica uma certa fuga da proximidade da vida.

(HH I, §162). A primeira parte da resposta – da agradável sensação provocada pelo gênio – é percebida facilmente; o salto filosófico realizado por Nietzsche está na segunda parte. A atribuição de características divinas, sobrenaturais, chegando até a denominar como “milagre” o que o gênio realiza, teria por efetivo fundamento, a partir da segunda parte da resposta de Nietzsche, a ideia de que “aqui não precisamos competir” (HH I, §162). Assim, não é em favor do gênio que se diviniza as suas genialidades, mas o que se faz é um “culto ao gênio por vaidade” (HH I, §162). Desenha-se, a partir do contexto, aqui colocado, de crítica à distância, a ideia de que se o julgamento do gênio fosse feito por alguém que busca uma proximidade de si, ele (o julgamento) não consistiria em divinizar tanto a atividade do gênio, pois não haveria o medo de se “competir” com o gênio, já que se possuiria um conhecimento das suas próprias capacidades. Quem não busca uma aproximação de si, portanto, será dominado pela distância ao julgar, por exemplo, a atividade do gênio: “pois apenas quando este é pensado **totalmente distante** [*ganz fern*] de nós, como um *miraculum*, ele não fere” (HH I, §162, grifo nosso, tradução nossa⁹⁷). O milagre (*miraculum*) remete ao divino, ao sobre-humano, e, neste sentido, a distância será compreendida como um elemento não humano, divino, milagroso, como metafísico, como milagre metafísico. Portanto, a distância aqui mostrada atribui às coisas um milagre, parecendo fazer isto por um certo caráter metafísico.

Existe aí, nesta crítica da ideia de gênio, um ataque à noção de gênio do romantismo (HANZA, 2005, p. 107) e também à tese da inspiração (HANZA, 2005, p. 104). E, de forma mais geral, Nietzsche está tomando posição em relação ao problema do “gosto” ou da “faculdade de julgar”, tematizados principalmente a partir da terceira parte da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant (HANZA, 2005, p. 102). No contexto de crítica à metafísica, *Humano, demasiado humano* irá denunciar a “crença na inspiração” (HH I, §155), encontrando os “motivos humanos, demasiado humanos” ocultos naquela inspiração (HANZA, 2005, p. 104). O “procedimento” de Nietzsche, a partir daquela obra, consistiria em “recusar os postulados metafísicos” – tal como a crença na inspiração – e, a seguir, “recorrer a conceitos mais adequados”; no caso do “processo de criação”, os conceitos de “gosto” e a “faculdade de julgar” constituem estes “conceitos mais adequados” (HANZA, 2005, p. 105). Enquanto Kant utiliza a faculdade de julgar como uma faculdade mediadora “entre a intuição e o entendimento”, Nietzsche partirá de apenas uma faculdade de julgar, qual seja: “a faculdade de

⁹⁷ No original: “denn nur wenn dieser ganz fern von uns gedacht ist, als ein miraculum, verletzt er nicht”. A tradução de Paulo César de Souza afirma: “pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere”.

julgar que escolhe” (HANZA, 2005, p. 109). É necessário, com Nietzsche, atentar-se para as condições “específicas, históricas, individuais” em que os juízos são produzidos (HANZA, 2005, p. 110), o que se alinha à tarefa de *Humano, demasiado humano I* do filosofar histórico: a atividade do artista, desta forma, é compreendida como resultante das avaliações e dos juízos que ele produziu no seu contexto histórico, o que se diferencia da ideia de uma inspiração divina e de uma distância milagrosa que o artista ou o gênio teria dos outros – ideia que aparece em HH I, §162, como visto acima.

Este milagre atrelado a um tipo de distância (que leva a uma reflexão sobre o conceito de gosto em Nietzsche) é observado também em uma consideração que Nietzsche faz sobre o cristianismo, criticado diversas vezes por ele devido ao seu caráter moral e metafísico. Em uma destas críticas, Nietzsche afirma que “O cristianismo conhece, no âmbito moral, apenas o milagre”, milagre este que é entendido aqui como uma “súbita mudança de todos os juízos de valor” (A, §87). Se o cristão conhece apenas o milagre “no âmbito moral”, então todos os outros elementos pertencentes a tal âmbito são por ele ignorados: “tudo o mais que se chama de moralidade, e que não tem relação com esse milagre, vem a ser indiferente para os cristãos” (A, §87). Um dos elementos pertencentes ao âmbito moral, como se sabe, é a busca da virtude, que difere e se opõe do vício, desde, pelo menos, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles⁹⁸. No Novo Testamento, segundo Nietzsche, e voltando ao caso do cristão em A, §87, encontrar-se-ia um “cânone da virtude”, uma legislação da virtude; contudo, apontará Nietzsche: “mas de forma tal que é o cânone da *virtude impossível*” (A, §87). A respeito do que consistiria tal “virtude impossível”, parece plausível encontrar certo resquício daquele fator milagroso do cristianismo e certa utilização da distância como até aqui ela foi caracterizada: “[...] cânone da *virtude impossível*: ante um cânone assim, os que ainda *se empenham* moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais *distantes* [*ferner*] de sua meta, e enfim *lançar-se nos braços* do misericordioso” (A, §87). A distância cada vez maior da meta, já que há uma “virtude impossível”, agrava-se pelo fato de que o sujeito se distancia de si próprio, pois existirá um momento em que ele não suportará continuar com o seu empenho na moral, e então esquecerá de si próprio e se lançará “nos braços do misericordioso”. Não apenas uma distância da meta, uma distância moral, mas sim uma distância de si, uma “alienação de si” (HH I, Prólogo, 5): eis o grande perigo.

⁹⁸ Cf., por exemplo, a passagem 1018b, onde Aristóteles fala de três disposições: o excesso, a falta e o meio termo, sendo que os dois primeiros constituem vícios e o último, a virtude.

O “alívio da vida”, falado acima por Ponton (2007, p. 308), implicará também em um alívio do peso contido nesta busca cristã de uma “virtude impossível” (A, §87). Ao aliviar a sua vida, o espírito livre realiza uma aproximação de si, ou seja, não se distancia, não se lança “nos braços do misericordioso” (A, §87). A distância, tal como mostrada até aqui, é contrária ao sentido de “alívio de vida”, que corresponderia, neste momento, àquilo que diz respeito apenas às “coisas mais próximas”. O alívio da vida seria concebido, por ora, como um alívio da moral encontrada na vida; de outra forma, a distância, no seu atual caráter metafísico, estaria propondo justamente um cânone moral, tal como aquele da “virtude impossível”.

Neste sentido, o alívio da vida dirá respeito às coisas mais próximas ou em uma liberação do espírito que traz um alívio da moral. Como consequência, tal alívio da vida implicará um abandono de ideais metafísicos, tais como o são certos mandamentos morais. Portanto, existirá aí um abandono das idealizações. Contudo, nem sempre o alívio da vida, em Nietzsche, é caracterizado por uma atitude de aproximação da vida ou liberação do espírito. Em certos momentos, o alívio da vida corresponderá a uma atitude de distanciamento metafísico da vida.

Trata-se de um novo tipo de alívio da vida, um alívio metafísico, que Nietzsche colocará para criticar logo em seguida, na medida em que ele será um alívio através da idealização da vida. Diz Nietzsche: “Um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos” (HH I, §279). Para desenvolver esta ideia, Nietzsche utilizará, na continuação do mesmo trecho anteriormente citado, uma metáfora artística: “[...] mas é preciso obtermos da pintura uma noção clara do que é idealizar” (HH I, §279). A seguir, a relação entre pintor, espectador e pintura servirão de base para compreender o que se quer dizer ao se tratar desta ação de idealizar, e como esta ação compõe um tipo de alívio da vida (que idealiza a vida): “O pintor solicita que o espectador não olhe de maneira demasiado aguda e precisa, ele o obriga a recuar uma certa distância [*Ferne*] para olhar; ele tem de pressupor um afastamento [*Entfernung*] bem determinado do observador em relação ao quadro” (HH I, §279). Como tratado em capítulo anterior, o olhar de “maneira demasiado aguda e precisa” [*zu genau, zu scharf*] remete à “observação mais aguda” [*feinste Beobachtung*] (HH I, §1), sendo que esta observação desemboca em um exame mais próximo, a um olhar mais próximo, realizado pela ciência. Para se idealizar a vida, como mostrado em HH I, §279, é necessário não ter esse olhar “agudo e preciso”, esse olhar científico; é necessário, naquela metáfora artística da pintura, estar distante, afastado, para observar o quadro. Neste contexto, a vida é observada como uma pintura, ou seja, como algo limitado por uma moldura, fixado em uma tela e que necessita de

uma distância para ser observada. Assim, tal modo de observar a vida acaba por limitá-la, fixá-la e distanciá-la. O vivente torna-se assim um puro espectador da sua vida: ele não traça mais as linhas de sua própria pintura. Todas aquelas características provenientes desse modo de observar a vida e a colocação daquele que vive como mero espectador resultarão na atitude de idealizar a vida, que é uma forma possível para se aliviar dela. Nesta ideia de alívio da vida através da idealização, a distância (em seu caráter metafísico) irá cumprir um papel essencial: “Portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância [*Entfernung*]” (HH I, §279).

Além de sua característica idealizadora e metafísica, a metáfora utilizada por Nietzsche em HH I, §279 permite colocar esta distância também como uma distância encontrada na esfera da arte, mas no sentido restrito de uma arte metafísica, de uma arte que idealiza a vida. Ou seja, encontra-se, neste momento, uma distância metafísica e artística, que se contrapõe à proximidade física (doutrina das coisas mais próximas) e científica. Por várias vezes em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche utilizará esta proximidade para criticar aquela distância, crítica esta percebida, por exemplo, quando Nietzsche põe um tipo de distância – metafísica e artística – como necessária para se idealizar a vida.

O sentido restrito da distância metafísica como distância no âmbito da arte – entendendo a arte em um plano metafísico e pensando esta distância aqui como uma distância artisticamente metafísica (para poder diferenciar de um outro sentido posterior de distância) – pode ser encontrado novamente em *Aurora*. Imagine-se, primeiramente, o “fanático de um ideal”, que precisa, antes de afirmar seu ideal, negar aquilo que deste difere: o primeiro momento, de negação, mostra que o fanático “conhece o que nega tão bem como a si próprio”, e por isto, pode-se até chegar a dizer que ele “tem razão enquanto *nega*” (A, §298). O problema começa, precisamente, quando ele passa para o momento da afirmação: “Tão logo afirma, no entanto, ele semicerra os olhos e põe-se a idealizar (com frequência, apenas para ferir os que permaneceram –); a isto podem chamar de artística – muito bem, mas há também algo desonesto aí” (A, §298). Remontando o pensamento: ao negar, o fanático “tem razão”; ao afirmar, ele idealiza. Sua atitude de negação-idealização pode, como mostra o aforismo anterior, ser considerada “artística”, o que volta à ideia de tomar a arte, neste momento, como atividade de idealização, em que se pensa sem se atentar às coisas mais próximas, ou em que se é “desonesto” com o que é mais próximo, e onde não se observa precisamente (“ele semicerra os olhos”). A idealização artística necessita, o que se verá no mesmo aforismo de *Aurora*, do movimento de distância: “Quem idealiza uma pessoa coloca de tal maneira à distância [*Ferne*] esta pessoa,

que não mais a enxerga claramente – e então interpreta como “belo” o que ainda vê, ou seja, como algo simétrico, indefinido, de linhas suaves” (A, §298). O idealizador, o “fanático de um ideal”, interpreta artisticamente (“como “belo””) aquilo que ainda lhe resta na sua fraca visão, já que aquilo que vê está distante. A ideia aqui, portanto, é considerar a distância metafisicamente artística como uma idealização artística, que pode ser vista naquele que não consegue distinguir claramente as coisas e, paralelamente, coloca estas mesmas coisas em tal distância que, ao final, ele irá “querer adorar esse ideal que paira na distância [*Ferne*] e nas alturas” (A, §298).

Distância artisticamente metafísica, já que a arte possui, em certos momentos na obra de Nietzsche, um caráter metafísico⁹⁹, caráter este que é possível observar, novamente em *Humano, demasiado humano*, a partir da ideia de que “mesmo no livre-pensador [*Freigeiste*]¹⁰⁰, após ele ter se despojado de toda metafísica, os mais altos efeitos da arte produzirem facilmente uma ressonância na corda metafísica, por muito tempo emudecida ou mesmo partida” (HH I, §153). A ressonância, enquanto fenômeno físico, faz um outro sistema vibrar, em frequências específicas. No caso da metáfora musical utilizada por Nietzsche, a arte faz a “corda metafísica” vibrar não através do contato direto, mas através da ressonância. Ou seja, não se trata de que a arte é, necessariamente, uma metafísica, mas sim que entre seus efeitos é possível encontrar um que seja metafísico, que variará, em sua intensidade, de acordo com aquele que esteja recebendo esta “ressonância” – ou seja, de acordo com quem seja o “livre-pensador” ou o espectador da obra artística. A ressonância metafísica da arte dependerá também, com efeito, da própria obra de arte. No mesmo aforismo – HH I, §153 –, Nietzsche oferece o exemplo da “Nona Sinfonia” (Sinfonia n.º 9 em ré menor, opus 125) de Beethoven como uma obra de arte que pode provocar vibrações “na corda metafísica”. Ele afirma: “quando, em certa passagem da Nona sinfonia de Beethoven, por exemplo, ele se sente pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração: as estrelas todas parecem cintilar em torno dele, e a Terra se afastar cada vez mais” (HH I, §153). Possivelmente, a passagem da Nona sinfonia (1824) de Beethoven a qual Nietzsche se refere é aquela, pertencente ao quarto movimento, no qual é cantada a famosa “Ode à Alegria” – ou, no original, simplesmente “À Alegria” [*An die Freude*]

⁹⁹ Como em *O Nascimento da Tragédia*, obra em que Nietzsche pretende fazer uma “metafísica de artista” (NT, *Tentativa de Autocrítica*, 2). Parece que Nietzsche, para trilhar um novo caminho em sua filosofia a partir de 1876, irá desenvolver por alguns anos diversas críticas à arte, já que a arte naquele momento remeteria à metafísica, dado a intensa ligação que estes dois campos possuíam na sua obra inicial, de 1872.

¹⁰⁰ Que poderia ser traduzido também por “espírito livre”, tal como o foi, por exemplo, em HH I, §225.

–, escrita por Friedrich Schiller em 1785. Em um trecho do poema, pode-se encontrar a ideia de estar “acima da Terra numa cúpula de estrelas” (HH I, §153):

Abraçai-vos, milhões de seres!
 Este beijo ao mundo inteiro!
 Irmãos: acima do firmamento
 deve habitar um Pai querido.
 Não vos ajoelhais, milhões de seres?
 Mundo, adivinhais o Criador?
 Procurai-O acima do firmamento!
 Além das estrelas Ele deve habitar! (SCHILLER apud MUNIZ NETO, 1997, p. 45-46)

Todo esse movimento, de estar “acima do firmamento” ou “além das estrelas” (SCHILLER apud MUNIZ NETO, 1997, p. 45-46), “numa cúpula de estrelas” ou um sentir “a Terra se afastar cada vez mais” (HH I, §153), são movimentos de afastamento, de distanciamento: a distância é criada para se chegar a uma alegria celestial, tal como no poema de Schiller. Tal alegria celestial possui uma conotação religiosa, o que se mostra no mesmo poema ao se falar que “acima do firmamento! Além das estrelas Ele deve habitar” (SCHILLER apud MUNIZ NETO, 1997, p. 45-46). Este sentimento religioso é percebido por Nietzsche que, ainda se referindo à ressonância metafísica provocada pela arte, exemplificada pela Nona sinfonia de Beethoven – e, provavelmente, à “Ode à Alegria” de Schiller –, diz, no mesmo aforismo acima citado: “Tornando-se consciente desse estado, ele talvez sinta uma funda pontada no coração e suspire pela pessoa que lhe trará de volta a amada perdida, chame-se ela religião ou metafísica” (HH I, §153). Desta forma, o movimento de distanciamento encontrado na arte é constituído por um teor metafísico-religioso que produz efeitos mesmo naquele que busca o conhecimento de forma livre das amarras metafísicas e religiosas, ou seja, mesmo no espírito livre. A distância artisticamente metafísica prejudica, portanto, o desenvolvimento do livre-pensar, na medida em que este, pelo contrário, pretende voltar a si e às coisas mais próximas.

Mas a questão que fica agora é: toda a distância, no âmbito do conhecimento, é prejudicial para o desenvolvimento deste? A distância encontrada na arte será sempre uma distância artisticamente metafísica? Ela significará, todas as vezes, uma distância de si, compreendida negativamente como “alienação de si” (HH I, Prólogo, 5)?

3.2. A construção de uma distância na arte

Um dos principais atributos encontrados em uma distância artisticamente metafísica, tal como exposta anteriormente, está em seu modo de idealizar a vida. A atitude de idealizar

implica, neste momento, um distanciamento e um afastamento da realidade, e, inclusive, um movimento contrário àquele que estava contido em se “tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas*” (AS, §16), ou seja, um movimento de aproximação.

Uma distância realizada no âmbito da arte, mas que não continuasse a idealizar a vida, poderia implicar em uma redução do caráter metafísico da distância naquela esfera. Ao longo do segundo período das obras de Nietzsche (1876-1882), é possível perceber uma certa mudança deste tipo de distância, mudança esta que, longe de ser linear, apenas atesta a multiplicidade de perspectivas que o referido autor possui sobre o tema da arte.

Em *Humano, demasiado humano I*, por exemplo, embora a característica de idealização esteja relacionada à arte e a uma distância neste âmbito, pode-se perceber uma tênue diferença, quando Nietzsche esboça um outro modo de aliviar a vida. Como falado acima, Nietzsche criticará um tipo de alívio de vida que ocorra através de idealizações, o que acontece em HH I, §279. A tênue diferença desta perspectiva acontece ao se tratar do modo como “os poetas” tornam “a vida mais leve”: “Na medida em que também querem aliviar a vida dos homens, os poetas desviam o olhar do árduo presente ou, com uma luz que fazem irradiar do passado, proporcionam novas cores ao presente” (HH I, §148). A saída dos poetas, conforme o aforismo, não é mais aliviar a vida através de uma idealização. O que ocorre agora é um “desvio do olhar”, em que são oferecidas “novas cores” ao “árduo presente”: a idealização, neste caso, ocorreria se fosse pretendido construir um novo presente. Este novo movimento de desvio artístico – “desvio do olhar”, realizado pelos poetas, que oferecem “novas cores” ao presente – já aponta para algo além de uma simples distância metafísica, ou além de uma distância artisticamente metafísica. A distância advinda da arte, agora, parece querer despir-se do seu caráter metafísico, buscando, neste momento, outros artifícios para tornar a vida mais leve, para tornar o presente menos “árduo”. Entretanto, mesmo este alívio artístico da vida realizado pelos poetas, que não ocorre por idealizações, ainda não é visto sem críticas por Nietzsche: “Certamente há coisas desfavoráveis a dizer sobre os seus meios de aliviar a vida” (HH I, §148). O que parece ocorrer a partir de *Humano, demasiado humano I* é uma tentativa de se observar não apenas “coisas desfavoráveis” nos “meios de aliviar a vida” empreendidos pelos artistas, o que significará, também, não observar a distância no âmbito da arte somente como uma distância artisticamente metafísica.

Em *Aurora*, no aforismo 216, a distância no plano artístico é analisada novamente sem ser verificada uma forte relação com o âmbito metafísico. Apresentam-se, neste aforismo, certas consequências psicológicas e sentimentais que a distância no plano artístico implica no

indivíduo. A situação exemplificada por Nietzsche, para expor aquelas consequências, consiste na percepção de que as pessoas “desconfiadas, más e biliosas” são justamente aquelas que desenvolvem, em certa etapa de suas vidas, a “plena ventura do amor” e a “*confiança absoluta*” que há no amor (A, §216). A justaposição entre maldade e desconfiança que há na caracterização daquele tipo de pessoas sugere uma certa relação, na medida em que aqueles que não conseguem confiar nos outros – e portanto não conseguem amar – são os mesmos que agem de forma má para com eles: em geral, portanto, aquelas pessoas sentem ódio, desconfiança e desgosto pelos outros. Contudo, em determinado instante, aquela desconfiança é suprimida por uma “confiança absoluta”, por um amor. No momento em que se percebem desenvolvendo este sentimento de “*exceção* de sua alma”, tais pessoas são silenciadas e até oprimidas, durante seu silêncio, pela “confiança absoluta” no amor: elas ficam paralisadas diante de tamanho sentimento, de tamanha felicidade (A, §216). Parece que toda esta emoção provoca um peso nunca antes sentido em suas almas, que necessitariam de um meio para tornar as suas vidas mais leves, para aliviar as suas vidas, para diminuir o peso do seu amor. E o meio para tal feito será, tal como anteriormente, artístico; mais precisamente: através da música.

[...] pois através da música, como por uma névoa colorida, veem e ouvem seu amor como se ele ficasse *mais distante* [*ferner*], mais tocante, menos pesado; música, para elas, é o único meio de *observar* seu estado extraordinário, e só então, com uma espécie de distanciamento [*Entfremdung*] e alívio, participar da visão dele. Todo amante pensa, ante a música: “fala de mim, fala em meu lugar, *sabe tudo!*”. – (A, §216)

O sentimento do amor, enquanto um “estado extraordinário” para aquele tipo de pessoas (“desconfiadas, más e biliosas”), torna-se “menos pesado” quando o indivíduo é afetado pela música e pela distância que ela provoca sobre aquele “estado” sentimental (A, §216). Este distanciamento [*Entfremdung*¹⁰¹] é um alheamento, ou seja, um ver a si mesmo como outro, a partir do outro ou na perspectiva do outro. O indivíduo só conseguirá “participar da visão” daquele seu sentimento, ou seja, romperá aquele silêncio provocado por este mesmo amor, quando tiver condições de observá-lo, o que acontece nesta “espécie de distanciamento e alívio” provocados pela música (A, §216). Ou seja, a ideia inicial de que “a confiança absoluta emudece a pessoa”, ou seja, de que o amor silencia, em um primeiro momento, aqueles que são desconfiados, é substituída pela sensação de que há uma voz que produz sons agradáveis – “pois através da música [...] veem e ouvem seu amor” –; o pesado silêncio é trocado por uma melodia que traz leveza (A, §216). A distância musical, se for possível chamar desta forma, produz um

¹⁰¹ Este termo advém de *entfremden*, que significa “alienar, alhear”. Sendo assim, *Entfremdung* também poderia ser traduzido por “alienação” ou “alheamento”.

alívio da vida naquele indivíduo que não consegue suportar – e silencia – um sentimento ou um estado que nunca antes sentiu em sua vida.

Esta distância atrelada ao universo da música reaparece em *Aurora*, quando Nietzsche escreve “[...] quando amei e senti mais a música, vivia longe [*ferne*] dela” (A, §485). Não se está falando mais aqui de um alívio da vida, mas de um tornar bela a própria música, de amá-la e senti-la de forma mais profunda. Isto pode ocorrer não apenas na música, o que se verifica a partir da continuação daquele mesmo aforismo: “Parece que necessito de perspectivas distantes [*die fernen Perspektiven*] para pensar bem das coisas” (A, §485). Ter uma “perspectiva distante”, ou viver longe de algo, neste contexto, podem resultar em uma reinterpretação do mundo e da realidade que lhes tornarão (o mundo e a realidade) mais belos e, neste sentido, mais artísticos.

3.3. A distância artística

Aos poucos, como se pode observar, Nietzsche vai alterando o uso da distância no âmbito da arte. Ainda em *Humano, demasiado humano I*, como foi visto, a distância naquele domínio ainda contém o resquício¹⁰² da crítica que era feita para se defender as coisas mais próximas: ou seja, criticava-se o ato de se distanciar das coisas, tendo em vista que esse movimento era realizado pelos metafísicos ou por aqueles que desprezavam as coisas mais próximas. Em *Aurora*, o caráter metafísico vai, aos poucos, sendo colocado em segundo plano, para se atentar apenas às atitudes artísticas que são consequência de uma distância que advém de uma arte, tal como aquela distância que se encontra a partir da música, que pode provocar uma atitude de ver as coisas como mais belas.

Mas é apenas, curiosamente, no livro em que a arte retoma uma importância predominantemente positiva – já que no ciclo de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora* a arte recebe diversas críticas de Nietzsche – que a distância no âmbito da arte perderá, quase que por completo, o seu caráter metafísico. Ou seja, a distância na arte só poderia ser observada a partir de suas implicações artísticas, e não mais apenas metafísicas, em um livro onde a arte exercesse um papel fundamental.

Trata-se, tal livro, de *A Gaia Ciência*, obra de 1882 de Nietzsche, cujo título já exhibe uma relação com a arte, na medida em que era denominada como *gaya scienza* ou *gai saber* a

¹⁰² Resquício que se observa no seguinte trecho: “Certamente há coisas desfavoráveis a dizer sobre os seus meios de aliviar a vida” (HH I, §148).

arte poética exercida pelos trovadores medievais, cantores que tinham uma vida itinerante e cujas composições poéticas exibiam temas como o amor cortês, a sensualidade, a mundanidade, entre outros (BARROS, 2007, p. 84-90).

A primeira ideia, daquela obra, a ser colocada aqui sobre a distância no domínio da arte, estará relacionada às anteriores, destacando-se aquela de A, §485, acima discutida e cujo título é “Perspectivas distantes”, para a qual, a partir do exemplo da música, aprendia-se a viver distante das coisas. Este aprendizado com a música ou com a arte, em geral, de tomar uma certa distância em relação às coisas, pode ocorrer, também, através daqueles que são encarregados da atividade estética: em outros termos, pode-se aprender a ter distância com os artistas.

A primeira ideia em *A Gaia Ciência*, de que se falava acima, consiste em que “[...] os artistas [...] nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância [*aus der Ferne*] e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo” (GC, §78). A “arte de olhar a si mesmo à distância” possibilita, segundo o mesmo aforismo de *A Gaia Ciência*, que cada um possa ver a si próprio, àquilo que faz e aos seus desejos “com algum prazer” (GC, §78). Ao se “pôr em cena” para si mesmo”, o indivíduo será capaz de “lidar com alguns vis detalhes” nele próprio (GC, §78). Lembra-se aqui, ao se falar destes “vis detalhes”, da ideia, encontrada em A, §216, de que a “confiança absoluta” do amor era sentida de forma negativa por aqueles que, durante grande parte de suas vidas, eram “desconfiados” com os outros; e era “através da música” que este amor, esta confiança absoluta, ficava “menos pesado”; a música seria, neste sentido, “o único meio de *observar* seu estado extraordinário” (A, §216). Esta última constatação parece ser desenvolvida na *Gaia Ciência*, no aforismo posto acima, se for isolada deste aforismo uma passagem a respeito da arte de se “pôr em cena”: “Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós!” (GC, §78). Se estes dois aforismos pudessem ser unidos em um ponto, seria, portanto, precisamente nisso: a arte de se “pôr em cena” (GC, §78) é o “único meio de observar” (A, §216) ou a única forma com a qual “podemos lidar com alguns vis detalhes em nós” (GC, §78). Continuando nesta comparação, o que parece se encontrar em A, §216 consiste quase em um se “pôr em uma música”, que corresponderia àquela “arte de se “pôr em cena” para si mesmo”, falado em GC, §78.

Sem esta mudança de olhar, para o qual agora se tem “a arte de olhar a si mesmo à distância”, o ator ou o indivíduo observaria, no seu ato, apenas “o mais próximo [*das Nächste*]”,

o que talvez seja aquilo que é “mais vulgar” ou que não é belo (GC, §78¹⁰³). De modo contrário, esta beleza ou “um certo prazer” serão sentidos sobre si mesmo quando o sujeito se olhar de forma distante, tal como um ator que se colocasse na plateia durante a sua própria cena (GC, §78).

O aforismo 78 de *A Gaia Ciência*, que está sendo discutido, é intitulado “Pelo o que deveríamos ser gratos”. Tal gratidão seria expressa, a partir do conteúdo do aforismo, pela capacidade de ver com prazer ou de lidar com algumas características ruins da própria pessoa, capacidade esta que se mostra na ideia de distância.

O título deste aforismo remete a outro posterior dentro da mesma obra, que não apenas faz parte desta sequência de ideias (aqui esboçada desde *Humano, demasiado humano I*, tratando do modo como Nietzsche vai construindo uma noção de distância, no âmbito da arte, que não possua um caráter metafísico), mas sim é onde e para onde toda aquela sequência culmina. Trata-se de GC, §107¹⁰⁴, intitulado “Nossa derradeira gratidão para com a arte”. Tal aforismo, que encerra o Livro II de *A Gaia Ciência*, foi revisado diversas vezes por Nietzsche até se chegar a uma versão final (SALAQUARDA, 2009, p. 87-89).

Nietzsche começa o aforismo relacionando arte e ciência, sendo que, em tal relação, será encontrada uma gratidão que se deve ter em relação à arte, tal como é falado no título do mesmo aforismo: “Se não tivéssemos aprovado as artes [...], a percepção da inverdade [...], que agora nos é dada pela ciência [...], seria intolerável [*nicht auszuhalten*] para nós [...]” (GC, §107). Deve-se, então, primeiramente, ser grato à arte pelo fato de ela fazer com que a “percepção da inverdade” seja tolerável.

Esta ideia é retomada algumas linhas à frente, no mesmo aforismo, quando Nietzsche diz: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável [*erträglich*] [...]” (GC, §107). A última sentença é muito parecida com uma encontrada em *O Nascimento da Tragédia*, onde se afirma que “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NT, §5). A semelhança entre as duas sentenças se esvai quando se percebe as diferentes intenções do autor naquelas obras. No livro de 1872, uma obra ainda de sua juventude, Nietzsche está fortemente influenciado por Schopenhauer e Richard Wagner,

¹⁰³ Cf. a passagem: “Sem tal arte, seríamos tão só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma” (GC, §78).

¹⁰⁴ Para o aforismo 107 de *A Gaia Ciência*, será cotejada a tradução de Paulo César de Souza, utilizada em grande parte no presente trabalho, com a tradução feita por Rubens Rodrigues Torres Filho, para o volume de Nietzsche da Coleção “Os Pensadores”, da editora Abril. Quando a tradução for deste último, será feita indicação entre parênteses. Quando o primeiro, deixar-se-á sem indicação.

influência esta que lhe leva a querer afirmar uma essência metafísica para o mundo: encontrar uma justificativa para o mundo, uma verdade para a existência, consiste em uma intenção totalmente metafísica. Já a partir de *Humano, demasiado humano I*, de 1878, Nietzsche irá tecer diversas críticas à metafísica¹⁰⁵ em favor de uma ciência e de uma filosofia histórica. Em *A Gaia Ciência*, obra de 1882, ele continuará criticando a metafísica¹⁰⁶, e por isto a ideia de justificativa para o mundo (presente em *O Nascimento da Tragédia*) será abandonada, já que agora, como foi citado acima, a ciência trouxe “a percepção da inverdade” (GC, §107), ou seja, a observação de que não há a verdade e, por consequência, uma razão única ou justificativa para a existência do mundo. A relação entre a arte e a vida, entre arte e existência, exibirá agora algo muito menos pretensioso: a arte apenas torna a vida mais “suportável” (GC, §107).

Deve-se atentar, com Salaquarda (1999), que, em uma das versões iniciais para este trecho do GC, §107, Nietzsche escrevia “Apenas como fenômeno estético a existência nos é ainda suportável”. Esta versão não satisfez Nietzsche, que resolveu suprimir o “Apenas”. A versão final, portanto, ficou: “Como fenômeno estético a existência nos é ainda suportável”. A partir desta nova versão, pode-se fazer a seguinte interpretação: “para nós, espíritos livres, a existência como fenômeno estético não é, com efeito, justificada, porém, mesmo assim, ainda suportável” (SALAQUARDA, 1999, p. 88). A exclusão daquele “apenas” parece ser explicada pelo fato de que aquele termo daria à frase um tom definidor, teleológico, de sentido único para a existência.

Neste momento de *A Gaia Ciência*, diferentemente de *O Nascimento da Tragédia*, portanto, não há mais um único sentido para a existência (que permaneceria com aquele “apenas”), e diante desta falta de sentido, a arte se torna relevante para que se consiga, apenas, suportar a existência, e não mais lhe justificar. Para que a arte tenha esta tarefa, seria necessário refletir sobre o que Nietzsche concebe como arte neste momento.

A respeito desta concepção de arte, diz Nietzsche, na continuação da citação anterior de *A Gaia Ciência*: “A retidão [*Redlichkeit*] teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*” (GC, §107). A retidão, neste contexto, refere-se justamente

¹⁰⁵ Chegando até a afirmar que a metafísica é a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”, sendo que tais erros são, principalmente, os conceitos de “substância” e da “liberdade do querer” (HH I, §18).

¹⁰⁶ Como o entendimento de que a “necessidade metafísica” constitui um “rebento posterior” das religiões, que criaram o hábito da crença em um “outro mundo”: “e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso” (GC, §151).

àquela percepção científica da inverdade: ou seja, não se possui mais o vício de se idealizar as coisas metafisicamente, buscando essências ou verdades eternas para elas, mas sim se tem agora a virtude intelectual da retidão, para o qual se observa que as coisas devem ser analisadas de modo mais pormenorizado e científico, tendo como pressuposto a ideia da inverdade ou, utilizando o termo que aparecerá mais à frente na última citação, tendo como pressuposto a aparência. A arte, então, só pode contribuir para suportar a existência e a percepção científica da “inverdade” porque ela própria é a “boa vontade de aparência” (GC, §107).

Toda esta discussão na relação que Nietzsche faz entre arte e ciência, entre “boa vontade de aparência” e “retidão”, terá consequências para o tema da distância no âmbito da arte e da argumentação aqui construída, que pretende retirar o caráter metafísico da distância naquele mesmo âmbito.

Para observar tais consequências, leia-se um trecho seguinte do mesmo aforismo de *A Gaia Ciência*: “Temos de descansar temporariamente de nós, olhando-nos de longe e de cima e, de uma distância artística [*künstlerischen Ferne*], rindo *sobre* nós ou chorando *sobre* nós [...]” (GC, §107, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho¹⁰⁷). Nesta citação, aparece pela primeira e única vez nos escritos (obras, fragmentos póstumos, cartas) de Nietzsche, a expressão “distância artística” [*künstlerischen Ferne*]. Até esta ocorrência em *A Gaia Ciência*, como se viu anteriormente, Nietzsche não falava de distância artística, mas apenas, é o que se pode deduzir, de uma distância no âmbito da arte. Agora há, mesmo que de forma provisória, o conceito de uma distância artística, conceito este que, obviamente, aproveitará as reflexões e características encontradas anteriormente sobre uma distância no plano artístico.

A distância artística, a partir do último aforismo da *Gaia Ciência*, é uma distância que concretiza a ideia de arte como “boa vontade da aparência” (GC, §107), que é como Nietzsche concebe a arte neste mesmo aforismo. Ou seja, é uma distância que não busca uma essência ou uma verdade: não é uma distância que idealiza: em suma, não é uma distância metafísica.

Um exemplo disto estaria na forma como o indivíduo que possui aquela virtude da retidão e que busca o conhecimento de forma mais científica e menos metafísica observa a si mesmo. Ora, se este indivíduo conhece as coisas de forma não metafísica, seria uma contradição que ele visse a si mesmo e a sua própria atividade de conhecer como algo metafísico, ou seja, como algo ideal, no sentido de que fosse possível que ele conhecesse tudo, que conhecesse a

¹⁰⁷ Cf. nota anterior, sobre a utilização da tradução feita por Rubens Rodrigues Torres Filho para GC, §107.

todo o momento e que sua atividade do conhecimento fosse sempre benéfica para ele. Se tal indivíduo fizesse isto, ele estaria realizando uma distância metafísica.

Mas, como falado acima, a distância agora é uma distância artística, cuja implicação, para este exemplo do indivíduo que observa a si próprio, será, como mostrado no aforismo: “Temos de descansar temporariamente de nós, olhando-nos de longe e de cima” (GC, §107). O descanso de si torna-se necessário pois a proximidade de si mesmo pode levar o indivíduo a um cansaço extremo; ou, como falado no começo do aforismo, “A retidão”, sem a arte, sem o descanso de si ou sem a distância artística, “teria por consequência a náusea e o suicídio” (GC, §107).

Além de ser um descanso para a retidão, para a busca do conhecimento sem as malhas da metafísica, e de remeter à concepção da arte como “boa vontade da aparência”, a distância artística efetiva-se de duas formas, a saber: “rindo *sobre* nós ou chorando *sobre* nós”¹⁰⁸ (GC, §107, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho). A atividade do riso e do choro sobre si mesmo faz alusão a duas formas do teatro, e, portanto, de duas formas de arte: respectivamente, a comédia e a tragédia. E, continuando na mesma referência, Nietzsche afirmará a seguir: “[...] precisamos descobrir *o herói* e também *o tolo* que há em nossa paixão do conhecimento [...]” (GC, §107). O herói, personagem da tragédia, e o tolo, pertencente à comédia, constituem símbolos para a distância artística, pois observar a si como herói ou tolo é ter a visão da plateia perante o palco. A forma de efetivação da noção de distância artística é mais evidente pelo destaque da preposição *sobre* [über], um pequeno termo que revela a atitude que Nietzsche escreve no trecho imediatamente anterior, ao falar de um “descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe” (GC, §107), em que todo este tipo de olhar está contido na ação de rir ou chorar “*sobre* nós” (GC, §107, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

O que fica claro, retomando uma fala anterior, é a compreensão da distância artística como um descanso na busca do conhecimento, ou melhor, a partir dos trechos acima de GC, §107, um descanso na “paixão do conhecimento”, descanso que ocorre quando o indivíduo observa a si mesmo, nesta “paixão”, como fenômeno estético – herói ou tolo.

¹⁰⁸ É este o trecho que nos fez adotar a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para este excerto de GC, §107, na medida em que consta, no mesmo trecho, “über *uns lachen oder über uns weinen*”. Paulo César de Souza traduz este trecho apenas por “rindo de nós ou chorando por nós”, parecendo desconsiderar o destaque que Nietzsche dá à preposição “über”. Além de traduzir o trecho daquela primeira forma (colocando a preposição “sobre”), Rubens Rodrigues Torres Filho chama a atenção para esta passagem em uma nota de rodapé. Cf.: NIETZSCHE. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 206. Coleção “Os Pensadores”. Além disto, afirmamos também que “über” é uma ideia importante para a distância, como se observa no desenvolvimento do mesmo trecho no texto acima.

Este tema da paixão do conhecimento surge em *Aurora*, onde se diz que “o conhecimento, em nós, transformou-se em paixão”, ou seja, um “*impulso ao conhecimento*”, que pode levar a “humanidade” ao perecimento; mas o homem prefere esta paixão a um “retorno à barbárie” (A, §429). Anteriormente, em *Humano, demasiado humano*, pretende-se, contrariamente, criticar as ilusões metafísicas, morais e religiosas, e, para tanto, necessita-se desenvolver uma certa “superação das paixões” (BRUSOTTI, 2001, p. 26). Neste sentido, “liberar o seu espírito” é também um liberar-se de suas paixões (BRUSOTTI, 2001, p. 27). Em *Aurora*, Nietzsche passará a analisar o poder no tocante ao tema do sentimento do poder, caracterizando, em tal análise, “a condição do pensador como um intensificado sentimento de poder”, o que leva a concluir que o pensador tem uma “afetividade potenciada”: tal condição será considerada como uma “nova” e “extrema paixão”, que culminará na ideia de paixão do conhecimento (BRUSOTTI, 2001, p. 31). Depois de *Aurora*, a paixão do conhecimento será convertida paulatinamente em uma “gaia ciência” (BRUSOTTI, 2001, p. 34).

E, ainda, enquanto em *Aurora* o conhecimento é uma paixão, em *A Gaia Ciência* a meta consiste em descansar desta paixão do conhecimento. A ciência a ser desenvolvida agora é uma ciência alegre, jovial, leve, ou seja, uma “gaia ciência”, em que se deseja ter também uma alegria com o próprio conhecimento, e não apenas um “sofrimento” (A, §429), o que ocorria quando se tomava o conhecimento como paixão. O objetivo em *A Gaia Ciência*, portanto, não é deixar de ter a paixão do conhecimento, mas que se possa descansar dela e de si mesmo através de uma distância artística, que levará à construção de um saber mais alegre, de uma “gaia ciência”.

Para se tornar “gaia”, é necessário que a ciência busque, na arte, uma alegria e uma leveza que advém de uma distância e de um descanso sobre a sua própria atividade de conhecer. É possível afirmar que Nietzsche está, tanto em GC, §78 quanto em GC, §107, tratando do que se deveria aprender com a arte e com os artistas para que aquele que tem a retidão como virtude intelectual não corra o risco de “cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão” (GC, §107). Tal aprendizado, como foi visto, ocorre com o ensinamento, dado pelos artistas, da “arte de olhar a si mesmo como herói, à distância” (GC, §78) e de um olhar-se “de uma distância artística, rindo *sobre* nós ou chorando *sobre* nós” (GC, §107, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

3.4. Para além da distância na arte

Há outro aforismo em *A Gaia Ciência* que toca novamente o tema da distância artística, enquanto um possível ensinamento da arte. A diferença agora consiste em que tal aforismo pretende apontar não apenas para o âmbito da arte, mas sim extrapolá-lo, encontrando reflexões sobre a distância dentro da própria vida, no sentido de uma sabedoria de vida, da moral ou da amizade. Antes de mostrar como a distância ocorre propriamente naquele novo aforismo, devem ser feitas algumas ponderações sobre a sua questão inicial.

Este novo aforismo é, precisamente, GC, §299, intitulado “O que devemos aprender com os artistas”, título este que já remete à gratidão que se deve ter para com a arte, colocada em GC, §78 e GC, §107, na medida em que tal gratidão ocorre devido a um aprendizado. Ora, no início deste novo aforismo, Nietzsche parte da seguinte questão ou problema inicial: “De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? – e eu acho que em si elas nunca o são!” (GC, §299). É possível supor, levando em conta as reflexões anteriores sobre a distância artística, que Nietzsche dirá que um destes “meios” será a arte.

Em GC, §107, a ideia de que a arte pode “tornar as coisas belas” já seria encontrada em um outro contexto e com outros termos. Nietzsche, naquele aforismo, como se observou acima, aborda a arte como elemento que torna a existência suportável, algo necessário na medida em que a ciência teve a percepção “da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível” (GC, §107). A existência, desta forma, deixa de ser observada como ideal e perfeita. Contudo, com a arte, esta “eterna imperfeição” da existência será interpretada de outra forma: “cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço” (GC, §107). Ou seja, a “imperfeição” da existência, advinda da percepção dela como plena “da ilusão e do erro”, se transformada em “fenômeno estético”, em fenômeno artístico, tornar-se-á uma “*deusa*”, ou seja, a “imperfeição” da existência será observada como bela.

A questão que fica agora é: quais consequências existirão nas várias esferas da existência a partir da ideia de “tornar as coisas belas” (GC, §299), mesmo que elas não o sejam, mesmo que elas sejam “imperfeitas” ou caracterizadas como “ilusão” e “erro” (GC, §107)? Por exemplo: se os mandamentos morais tradicionais forem descobertos como “imperfeitos”, como se poderia suportar a existência em sociedade? Como se poderia transformá-la em “fenômeno estético”?

Neste sentido, é necessário aprender algo com os artistas, para se aprender a “tornar as coisas belas”, coisas estas que se referem aos mais diversos âmbitos da existência (incluindo a existência em sociedade). Para compreender melhor a questão, prossegue-se na leitura do

aforismo GC, §299: “Aí temos algo a aprender com os médicos, quando eles, por exemplo, diluem o que é amargo ou acrescentam açúcar e vinho à mistura” (GC, §299). O “amargo” remete a algo que não agrada, que não é belo, que é “imperfeito” (GC, §107), mas que, através deste artifício médico, de diluição, torna-se belo e, assim, “suportável” (GC, §107). Além dos médicos, Nietzsche dirá, na continuação da citação anterior, que se tem alguma coisa a aprender “ainda mais dos artistas, porém, que permanentemente se dedicam a tais invenções e artifícios” (GC, §299). Os artistas, mais do que os médicos, dedicam-se a produzir “artifícios”¹⁰⁹, tal como o artifício médico de diluir o que é amargo. O artista, parafraseando, dilui o que é feio, tornando-o belo ou, ao menos, suportável. Como é possível perceber, o artifício artístico de tornar belo é algo similar à noção anterior de distância artística, já que para tornar belo o que não é, o indivíduo necessita distanciar-se daquilo que está observando.

Tendo em vista que se pretende analisar as consequências deste pensamento em diferentes esferas da existência, a primeira tentativa feita aqui para ir além da distância na arte irá partir justamente desta ideia de “tornar as coisas belas”, mesmo que elas não o sejam (GC, §299). Tal primeira tentativa consiste em interpretar a seguinte ideia expressa no conceito de *Amor fati* encontrado em GC, §276: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor!” (GC, §276). Há, agora, portanto, um “amor ao destino”, um amor à existência, que ocorre depois de se aprender a ver esta como bela. Como foi observado, aprende-se tal artifício com os artistas. O artifício artístico aqui está em “ver como belo aquilo que é necessário nas coisas” (GC, §276), em “tornar as coisas belas [...] quando elas não o são” (GC, §299), em olhar-se “de uma distância artística, rindo *sobre* nós ou chorando *sobre* nós” (GC, §107) e em ter “a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância” (GC, §78). Neste sentido, o conceito de *Amor fati*, em que se possui um “amor ao destino” ou onde se realiza um embelezamento da necessidade, tem por precedente a ideia de distância artística. Contudo, por não se limitar à arte, o *Amor fati* extrapola este campo e apresenta uma primeira possibilidade de ir além da distância na arte, abordando a distância em um contexto maior da existência.

Outra consequência do artifício artístico de “tornar as coisas belas” (GC, §299) se encontra na sabedoria sobre si próprio, ou seja, no autoconhecimento. Imagine-se o caso de um indivíduo que não suporta a si mesmo: como mudar tal situação? Como este indivíduo pode,

¹⁰⁹ Destaca-se aqui que os termos artístico e artificial, assim como em português, são bem próximos em alemão, em que se escreve, respectivamente, *künstlerisch* e *künstlich*.

para si mesmo, tornar-se mais “belo, atraente, desejável” (GC, §299)? E, sabendo que ele não pode deixar de ser si mesmo, como este indivíduo pode “ver como belo aquilo que é necessário nas coisas” (GC, §276)? Nietzsche traça, em GC, §15, uma metáfora de um monte para compreender certos aspectos do autoconhecimento. O referido aforismo é intitulado “De longe” [*Aus der Ferne*], oferecendo desde já a resposta a ser dada para as questões anteriores. No início deste aforismo, Nietzsche imagina, inicialmente, um “monte” que torna a “paisagem” “encantadora e significativa”; hipnotizado pela beleza do monte, aquele que o observa pretenderá escalá-lo; quando o faz, aquele observador acaba se decepcionando, vendo que nem o monte, nem a paisagem, são tão encantadoras assim quanto anteriormente (GC, §15). E, ainda com esta imagem, Nietzsche faz a seguinte reflexão: “esquecêramos que algumas grandezas, como algumas bondades, pedem para ser vistas a uma certa distância [*Distanz*], e de baixo, não de cima – apenas assim têm *efeito*” (GC, §15).

É necessário, neste momento, fazer algumas considerações de ordem filológica, para depois retornar ao conteúdo de GC, §15 na linha argumentativa aqui pretendida – de consequências da noção de distância artística sobre âmbitos não-artísticos. Como se percebe, no último trecho de GC, §15, o termo original para o vocábulo distância é “*Distanz*”, e não mais *Ferne*, como é no título do mesmo aforismo – “De longe” [*Aus der Ferne*] – e na maioria das outras vezes, até aqui, em que a ideia de distância foi identificada nos escritos de Nietzsche. Sobre este ponto, Chaves (2006) mostra que, em *A Gaia Ciência* (nos aforismos 15, 60 e 107), a distância aparece como *Ferne*, inicialmente, para criticar a perspectiva romântica da distância, perspectiva para a qual o sublime da natureza poderia ser apreendido através da “mediação da arte” e “pela via conhecimento teórico” (CHAVES, 2006, p. 277). Em GC, §15, curiosamente, tanto *Ferne* quanto *Distanz* são encontrados. Tal aforismo exhibirá, como metáfora para a distância, o monte e a paisagem. Ora, a pintura de paisagens é um dos principais temas da pintura romântica. A paisagem expressará, no romantismo, justamente aquela tentativa de apreensão do sublime na natureza. Enquanto a “*Ferne* romântica” é, na medida em que tenta realizar tal apreensão, uma “ilusão romântica” (CHAVES, 2006, p. 277-278), que se mostra na posição do observador romântico de ver as coisas de cima (tal como *O andarilho sobre o mar de névoa*, de Caspar David Friedrich), o que incidiria sobre a ideia de “que o mundo tem um sentido a ser encontrado” (CHAVES, 2006, p. 278), a *Distanz* propõe que o observador veja as coisas de baixo: “[...] pedem para ser vistas a uma certa distância, e de baixo, não de cima – apenas assim têm *efeito*” (GC, §15). A *Distanz*, assim restaria interpretar, não pretenderia abarcar o sublime da natureza, mas sim manter uma certa distância da própria natureza e daquilo

que se observa; de forma contrária, neste momento, a *Ferne* indicaria uma idealização metafísica, advinda do seu caráter romântico.

Em GC, §107, contudo, Nietzsche não utilizará mais o termo *Distanz*, mas apenas *Ferne*. O que ele fará neste novo momento, mostra o referido comentador, é uma “subversão” do “tema romântico da *Ferne*”, ao colocá-la não mais como algo que remeta a uma apreensão romântica do sublime na natureza ou de um sentido para a vida, mas sim como em “uma dimensão propriamente “artística””, que pode ser observada “tanto através do trágico, quanto do cômico” (CHAVES, 2006, p. 280).

“O elemento estético da distância” presente na noção de “distância artística” contribuirá para a formação do conceito de *Pathos der Distanz*, ou seja, *pathos* da distância (CHAVES, 2006, p. 281). O que permanece a partir deste elemento estético é o seu “aspecto criador”, na medida em que no *Pathos der Distanz* ocorre “uma permanente criação e recriação de valores”, que se exhibe desde aquilo que o conceito de *pathos* da distância pretende se diferenciar – do “amor ao próximo cristão” (CHAVES, 2006, p. 281). Contudo, este conceito de *Pathos der Distanz* não será mais aprofundado na presente pesquisa, pelo fato dele ser desenvolvido, conforme Chaves (2006, p. 281), a partir do *Zarathustra* ou, conforme Bilate (2013, p. 198), a partir de 1885, período de publicação de *Além de bem e mal*: ou seja, para ambos os comentadores, no terceiro momento do pensamento de Nietzsche, momento este que não é objeto da presente pesquisa, que se concentra apenas no segundo período. E, como consequência de estar naquele terceiro período, a análise do *pathos da distância* implicaria na investigação de conceitos relacionados, como o de “ressentimento”, “moral escrava” (BILATE, 2013), entre outros, que também não serão desenvolvidos neste estudo.

Registra-se aqui que aquele primeiro sentido para *Ferne* interpretado por Chaves (2006), a *Ferne* romântica – e não o sentido subversivo de *Ferne*, que incide até sobre o *Pathos der Distanz* – pode dialogar com o que foi denominado aqui como “distância metafísica”, enquanto uma distância que foge da realidade, através de idealizações, e que assim se afasta das coisas mais próximas. O movimento feito aqui, de, depois desta distância metafísica, encontrar o desenvolvimento de uma distância na arte, que resultaria em uma distância artística, também é semelhante ao realizado pelo mesmo comentador, que encontra em GC, §107 um novo sentido para *Ferne*, que não mais aquele sentido da *Ferne* romântica, assim como aqui não se caracterizou mais a distância daquele aforismo como uma distância metafísica ou artisticamente metafísica, mas sim como uma distância artística – uma *künstlerische Ferne*.

Voltando-se, como prometido, ao conteúdo do aforismo 15 de *A Gaia Ciência*, depois desta consideração filológica, afirma-se que a diferença entre a presente argumentação e a de Chaves (2006) se encontra na observação da presença da distância artística já em GC, §15. O monte não remete, na interpretação feita aqui, a um sentido romântico da pintura de paisagem, mas sim a um sentido de tornar as coisas belas (GC, §299), que no caso de GC, §15 incidirá sobre o plano do autoconhecimento. Percebe-se, aqui, que aquele observador do monte, que torna bela a paisagem, e sua atitude de escalá-lo compõem uma certa metáfora para o autoconhecimento.

A distância do monte, que ocorria antes do observador escalá-lo, deste modo, é aqui interpretada como o que cooperava para que se percebesse o encanto ou a beleza do mesmo monte. E, por tornar a visão do monte mais bela, é razoável afirmar que a distância aqui tratada é semelhante à ideia de distância artística – e não a *Ferne* romântica. Na conclusão do aforismo anterior, esta hipótese pode ser confirmada: “Talvez você saiba de pessoas, à sua volta [*in deiner Nähe*], que devem olhar para si mesmas apenas de alguma distância [*Ferne*], a fim de se achar suportáveis, ou atraentes e animadoras. O autoconhecimento não lhes é aconselhável” (GC, §15). Esta reflexão não abrange todas as pessoas, como se observa, mas se restringe apenas àquelas que são tais como aquele “monte”, tratado no início do aforismo. Contudo, ela exhibe uma característica semelhante à distância artística, na medida em que aquelas pessoas poderão se suportar a si mesmas se estiverem se observando como um herói de uma tragédia ou um tolo de uma comédia visualizasse o seu próprio ato (GC, §107). A ideia forte aqui consiste na compreensão de que assim aquelas pessoas se tornam suportáveis, ou seja, em certo sentido, “belas, atraentes e desejáveis” (GC, §299) para elas mesmas. Se estas pessoas diferem por se sentirem insuportáveis uma grande parte do tempo, afirma-se que todas as outras sentem tal insuportabilidade ao menos por algumas vezes, sendo que, nestes momentos, elas podem proceder daquela mesma forma, ou seja, vendo-se de longe, distante. Talvez seja neste sentido que Nietzsche queira se referir na seguinte frase que precede a noção de distância artística em GC, §107: “Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos” (GC, §107). Este “ocasionalmente” [*zeitweilig*] é interpretado, portanto, como aqueles certos momentos em que se necessitaria proceder como aqueles que observam a si mesmos como um encantador monte, tal como visto em GC, §15, ou seja, momentos em que o indivíduo está cansado de conhecer a si mesmo e precisa, para descansar ou se suportar, recorrer ao artifício da distância artística. De forma semelhante, a solução para aquele grupo restrito de pessoas, como dito no aforismo, não é através do autoconhecimento, mas sim daquela distância, que se assemelha a uma distância

artística: elas devem se observar como um fenômeno estético, podendo, então, aplicar-se a elas, perfeitamente, a ideia de que “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*” (GC, §107).

Quando se fala em “tornar as coisas belas” (GC, §299), pode-se pensar não apenas em uma reflexão sobre si próprio ou no autoconhecimento, como visto em GC, §15, mas também sobre a relação com os outros. Já em GC, §15, este tema aparece indiretamente, na medida em que Nietzsche diz ao seu leitor: “Talvez você saiba de pessoas, à sua volta [...]”. *In deiner Nähe*, traduzido como “à sua volta”, seria, literalmente: em sua proximidade. Ora, aqueles que estão nesta proximidade são, justamente, os próximos.

Sendo assim, a ideia agora será fazer o inverso da primeira seção deste capítulo, onde se criticou um certo tipo de distância – a distância metafísica – a partir de uma determinada ideia de proximidade – a proximidade científica. Agora, pretende-se criticar a proximidade contida na ideia do próximo – enquanto o outro, o amigo, etc. – a partir da noção de distância. Tal nova crítica forma uma outra consequência da atitude de “tornar as coisas belas” (GC, §299), atitude esta que extrapola o âmbito artístico e que, neste caso, incide em uma reflexão sobre os relacionamentos com o próximo, a amizade e a moral.

Não apenas em *A Gaia Ciência*, mas já desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche tece algumas críticas ao próximo enquanto um indivíduo que está perto. Deve-se lembrar que no ciclo de *Humano*, paradoxalmente, é construída a doutrina das coisas mais próximas, incluindo-se aí a proximidade nos relacionamentos. Entretanto, desde esta mesma obra, também, prepara-se a noção de uma distância artística, comprovando-se tal preparação na identificação de reflexões sobre a distância que ocorriam no universo da arte. O aforismo de *Humano* que será colocado aqui dialoga com estes dois pressupostos (proximidade e distância na arte). Tal aforismo é intitulado “Próximo demais” [*Zu nahe*] e começa da seguinte forma: “Se vivemos próximo demais [*zu nahe*] a uma pessoa, é como se repetidamente tocássemos uma boa gravura com os dedos nus: um dia teremos nas mãos um sujo pedaço de papel, e nada além disso” (HH I, §428). A imagem que Nietzsche traz é artística, na medida em que “gravura” aqui é, no original, *Kupferstich*, que indica uma gravura feita sobre cobre [*Kupfer*] – técnica muito usada na Renascença. Assim como é necessário ter distância da gravura (uma distância artística, por assim dizer) – e não tocar ou se aproximar dela –, não se pode ser tão próximo a alguém, pois, como é dito no final do último aforismo de *Humano, demasiado humano I*, “Sempre se perde no relacionamento íntimo demais com mulheres e amigos; às vezes, se perde a pérola de sua própria vida” (HH I, §428).

Ao que parece, enquanto a proximidade se encontra no relacionamento com o próximo e, portanto, na amizade, a distância propõe um certo afastamento daquele mesmo próximo, o que levaria a pensar que a distância teria como consequência a solidão. Talvez este pensamento não esteja totalmente correto, na medida em que a distância não implique uma solidão, mas apenas um certo afastamento do próximo para que se observe este melhor.

Em A, §485, acima trabalhado para contribuir na construção da ideia de distância artística, Nietzsche abordará a solidão originária da distância como algo aparente e ilusório: “– A: Mas por que essa solidão? – B: Não estou aborrecido com ninguém. Mas sozinho pareço ver os amigos de modo mais nítido e belo do que quando estou com eles [...]” (A, §485). Encontra-se neste trecho uma importante exemplificação daquele “tornar as coisas belas”, que aparecerá em GC, §299, ao se afirmar que foi através da solidão e de uma perspectiva distante que se conseguiu ver os amigos “de modo mais nítido e belo” (A, §485). Ou seja, já na preparação da ideia de distância artística (que ocorrerá em GC, §107), Nietzsche aponta para as consequências desta distância em um âmbito diferente da arte – no último caso, no âmbito da amizade ou em uma sabedoria com os outros.

A crítica à ideia de próximo, em *A Gaia Ciência*, ocorre também pois aquela noção remete ao “altruísmo” (GC, §21), como um fazer um bem ao seu próximo. Nietzsche, contudo, mostra que tal altruísmo é feito apenas “em nome da utilidade”, e não de uma causa metafísica ou moral; e, devido a isto, percebe-se que o próximo “louva o desinteresse porque *dele retira vantagens*” (GC, §21). O suposto oposto do altruísmo é o egoísmo, que, na verdade, estaria na base de todas as chamadas ações morais – ou seja, altruísmo e egoísmo não seriam opostos.

Sobre o egoísmo, ainda em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreverá algo que se relaciona à distância neste contexto de crítica à ideia de próximo: “O egoísmo é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento, segundo a qual o que está próximo [*das Nächste*] parece grande e pesado; e, à medida que se afastam [*nach der Ferne*], todas as coisas decrescem no tamanho e no peso” (GC, §162). Por se falar no egoísmo, acredita-se que a proximidade a qual Nietzsche se refira é a proximidade na relação com os outros. Assim, sendo estes muito próximos, acabam tendo um peso maior, no sentido de que serão carregados por aquele que deles se aproximou. A ideia pretendida, para tornar a vida mais leve, está em se afastar, ou seja, em criar um distanciamento, para que não se necessite carregar pesos e responsabilidades tão grandes no âmbito dos relacionamentos.

A tentativa em Nietzsche, para criticar o altruísmo encontrado na relação com o próximo, parece ser mostrar que o elemento que prevalece, em grande partes das vezes, é o

egoísmo. O egoísmo predominará mesmo no caso de dois amigos que estavam “tão próximos na vida [*so nahe*]” que nada parecia poder quebrar aquela “amizade e irmandade”, havendo apenas, entre eles, uma “pequena passarela”: “Quando você ia pisá-la [a passarela], perguntei-lhe: “Você quer cruzar a passarela para vir até mim?”. – Mas então você já não queria; e, quando solicitei novamente, você se calou” (GC, §16). O aforismo de onde se retirou tal imagem é posterior àquele que tratava de pessoas para os quais o autoconhecimento não é recomendado e que devem, desta forma, observar a si mesmas à distância (GC, §15). O que, talvez, seja expresso em GC, §16, e configure a razão pela qual não se atravessou a “passarela”, é a ideia de que o conhecimento do próximo (assim como o autoconhecimento em GC, §15) não seja recomendado, pelo fato de que ao descobrir o que o próximo é verdadeira e totalmente, o indivíduo possa criar um certo descontentamento em relação a ele.

É necessário, neste sentido, que o próximo seja colocado à distância, ideia paradoxal que pode muito bem ser interpretada a partir de um pequeno poema de Nietzsche, que compõe o “Prelúdio em Rimas Alemãs” (coletânea de poemas presentes no início de *A Gaia Ciência*):

O PRÓXIMO [*DER NÄCHSTE*]

Não gosto de ter o próximo perto [*Nah hab den Nächsten*]:
 Que vá para bem longe [*Ferne*] e para bem alto!
 Se não, como se tornaria ele meu astro? – (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 30¹¹⁰)

Já o primeiro verso do poema torna claro o paradoxo de que antes de falava, pois, a partir da inversão deste verso, ter-se-ia: “gosto de ter o próximo distante”. Se o próximo, o amigo, ficar distante, ele então se tornará, metaforicamente, um “astro” [*Sterne*], uma estrela, no sentido de ser algo que traz luz mesmo estando infinitamente distante.

Como se observa no poema, a intenção é criar um artifício para tornar a relação com o próximo menos cansativa ou mais suportável. Este artifício, se for possível relacioná-lo com o conteúdo de GC, §299, é um artifício artístico que opera através da distância e que pretende “tornar as coisas belas”. No caso do último poema, pretendeu-se tornar o próximo mais belo, o que é realizado quando se qualifica este próximo como o “meu astro”.

As consequências da distância artística e tentativas de ir além da distância na arte foram feitas na presente seção a partir, justamente, desta ideia de “tornar as coisa belas”, encontrada em GC, §299. Ora, aquelas consequências e tentativas são ainda mais suscitadas quando se lê atentamente a continuação daquele mesmo aforismo, que, como falado acima, mostrava

¹¹⁰ Este poema será retomado em capítulo posterior.

também que se devia aprender algo com os artistas, sendo que este aprendizado consiste em uma mudança de olhar, cujo ponto de partida seria um afastamento ou uma distância:

Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente – ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente [...]. (GC, §299)

Todas estas ações são “invenções e artifícios” (GC, §299) produzidos pelos artistas para criar um certo desvio do olhar sobre as coisas externas, tal como ocorria naquela visão de si mesmo que se tem na “distância artística” (GC, §107). A distância, inclusive, já estaria implicada na ação de “Afastarmo-nos das coisas” [*Sich von den Dingen entfernen*], um afastamento que muda a visão destas mesmas coisas, tornando-as mais belas ou mais suportáveis.

Mas é na continuação do trecho acima que surgirá um pensamento primordial para a ideia agora colocada de tentar ir além da distância no campo da arte: “[...] tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles” (GC, §299). A questão que fica agora é: por que se deve partir para o “restante”, ou seja, não ficar apenas na arte ou no universo dos artistas? A resposta de Nietzsche não favorece muito os artistas, mesmo que eles tenham aquela capacidade de se distanciar das coisas: “Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida” (GC, §299). Fora da arte, portanto, os artistas deixam de ter a importância advinda da capacidade de produzir “invenções e artifícios” que tornavam as coisas belas. O objetivo, então, é não ter este mesmo limite que os artistas, e poder realizar aqueles artifícios não apenas na arte, mas na vida. Diz Nietzsche, a respeito deste último objetivo, com a qual ele encerra o aforismo: “*nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas **coisas mínimas e cotidianas** [*im Kleinsten und Alltäglichen*]” (GC, §299, grifo nosso).

Tais “coisas mínimas e cotidianas” serão as primeiras coisas da vida percebidas com um novo olhar – aprendido com os artistas –, que prima pela distância e que pretende tornar estas coisas mais belas. Estas “coisas mínimas e cotidianas” são pequenas e comuns na própria vida do indivíduo, não fazendo parte, portanto, de um sentido único e geral ou de uma finalidade para toda a existência, mas apenas daquelas coisas mais cotidianas, mais imediatas e que estão perto do próprio indivíduo. Portanto, quando Nietzsche trata das “coisas mínimas e cotidianas” [*im Kleinsten und Alltäglichen*] (GC, §299), ele pode estar se referindo às “coisas pequenas e

mais próximas” [*kleinen und allernächsten Dingen*] (AS, §6)¹¹¹ e, assim, de forma isolada, às coisas mais próximas, que, a partir de agora, não serão observadas apenas em sua proximidade, mas também tal como um artista observa as coisas: a partir de um afastamento ou a partir de uma distância.

Tentar ir além da distância na arte, portanto, é ir à própria vida, sendo que, nos primeiros momentos de tal ida, as coisas mais próximas terão, novamente, um papel fundamental. Pensar estas coisas mais próximas a partir da distância, nos sentidos que foram aqui colocados, já é apontar para a construção de uma relação entre a proximidade daquelas coisas e a distância: relação esta que será qualificada, a seguir, como uma tensão.

¹¹¹ Aforismo trabalhado no capítulo anterior e de cujo trecho citado foi possível concluir que as coisas pequenas são equivalentes, ou ao menos inter-relacionadas, às coisas mais próximas.

4. A TENSÃO ENTRE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA

A partir do capítulo anterior, pode-se afirmar que a distância artística – encontrada em sua forma mais acabada em *A Gaia Ciência* – não é uma distância metafísica. Durante o capítulo que tratou da proximidade, a distância era caracterizada precisamente desta última forma. A distância artística, diferentemente da distância metafísica, não pretende idealizar a vida, mas sim tomar um certo afastamento para que se possa ter um descanso de si mesmo e da sua própria atividade de busca do conhecimento. Com a distância artística, o conhecedor pode recarregar as suas energias para continuar, posteriormente, em sua atividade de conhecer.

Tal atividade de conhecer, a partir de *Aurora* (obra publicada antes de *A Gaia Ciência*), foi colocada como pertencente a um impulso potenciado, formando-se então o conceito de paixão do conhecimento. No período anterior a *Aurora*, principalmente em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche não tratava desta paixão; de outra forma, o pensador alemão abordava um modo de existência do espírito livre que, no ciclo de *Humano, demasiado humano*, é livre também na atividade de conhecer, sendo que tal libertação se deve ao fato dele se voltar às coisas mais próximas: o espírito livre, assim, desenvolve a “doutrina das coisas mais próximas”.

Portanto, a distância artística de *A Gaia Ciência* e a doutrina das coisas mais próximas no ciclo de *Humano, demasiado humano* são os principais conceitos desenvolvidos até o presente momento nesta pesquisa, sendo que tais conceitos são, de certa forma, intermediados pela noção de paixão do conhecimento em *Aurora*.

Contudo, como se falou em certos momentos, estes conceitos não estão limitados, no segundo momento do pensamento de Nietzsche, a apenas uma determinada obra: ao contrário, já é possível perceber alguns traços de um tema em obra anterior àquela em que o mesmo foi consolidado (como ideias da distância artística já em *Humano, demasiado humano*), bem como o inverso (por exemplo, do encontro da doutrina das coisas mais próximas em *Aurora*).

O que se pretende não é relacionar tais conceitos principais em termos de uma oposição, dado que esta tem, por diversas vezes na obra de Nietzsche, uma conotação metafísica. A relação mais adequada, talvez possível de se estabelecer entre estes conceitos, seria uma tensão, que permitiria compreender a ocorrência da proximidade (encontrada, por exemplo, na doutrina das coisas mais próximas) e da distância (cuja forma mais rebuscada, neste período, advém da ideia de distância artística) nos escritos de Nietzsche. E não apenas em seus escritos, entendidos de forma geral: mas, de modo mais limitado, a ocorrência daqueles conceitos apenas nas obras

do segundo momento de seu pensamento. Mais ainda, como falado acima: a ocorrência, na mesma obra, tanto da proximidade quanto da distância. E, por fim nesta gradação: a presença simultânea da proximidade e da distância em um mesmo trecho das obras de Nietzsche ou, no caso deste seu segundo período, a existência daqueles conceitos em um mesmo aforismo. Principalmente a partir desta última etapa, poderá ser observada uma tensão entre proximidade [*Nähe*] e distância [*Ferne*] no segundo momento do pensamento de Nietzsche.

4.1. Conhecer na proximidade e na distância

Como exemplo inicial daquela tensão, pode-se citar aqui um aforismo (HH I, §500) da primeira obra do período intermediário de Nietzsche. Este aforismo é intitulado “Saber usar a maré”. Ora, de pronto já se observa que a linguagem metafórica se utilizará da imagem de um oceano ou uma “maré”, que podem muito bem expressar a ideia de um mar de conhecimentos que o conhecedor (o navegante) deve saber permanecer. “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva [*hinzieht*] a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta [*fortzieht*] da coisa” (HH I, §500). Uma “corrente” que pode puxar [*ziehen*] para lá [*hin*]¹¹², para dentro da maré, ou para perto de algo forma uma imagem para a proximidade e para um impulso ao conhecimento: o movimento, neste caso, é de aproximação e a “coisa” a ser conhecida ficará mais próxima. Uma outra corrente marítima, a partir do aforismo, que pode puxar [*ziehen*] para longe [*fort*]¹¹³ de algo conota uma distância. Com isto, observa-se no processo de conhecimento um movimento de vai e vem entre proximidade e distância em relação àquilo que se quer conhecer: o conhecedor oscila entre aquelas duas posições e, assim, pode ter uma maior efetividade na sua atividade de conhecer. Tal movimento oscilatório poderia também ser interpretado como uma tensão, no sentido de uma relação dinâmica entre, neste caso, a proximidade e a distância.

Neste sentido, é preciso saber usar o mar do conhecimento ou saber realizar os movimentos de aproximação e distanciamento naquele mesmo processo. Pode-se compreender aquele afastamento, aquele puxar para fora [*fortziehen*] de HH I, §500 também como uma certa “despedida”, em sentido figurado, tal como se observa em um aforismo (AS, §307) de *O*

¹¹² O termo *hinzieht* é uma conjugação do verbo *hinziehen*, que foi traduzido no aforismo como “levar”. Como se observa, separou-se as duas partículas que formam aquele verbo – *hin* e *ziehen* –, encontrando-se um sentido mais forte para *hinziehen*: “puxar para lá”. Para se observar um exemplo, pode-se dizer que o vento ‘leva’, enquanto a maré ‘puxa’.

¹¹³ O termo *fortzieht* advém do verbo *fortziehen*, que, assim como *hinziehen*, foi desmembrado em *fort* e *ziehen*.

andarilho e sua sombra, que, assim como o anterior, também terá a presença simultânea de imagens para a proximidade e a distância: “*Quando é necessário despedir-se*. – Daquilo que você quer conhecer e medir é necessário despedir-se [*Abschied nehmen*], ao menos por algum tempo [...]” (AS, §307). “Conhecer e medir” remetem a uma certa aproximação do objeto a ser conhecido, o que talvez se justifique por ser em *O andarilho e sua sombra* que Nietzsche mais desenvolve a ideia de uma doutrina das coisas mais próximas, doutrina esta que realiza uma crítica à metafísica em favor da ciência ou de um “filosofar histórico”. Em certos momentos, contudo, para que se conheça ou se realize aquele movimento de aproximação, seria necessário “despedir-se”. Tal termo é a tradução para a expressão *Abschied nehmen*, que seria, literalmente, “tomar” [*nehmen*] “despedida” [*Abschied*]. *Abschied* é composto por “*ab*” e “*schied*”, que é o pretérito de *scheiden*, verbo que significa “separar”. Desta forma, a ideia do aforismo consiste em afirmar que, para que se conheça algo, é necessário que se tenha também a sabedoria para, em determinado momento, poder se separar do mesmo. Despedir e separar são todos movimentos de distanciamento, de afastamento, semelhantes ao aforismo anterior de *Humano, demasiado humano I*, onde se falava de uma “corrente” que “nos afasta da coisa” (HH I, §500).

O que liga HH I, §500 e AS, §307 é a presença de movimentos de aproximação e distanciamento no tocante ao processo de conhecimento. Há, ainda, de forma quase imperceptível, outra semelhança entre aqueles dois aforismos: a ideia de que o distanciamento, o afastamento, ou a despedida não serão realizados ininterruptamente. Conforme aqueles dois aforismos, a distância deve acontecer, primeiramente, “após algum tempo” (HH I, §500) em relação ao movimento de aproximação ou, de outra forma, “ao menos por algum tempo” (AS, §307) no tocante à separação do que se quer conhecer. Se a distância fosse realizada ininterruptamente, o conhecedor correria o risco de cair na metafísica, pelo fato de que uma separação e afastamento contínuos se assemelham a ideia de desprezo pelas coisas que são mais próximas. Mesmo em GC, §107, onde o conceito de distância artística é melhor visualizado, Nietzsche não cairá na armadilha de afirmar essa distância eternamente: “**Ocasionalmente** precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe, e de uma artística distância” (GC, §107, grifo nosso). Portanto, com esta provisoriedade, encontrada em HH I, §500 e AS, §307, e mesmo em GC, §107, Nietzsche assinala que a distância não é estática ou permanente, mas sim forma com a proximidade um movimento tensional e dinâmico na atividade de se conhecer as coisas.

Outra reflexão interessante sobre aquela tensão no conhecimento irá afirmar que o conhecimento sobre um objeto será alterado de acordo com a predominância da proximidade ou da distância na percepção daquele mesmo objeto. Esta reflexão pode ser encontrada em *Aurora*, no aforismo intitulado “Na prisão” (A, §117), cujo objetivo principal gira em torno de mostrar que a “mentira” e a “fraude da sensação” são “os fundamentos de todos os nossos juízos e “conhecimentos”” (A, §117).

Nietzsche parece, neste aforismo de *Aurora*, aproximar-se da ideia de que nossos conhecimentos do mundo são apenas representações, assemelhando-se ao pensamento de Schopenhauer, e, a partir deste, fazendo um diálogo com Kant. O último, aliás, que desenvolveu o conceito de “coisa em si”, possibilita inclusive uma compreensão da divisão das obras de Nietzsche, de acordo com aquele conceito: na primeira fase de Nietzsche, haveria uma pressuposição de que a coisa em si existe; na segunda fase, existirá a ideia de que os conceitos produzidos pelos seres humanos falsificam a realidade, o que constitui uma teoria da falsificação, que ainda pressupõe uma verdade, e neste sentido a coisa em si permanece de forma oculta; por último, na terceira fase de Nietzsche, a coisa em si será abandonada e refutada por completo com o desenvolvimento do perspectivismo e o abandono da teoria da falsificação (CLARK, 1990 apud ITAPARICA, 2013, p. 311).

Sendo assim, pode-se interpretar o último trecho de A, §117 como um exemplo da teoria da falsificação. Se os sentidos nos enganam e falseiam o conhecimento que se tem sobre as coisas, então a proximidade e a distância presentes na percepção sensorial em relação aos objetos também contribuirão para a teoria da falsificação. Logo no início do aforismo, ao afirmar que “Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância [*sieht nur ein Stück weit*]”, Nietzsche demonstrará que os “sentidos” criam limites e assim prendem cada um em seu horizonte, como em “muros de prisão” (A, §117) – daí o título do aforismo ser, justamente, “Na prisão”. São os sentidos que determinam “a isso perto e àquilo longe [*Dieses nah und Jenes fern*]” (A, §117), ou a isto próximo e àquilo distante, e assim formam a percepção das coisas. Para ilustrar ainda mais esse falseamento da percepção e do conhecimento, Nietzsche retornará ao seu exemplo inicial de A, §117 – em que se dizia que “minha vista [...] enxerga apenas a uma certa distância” –, mas agora imaginando um exemplo contrário: “Se a nossa visão fosse cem vezes mais aguda para as coisas próximas [*die Nähe*], o ser humano nos pareceria monstruosamente comprido” (A, §117). Ora, a atenção aqui não foi direcionada para um ver distante [*weit*], mas para a proximidade [*Nähe*] das coisas pequenas e próximas que cercam o indivíduo; e, entre tais coisas, aquela que está mais próxima é o próprio “ser humano”,

cujo conhecimento seria totalmente diferente se a capacidade para a visão fosse mais aguçada. Um conhecimento sobre algo não é imutável, mas variável de acordo com a capacidade do sujeito de perceber as coisas, por exemplo, como próximas ou como distantes, como estando perto ou longe.

Mesmo o autoconhecimento, o conhecimento sobre si mesmo, a partir daquele contexto, não será imutável e estático, mas sim sempre pleno de tensões, entre as quais se encontra a tensão entre aquilo que é mais próximo e aquilo que é distante. Como consequência deste conhecimento tenso e dinâmico que se tem sobre si, o próprio indivíduo restaria constituído por tensões. Tal constituição tensa poderia ser observada no poema de número 11 da coletânea “Brincadeira, Astúcia e Vingança”, de *A Gaia Ciência*, quando se fala:

Agudo e suave, grosseiro e fino,
Familiar e estranho, impuro e limpo,
Local de encontro de tolos e sábios:
Tudo isso sou e quero ser, [...] (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 11)

O poeta Nietzsche, assim, revela-se como constituído por diversas tensões, destacando-se aquela entre “familiar e estranho”, na medida em que ela remete à tensão entre proximidade (familiar) e distância (estranho). Talvez seja possível encontrar esta mesma tensão do poema anterior nos versos da epígrafe definitiva (segunda edição) de *A Gaia Ciência*, que afirma:

Vivo em minha própria casa
Jamais imitei algo de alguém
E sempre ri de todo mestre
Que nunca riu de si também. (GC, Epígrafe)

A permanência em sua “própria casa” – na familiaridade e na proximidade – é simultânea à capacidade de rir de si mesmo, ou seja, o que relembra a noção de distância artística em GC, §107, da qual uma das consequências será o ato de colocar-se o “chapéu de bobo” (GC, §107). Neste sentido, o riso de si mesmo constitui uma observação de si como estranho e como distante.

Ao viver apenas na sua “própria casa”, sem imitar ninguém, o indivíduo torna-se íntegro [*redlich*] em relação ao seu saber: ele desenvolve a retidão [*Redlichkeit*] intelectual. Tal indivíduo, neste momento, é um sábio e um cientista, que está apenas concentrado em seu objeto de estudo e em sua paixão do conhecimento. Mas é necessário que tal indivíduo vá mais além para formar uma gaia ciência e para ser o poeta que expresse tal saber alegre: aquele indivíduo precisará ser não apenas o sábio, o herói do conhecimento ou o possuidor da retidão intelectual, mas também ser, às vezes, o louco ou o tolo. O poeta não pode ficar sempre “retido” em sua casa: “Seria para nós um retrocesso cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão [*Redlichkeit*]” (GC, §107). A loucura do ato de se colocar o “chapéu de bobo” (GC,

§107), o riso sobre quem não consegue rir de si mesmo (GC, Epígrafe) e a descoberta do “tolo que há em nossa paixão do conhecimento” (GC, §107) são possibilitados pela distância artística. A epígrafe de *A Gaia Ciência*, portanto, revela uma tensão, com relação ao conhecimento, entre familiar e estranho (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 11) ou entre retidão e distância artística (GC, §107).

A justificativa para que aquele que busca o conhecimento viva nestas tensões, que aqui parecem remeter a uma relação entre proximidade e distância, é dada em *O andarilho e sua sombra*, no aforismo em que Nietzsche afirma que, para o “pensador”, “é prejudicial estar sempre ligado a uma só pessoa” (AS, §306¹¹⁴). A ideia inicial do aforismo, cuja justificativa foi colocada anteriormente, consiste em afirmar que é necessário fazer o seguinte movimento, em relação ao conhecimento de si: “Uma vez tendo se encontrado, é preciso saber *perder-se* de vez em quando – e depois novamente se encontrar: contanto que se seja um pensador” (AS, §306). E, é claro, deduz-se que depois deste segundo encontro consigo mesmo, virá um novo “perder-se”. Portanto, o pensador, aquele que busca o conhecimento, caracteriza-se aqui como aquele que realiza o movimento de encontro e perda de si, movimento este que remete a um aproximar-se e distanciar-se de si.

Ao permanecer por muito tempo apenas em si mesmo, ou melhor, no que ele conhece de si mesmo, acaba-se chegando àquele estado “prejudicial” de “estar sempre ligado a uma só pessoa” (AS, §306), sendo que, neste caso, tal pessoa será o próprio pensador. De forma mais geral, é prejudicial também estar ligado sempre a uma pessoa diferente de si, na medida em que tal permanência parece travar a atividade de busca pelo conhecimento realizada pelo pensador. De outra forma: é prejudicial estar ligado sempre a um determinado próximo, o que acaba levando à ideia de que é necessário também saber se distanciar e se perder em relação ao próximo, e não apenas a si mesmo.

4.2. *Distanciar-se do próximo*

¹¹⁴ Conforme aponta Paulo César de Souza na nota 147 (NIETZSCHE, 2008, p. 326) para a tradução em português de *Humano, demasiado humano II* aqui utilizada, o aforismo 306 de *O andarilho e sua sombra* remete ao poema 33 de “Brincadeira, Astúcia e Vingança”, de *A Gaia Ciência*, que diz, em seus últimos versos: “Gosto, como os animais da floresta e do mar, / De por algum tempo me perder, / De permanecer num amável recanto a cismar, / E enfim me chamar pela distância [*von ferne*], / Seduzindo-me para – voltar a mim” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 33). Aproveita-se aqui tal apontamento para mostrar outro exemplo daquele movimento entre se aproximar e se distanciar de si, mostrado no poema 33 em termos de perder e voltar a si.

A primeira consideração a ser feita sobre uma possível tensão entre proximidade e distância no âmbito de um conhecimento do outro, ou de uma relação com o próximo, consiste em uma nota de Walter Kaufmann: “*Der Fernste* (o mais longe) é o oposto de *der Nächste* (o mais próximo), que é a palavra usada na Bíblia alemã onde as versões em inglês têm o ‘vizinho’” (KAUFMANN apud NIETZSCHE, 2012, p. 298, tradução nossa¹¹⁵). Na verdade, “vizinho”, tradução literal do termo inglês *neighbor*, é substituído, nas versões em português da Bíblia, por ‘próximo’, tal como aponta Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2012, p. 298). Sendo assim, a ideia aqui será compreender como o próximo, cuja origem – conforme nota de Kaufmann acima – faz alusão a um contexto cristão¹¹⁶, tem relação com a concepção de distância, podendo até incidir em uma caracterização do próximo como o mais distante ou na necessidade de distanciamento e afastamento perante o próximo.

A ideia de próximo é criticada por Nietzsche precisamente pela origem cristã que ela possui. Como é sabido, Nietzsche é um grande crítico do cristianismo e da moral cristã, sendo a sentença “Deus está morto” (GC, §108; GC, §125) uma das mais famosas com relação àquela crítica. A questão a ser feita a partir de então seria: se Deus está morto ou se a moral cristã foi duramente criticada, ainda é necessário ter o ‘amor ao próximo’¹¹⁷?

Nietzsche propõe, em A, §148, pensar além desta moral comum e cristã, que prega um amor ao próximo e que apenas as ações para este realizadas são consideradas ações morais. Ele diz no início do referido aforismo: “Se apenas forem morais, como se definiu, as ações que fazemos pelo próximo [*des Anderen*¹¹⁸] e somente pelo próximo, então não existem ações morais!” (A, §148). Além do amor ao próximo, a segunda forma moral mais comum possui como critério o “livre arbítrio” (A, §148). As ações morais, nestes dois sentidos, serão mais elevadas que as “ações egoístas” e as ações “não livres” (A, §148). Ir além de ambas as morais

¹¹⁵ No original: “*Der Fernste* (the farthest) is the opposite of *der Nächste* (the nearest), which is the word used in the German Bible where the English versions have the ‘neighbor’”. Tal nota de Kaufmann foi citada aqui a partir de sua reprodução por Paulo César de Souza na sua tradução de *A Gaia Ciência*.

¹¹⁶ Cf. HH I, §101.

¹¹⁷ A ideia aqui é tratar este amor ao próximo com relação a um sujeito singular, e não no tocante à influência que este sentimento teria sobre a comunidade como um todo. Sobre este último ponto, cf. o fragmento NF-1881,11[279], onde Nietzsche relaciona o amor ao próximo à ideia de comunidade, colocando aquele amor inclusive como expressão do “senso de rebanho”. Diz o referido fragmento: “O princípio “fazer algo em proveito do próximo [*um des Nächsten willen etwas thun*]” é ou um *atavismo* do sentimento onde a ligação com a comunidade se tornou fraca, ou um *vago* sentido do senso de rebanho, no qual não se pensa em homens fora da comunidade, porque esta é tão distante, e se tem como próximo somente os membros da comunidade (por exemplo, pensar em “liberdade” e “igualdade” nos hotentotes) ou é uma máscara para aquele sentimento: *deve* tornar-se educado em uma comunidade, por exemplo a cristã. Onde aquele princípio surge, *pretende-se* em geral formar comunidades, por exemplo os seguidores de Comte.” (NF-1881,11[279], tradução nossa)

¹¹⁸ Como se observa, o termo em alemão aqui para “próximo” não foi *Nächste*, mas *Anderen*, que advém do termo *ander*, que é traduzível por “outro, próximo, diferente”.

acima, portanto, é restituir “aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas” (A, §148) e, também, difamadas como não livres. Esta perspectiva de Nietzsche se afasta das concepções comuns sobre a moral, principalmente no tocante àquele amor ao próximo, e, por isto, a proposta de superação desta moral é nomeada, desde o título do aforismo, como uma “perspectiva distante”¹¹⁹ [*Ausblick in die Ferne*]. Ou seja, pensar além da moral do próximo é ter uma perspectiva distante¹²⁰.

A razão para a moral do próximo ser criticada por Nietzsche encontra-se também no fato de que a avaliação que dele fazemos é cheia de equívocos, baseada apenas naquilo que nossa percepção consegue alcançar dele. Este pensamento lembra a ideia de que os nossos conhecimentos são baseados nas falsas percepções que temos das coisas, já que, por exemplo, “minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância” (A, §117). E é justamente no aforismo imediatamente posterior àquele onde o último raciocínio se encontra que Nietzsche irá se questionar, a respeito do próximo: “Que compreendemos de nosso próximo [*Nächsten*], senão suas fronteiras, quero dizer, aquilo com que ele se inscreve e se imprime em nós e sobre nós?” (A, §118). Não se pode, portanto, estabelecer uma caracterização definitiva do próximo, porque o juízo feito sobre ele é limitado pela percepção que se tem sobre o mesmo. De forma semelhante, uma moral que prega uma relação incondicional e definitiva com relação ao próximo – como a ideia de amor ao próximo – estará condenada ao fracasso, pois em sua base ela contém um erro de avaliação ou, ao menos, uma avaliação que não é universal.

Então, se o juízo que se tem sobre o próximo é baseado em erros de percepção e a moral feita a partir daqueles erros pode ser desconstruída, restará algo que faça com que o próximo seja assim caracterizado? Ou, ainda, resta algo da proximidade do próximo? O próximo, o outro, o amigo são, realmente, próximos?

¹¹⁹ É a partir da distância e desta perspectiva distante em face da moral que se compreende um determinado trecho de GC, §380 (aforismo pertencente ao livro V daquela obra, adicionado apenas em 1887, já no terceiro momento do pensamento de Nietzsche). Antes de ir ao trecho de GC, §380, porém, cabe lembrar que *Aurora* tem como subtítulo: “Reflexões sobre os preconceitos morais”. Ora, no referido aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche retoma este subtítulo da sua obra de 1881. Ele afirma: ““Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral” (GC, §380). Este “fora da moral” [*ausserhalb der Moral*] é compreendido aqui, precisamente, como uma “perspectiva distante”, tal como se encontra em A, §148, o que pode se justificar quando se observa a presença da distância em um trecho posterior do mesmo aforismo de *A Gaia Ciência*: “É preciso ser *muito leve*, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância [*Ferne*] e como que acima do seu tempo [...]” (GC, §380).

¹²⁰ Tal perspectiva é antecipada, algumas linhas antes, quando Nietzsche reflete sobre um “pensamento” que pode “olhar também por sobre essas consequências imediatas para o outro”, ou seja, em ir além do simples “descobrir se uma ação *faz bem ou mal* ao próximo [*Nächsten*]”, o que pode levar a, “em determinadas circunstâncias, promover fins mais distantes [*entferntere Zwecke*], também com o sofrimento do outro” (A, §146).

Para tentar visualizar algumas considerações sobre estes problemas, pode-se recorrer, primeiramente, ao caso do não entendimento que há entre autor e leitor, encontrado em *Humano, demasiado humano I*. Diz Nietzsche que autor e leitor não se entendem pois “o leitor é estranho à matéria” do livro, necessitando assim de vários “exemplos”, que “lhes são negados” pelo autor, já que este, obviamente, tem certa familiaridade com o “seu tema e o acha quase enfadonho, dispensando os exemplos que conhece às dúzias” (HH I, §202). Imaginando um como o próximo do outro, observa-se que aquela falta de entendimento que existe entre o autor e o leitor se estenderia a uma grande variedade de casos no âmbito dos relacionamentos interpessoais. Negam-se, ao próximo, os exemplos ou as explicações sobre os seus pensamentos, atitudes e ações, na medida em que tais elementos são deveras familiares ao próprio indivíduo, causando aborrecimento para ele ter que lhes externar. Para voltar ao tema principal neste trabalho, da proximidade e da distância, veja-se o título do referido aforismo: “Perto demais e longe demais” [*Zu nah und zu fern*] (HH I, §202). A proximidade do autor sobre si mesmo – “perto demais” – e a distância do leitor em relação ao autor – “longe demais” – produzem uma incompreensão na relação entre ambos, o que poderia apontar que o próximo não é tão próximo, pois, se assim o fosse, seria presumível que ele entenderia fácil e imediatamente os pensamentos, emoções e ações de um determinado indivíduo do qual ele estaria em proximidade. Com este aforismo, ao contrário, a ideia resultante seria que o próximo está “longe demais”.

As expressões *zu nah* (perto demais) e *zu fern* (longe demais), de HH I, §202, reaparecem, em um sentido muito semelhante, em um aforismo da obra seguinte, *Opiniões e sentenças diversas* (1879), sendo que tal reaparição contribui para que os aforismos sejam bastante parecidos ou que a interpretação feita sobre o caso do autor e do leitor (HH I, §202) seja, pelo menos em parte, confirmada no novo aforismo. Naquele novo aforismo, afirmar-se-á: “Sempre julgamos a nós mesmos um tanto perto demais [*zu nah*]; e o próximo sempre um tanto longe demais [*zu fern*]” (OS, §387). A consequência destas condições será a produção de juízos, novamente, baseados em erros: “Então sucede que o julgamos muito globalmente, e a nós mesmos muito de acordo com traços e eventos ocasionais, irrelevantes” (OS, §387). Neste sentido, as avaliações morais perderão totalmente o seu sentido, na medida em que, por diversas vezes, a construção delas é prejudicadas pela proximidade excessiva de si e pela distância que se tem do próximo.

Tal relação de distância e afastamento que se tem do próximo é potencializada quando se trata do pensador, e por isto, ele é, em geral, mais solitário. Aquela potencialização pode

ocorrer, por exemplo, por ele pensar além de seu tempo, em seu passado e seu futuro, “em tudo o que foi e será”, e não se deter tanto sobre o seu presente ou “o que agora é” (A, §441). Disto resulta um afastamento daqueles que lhe são presentes, preferindo, o pensador, voltar e conviver “com os mortos”, o que faz os primeiros não terem mais tanta importância: “[...] que são ainda para nós os “mais próximos” [*Nächsten*]?” (A, §441). Ou seja, no pensador, caracterizado como aquele que pretende compreender melhor o seu tempo através de um afastamento, “o mais próximo se torna cada vez mais distante [*das Nächste uns immer ferner wird*]” (A, §441).

Acompanhado desta ideia de que o próximo está distante, encontra-se o pensamento de que o próprio indivíduo é muito próximo de si mesmo, como se pode observar em alguns versos de um poema de *A Gaia Ciência*: “Mas não sei quem sou eu mesmo! / Meu olhar é demasiado próximo [*zu nah*] de mim” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 25). Tentando superar esta excessiva proximidade de si, o poeta acredita que seria mais útil a si se “de mim pudesse estar mais longe [*ferner*]” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 25). A proximidade constatada e a distância desejada em relação a si mesmo são comparadas, pelo o poeta, com o inimigo [*Feind*] e o amigo [*Freund*], em que o primeiro está “tão distante” [*so ferne*], assim como o segundo, como se observa em um verso do poema: “Já o amigo mais próximo está longe demais [*Zu fern sitzt schon der nächste Freund*]” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 25). Nesta última frase, pode-se ver como Nietzsche joga com a ideia de proximidade que se atribui, em geral, a um amigo, colocando-o não como muito perto [*zu nah*], mas como muito longe [*zu fern*], tal como se encontra desde HH I, §202 e OS, §387, investigados acima.

O jogo feito no poema 25 da coletânea inicial de poemas de *A Gaia Ciência* é reelaborado para o poema de número 30, da mesma coletânea, intitulado “O próximo [*Der Nächste*]”, cujo primeiro verso dirá “Não gosto de ter o próximo [*Nächsten*] perto [*Nah*]” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 30¹²¹), desejando assim que o próximo “vá para longe [*Ferne*] e para bem alto”¹²², o que mostra que o poeta pretende que o próximo se distancie.

Principalmente através do penúltimo poema (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 25), adentra-se ao tema da amizade no tocante à tensão entre proximidade e distância, na medida em que o amigo corresponde, em certos momentos, àquele que é mais próximo. A referida tensão ou, ao menos, a presença simultânea de imagens para a proximidade e a distância, com relação ao tema da amizade, são visualizados quando se escreve, em *Opiniões e Sentenças*

¹²¹ Este poema foi analisado também no capítulo anterior e será ainda utilizado na parte final deste tópico.

¹²² O verso, no original, é “*Fort mit ihm in die Höh und Ferne!*”. O tradutor da edição aqui utilizada preferiu inverter, na tradução, *Höh* e *Ferne*, para a construção da rima entre “Alto” e “Astro”, termo que está no verso seguinte.

Diversas: “Não é no modo como uma alma se aproxima [*nähert*] da outra, mas em como se afasta [*entfernt*] dela que reconheço seu parentesco e relação com a outra” (OS, §251). A amizade entre duas pessoas, portanto, não se encontra exatamente nos momentos em que elas estão próximas, mas na quantidade e na forma das sensações que ambas possuem quando necessitam ter distância da outra. Neste sentido, poder-se-ia interpretar estas tentativas de Nietzsche de demonstrar que o próximo tem uma falsa proximidade como uma forma de superar a própria ideia cristã e moral de próximo por um outro conceito, a saber: o amigo. A amizade formaria uma efetiva relação de proximidade, ou melhor, uma nova proximidade, ao ser capaz de se transmutar para a distância, o que se adequaria à dinâmica encontrada na própria vida. A amizade, neste sentido, é uma tensão entre proximidade e distância.

Na mesma obra acima, Nietzsche retoma um pensamento daquela moral do amor ao próximo, fazendo esta retomada, contudo, com uma nova interpretação que lhe permite caracterizar mais ainda aquela tensão da amizade. Nietzsche começa OS, §231 da seguinte forma: alude, em OS, §231, a uma passagem do livro de *Gênesis*, 13, 9, que afirma “Se fores para o leste, irei para o oeste”, compreendendo-a como um sentimento que demonstra um “elevado signo de humanidade no relacionamento próximo [*engeren*¹²³ *Verkehre*]”, afirmando depois que, sem este sentimento, “toda amizade” “se torna, em algum momento, hipocrisia” (OS, §231¹²⁴). Não se tem mais um amor ao próximo que obriga o indivíduo a ir para onde ele se deslocar, o que na verdade seria, depois de muito tempo, pura “hipocrisia” e falsa proximidade.

Em termos de amizade, esta falsa proximidade às vezes se coloca como uma intimidade. Nietzsche alerta que, na verdade, deve-se evitar ter esta intimidade na relação entre amigos, pois isto produziria somente aquela hipocrisia, colocada anteriormente, e não formaria uma “boa amizade”, que se caracterizaria, conforme o filósofo alemão, pelo ato de não “confundir Eu com Você” (OS, §241). Na proximidade excessiva, pelo contrário, o “Eu” poderia até chegar a se identificar com o outro, o que faria com que, por exemplo, ambos pensassem de forma igual sobre tudo ou que agissem da mesma maneira, tornando aquela relação um simples monólogo, e não mais uma “boa amizade”, que necessita, para que a proximidade não seja

¹²³ Termo que advém de *eng*, que significa “justo, estreito, restrito”, o que se aproxima de “próximo”, que foi a solução dada pelo tradutor no contexto em que o termo se encontra.

¹²⁴ O aforismo OS, §231 é intitulado “Humanidade na amizade e no magistério”, e focou-se na interpretação dele apenas na esfera da amizade. Entretanto, detendo-se também sobre o “magistério”, pode-se descobrir, em *Aurora*, um aforismo relacionado: “*Mestres e alunos*. – Faz parte da humanidade de um mestre advertir seus alunos contra ele mesmo” (A, §447). O último implica, como se percebe, na produção de uma distância entre o mestre e o aluno, o que remete ao distanciamento numa relação entre amigos, como se observa no primeiro aforismo.

excessiva, de certos momentos de distância, ou de que o indivíduo não se confunda com o seu próximo¹²⁵.

O objetivo não consiste em realizar a referida distância para tornar o amigo alguém indiferente, cessando assim a amizade. Na verdade, a tarefa é oposta: distanciar-se para que a relação de amizade seja ainda mais elevada. Retornando a um poema anterior, que afirmava “Não gosto de ter o próximo perto”, desejando que ele fosse “para longe e para bem alto!”, observa-se, no seu verso seguinte, a tarefa de elevar a amizade: “Se não, como se tornaria ele meu astro [*Sterne*]? –” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 30). Com a metáfora do “astro” ou da estrela, portanto, pretende-se mostrar que uma amizade boa e elevada é uma relação que preza pela distância entre os próximos, tal como aqueles milhões de quilômetros que existem entre um habitante da Terra e uma estrela.

Talvez o maior símbolo de toda esta caracterização de uma tensão entre proximidade e distância na amizade seja justamente colocada a partir daquela metáfora da estrela [*Sterne*]: trata-se da “Amizade estelar” [*Sternen-Freundschaft*], que se encontra em GC, §279. Este aforismo, que pode se referir implicitamente à amizade entre Nietzsche e Paul Rée (SMALL, 2009 apud OLIVEIRA, 2011, p. 330), trata do caso de dois amigos que, aos poucos, foram se tornando “estranhos um para o outro”, com cada um trilhando, depois de certo tempo, o “seu objetivo e seu caminho”, sendo que eles “talvez nunca mais” se vejam novamente; contudo, pode haver “uma órbita estelar” onde as “diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos” (GC, §279), ou seja, como se a partir de um ponto de referência em uma estrela, os diferentes caminhos que aqueles dois amigos percorreram se transformassem, a partir daquela referência, apenas em um mesmo curso.

A amizade estelar, pode-se dizer, “se perde no infinito do cosmos e que, sendo de astros, impede qualquer **proximidade**” (OLIVEIRA, 2011, p. 331-332), no sentido de uma falsa proximidade, aquela que pretende permanecer fixamente e que, na verdade, acaba se tornando “hipocrisia”, tal como colocado em OS, §231.

¹²⁵ No poema “Entre amigos”, acrescentado em 1886 (terceiro momento do pensamento de Nietzsche) como Epílogo para *Humano, demasiado humano I*, a amizade também é colocada de forma semelhante a este não “confundir Eu com Você” (OS, §241) e a uma manutenção da tensão entre proximidade e distância, na medida em que, naquele poema, observam-se os seguintes versos ao final de cada uma das duas estrofes: “Amigos! Assim deve ser? – / Amém! E até mais ver!” (HH I, Epílogo). Tais versos expressam um sentido de partida e de afastamento (“até mais ver”) que deve ser exercido em uma boa amizade, que se compõe também de uma proximidade e concordância sobre alguns pontos (“Assim deve ser?”), tais como aqueles que o poeta coloca nos versos anteriores de cada estrofe.

Com a “amizade estelar”, desta forma, realiza-se a tarefa, colocada nos poemas iniciais de *A Gaia Ciência*, de fazer com que o próximo se torne o “meu astro” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 30). Através desta “elevada possibilidade” (GC, §279), a amizade torna-se cada vez mais potenciada, superando uma mera relação de proximidade.

Desta forma, observa-se que tal “amizade estelar” é o maior exemplo da tarefa de se distanciar do próximo, de preservação da diferença que faz o outro ser realmente outro e da individualidade do próprio Eu; em resumo, da percepção de que as individualidades não precisam se desconstruir para que se forme uma “boa amizade”. Neste sentido, uma amizade estelar constitui uma relação entre singularidades que são próximas uma da outra, mas que sabem manter uma saudável e leve distância de si e do seu próximo.

Afirma-se, ainda, que esta relação não é gratuita ou uma relação qualquer. Se assim o fosse, ela poderia ser denominada como uma oposição, quando na verdade vemos que os elementos ditos opostos estão em constante embate dinâmico, alterando-se a todo momento, sem que se torne possível a sua apreensão por meio de uma abstração ou de uma consideração puramente formal: a afirmação de que o próximo (o amigo) deve também, em certos momentos, estar distante, é algo que vai contra o princípio lógico da não-contradição e que não se limita ao quadro dos tipos de oposição na lógica¹²⁶.

Aquela relação, contida na ideia de amizade estelar, é, precisamente, uma relação tensional, considerando-se a tensão como uma energia resultante de uma luta entre antagonismos: portanto, a amizade estelar pode ser compreendida como uma energia produzida na relação que há entre as forças antagônicas da aproximação e do distanciamento que se tem nos relacionamentos interpessoais.

¹²⁶ Tanto o referido princípio lógico, quanto o quadro citado, são desenvolvidos no Capítulo 1 da presente pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo principal encontrar elementos que permitissem caracterizar uma tensão entre as noções de proximidade e distância no segundo momento do pensamento de Nietzsche, buscando encontrar tais elementos através de um levantamento e análise de trechos das obras do filósofo, bem como no encontro de fragmentos póstumos que tratavam daquele tema.

Inicialmente, buscando cumprir o referido objetivo, tratou-se apenas da noção de tensão em Nietzsche, necessitando-se, neste momento, não se limitar a apenas um período de sua obra. Mostrou-se então que Nietzsche parecia querer ir além da oposição e da contradição, na medida em que, como se mostra em HH, §1, a origem das oposições remeteria a um milagre metafísico ou que a oposição lembraria o princípio lógico de não-contradição que, conforme o filósofo, não exibiria o que ocorre na efetividade. Como se poderia dizer a partir de AS, §67, a efetividade é constituída não por oposições e sim por transições, ou seja, por tensões.

Conseguiu-se produzir, pelo menos, dois sentidos para a tensão a partir do pensamento de Nietzsche, para os quais aquele conceito, primeiramente, representaria uma acumulação de forças que, em determinado momento, serão deflagradas, ou, em uma segunda concepção, a tensão seria uma energia resultante de uma luta entre antagonismos. É a partir, principalmente, do último sentido, e não do primeiro, que a tensão foi compreendida na presente pesquisa, pois esta tratava, justamente, da presença simultânea de dois conceitos antagônicos (proximidade e distância) nos escritos de Nietzsche. Ora, partindo deste sentido da tensão, a tarefa consistiria então em delimitar sobre que tipos de proximidade e de distância se estava a falar.

A proximidade aqui foi percebida, principalmente, em dois pontos: em uma doutrina das coisas mais próximas e no relacionamento com o próximo. Ambas estão interligadas, na medida em que, conforme o fragmento NF-1879,40[16], onde é colocada uma série de elementos que compõem aquela doutrina, o “convívio” [*Umgang*] está entre as coisas mais próximas.

Além do convívio, a doutrina das coisas mais próximas, desenvolvida principalmente em *O andarilho e sua sombra*, trata também de vários outros elementos que têm como ponto em comum uma referência àquilo que é humano, demasiado humano. Sendo assim, o campo de investigação da análise nietzschiana, a partir do segundo momento de seu pensamento, não coincide com o mesmo escopo metafísico, para o qual se buscava analisar questões distantes

como eternidade da alma, finalidade da vida, vida após a morte, entre outras, buscando sempre encontrar respostas universais e definitivas para aquelas questões. Nietzsche propõe que se atente agora para coisas que estão mais próximas, como alimentação, trabalho, educação, saúde, entre outras.

De forma mais geral, Nietzsche está aí criticando a metafísica e se valendo do conhecimento científico para realizar tal crítica. A título de exemplo, observe-se o aforismo inicial de *Humano, demasiado humano I*, onde aquela crítica à metafísica é feita, e cujo título do aforismo é “Química dos conceitos e sentimentos” (HH I, §1). A diferenciação entre metafísica e ciência, como foi mostrado a partir de Oliveira (2009, p. 181), gira também em torno da compreensão de que a metafísica se concentra sobre aquilo que é distante e transcendente, enquanto a ciência observa o que está mais próximo. É a ciência, e não a metafísica, o discurso mais apropriado para a efetivação da doutrina das coisas mais próximas.

Uma consequência deste pensamento é não mais analisar os elementos listados em NF-1879,40[16] de forma metafísica. Por exemplo, no que toca ao tema da “saúde” (NF-1879,40[16]), é necessário deixar de observar o advento de uma doença como uma expiação de um pecado, no sentido religioso. Outra consequência, agora tratando do “convívio” (NF-1879,40[16]): o abandono da tese de que os atos morais são somente aqueles em que se faz o bem ao próximo (A, §148).

Assim, observa-se o relacionamento com o próximo não mais de modo metafísico, o que implicou a identificação de que, muitas vezes, o elemento que predomina naquele relacionamento é o egoísmo. É uma ficção acreditar que o ser humano sempre pensará no bem do próximo, sendo muito mais perceptível na efetividade o ato dele se utilizar da proximidade do outro para a sua própria satisfação.

A partir de toda esta argumentação em favor da proximidade encontrada na doutrina das coisas mais próximas, encontra-se um primeiro sentido implícito para o conceito de distância: as coisas distantes, diferentemente das coisas mais próximas, são metafísicas e transcendentais. A distância metafísica, portanto, é compreendida criticamente a partir da proximidade científica que se encontra naquela doutrina das coisas mais próximas.

Uma das formas a partir das quais mais se podem desenvolver reflexões sobre a distância ocorreria pela observação deste conceito no campo da arte. Não se pretendeu, neste momento, ir muito além da distância metafísica, colocada anteriormente. A distância na arte, por muitas vezes, é ainda uma distância metafísica, justamente porque um dos efeitos da arte é a metafísica.

Outro efeito da arte, como se mostrou, consiste em uma reinterpretação do mundo (A, §485) ou um desvio do olhar (HH I, §148). E, como se observou em alguns aforismos de Nietzsche, a distância aparecia precisamente como expressão daquela reinterpretação e daquele desvio, preparando-se, assim, uma concepção de distância que ultrapassará a distância metafísica.

A nova distância, que vai além da metafísica, é a distância artística, colocada em GC, §107: “Temos de descansar temporariamente de nós, olhando-nos de longe e de cima, e de uma distância artística, rindo *sobre* nós ou chorando *sobre* nós” (GC, §107, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho). A intenção aqui, portanto, é descansar da busca apaixonada pelo conhecimento através da distância artística, olhando a si mesmo como um tolo da comédia – “rindo sobre nós” – ou um herói de uma tragédia – “chorando sobre nós”.

É a partir desta distância artística que se pode “tornar as coisas belas” (GC, §299), atitude que extrapola o âmbito artístico, incidindo, inclusive, sobre aquele âmbito que anteriormente foi analisado apenas a partir da proximidade: o convívio, o relacionamento com o próximo ou a amizade. Neste novo sentido, propõe-se que o indivíduo, em certa medida, afaste-se e distancie-se do seu próximo para que assim consiga lhe observar melhor, ou, voltando ao aforismo anterior (GC, §299), para que assim possa lhe tornar belo.

É necessário aprender com os artistas a se afastar das coisas, mas, “no restante”, deve-se “ser mais sábios do que eles” (GC, §299). O final de GC, §299 mostra que não se pretende ficar apenas na arte, mas sim que se volte à própria vida: “nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (GC, §299). Estas coisas mínimas e cotidianas correspondem, justamente, às coisas mais próximas. Portanto, voltar à vida é, neste sentido, utilizar-se da distância ensinada pelos artistas para poder reinterpretar as coisas mais próximas: desta forma, já se aponta para uma tensão entre proximidade e distância.

É a partir da análise do conceito de tensão (colocando-o como uma forma de ir além das oposições), da identificação de uma proximidade na doutrina das coisas mais próximas (que se relaciona com uma observação científica das coisas) e da caracterização da distância resultante da elaboração de uma distância artística, que se pôde compreender alguns aforismos que pertenciam ao segundo período dos escritos de Nietzsche e que apresentavam, simultaneamente, reflexões que faziam alusão, direta ou indiretamente, às noções de proximidade e de distância.

Diante de todas as reflexões anteriores sobre uma crítica à metafísica, sobre uma observação científica e sobre uma distância que se toma sobre as coisas tal como um artista, seria possível apontar aí uma certa tensão que giraria em torno do modo como o ser humano conhece as coisas. Através do encontro de diversos aforismos do segundo momento do pensamento de Nietzsche, observaram-se várias reflexões¹²⁷ que apresentavam a presença da proximidade e da distância com relação ao conhecimento: a perspectiva daquele que conhece, neste contexto, oscilaria em torno de um estar próximo e de um estar distante daquilo que ele conhece.

Outro modo encontrado daquela tensão ocorreu com relação à amizade. Nietzsche não propõe que o indivíduo permaneça totalmente próximo ou totalmente distante ao seu amigo: no último caso, o indivíduo ficaria retido em sua solidão, enquanto no primeiro, ele desenvolveria cega e religiosamente um amor ao próximo. A amizade, neste contexto, não é uma simples relação de proximidade ou da realização do amor ao próximo, ela é, diferentemente, uma relação que se mantém com a aproximação e com o distanciamento. Mas tal relação não pode ser considerada uma simples oposição, na medida em que o amigo não está apenas próximo ou apenas distante, o que impossibilita a caracterização do amigo em termos formais ou abstratos que busquem cristalizar a sua relação de amizade. De forma mais específica, a relação entre os amigos é uma tensão, que se efetiva na dinâmica própria da vida de cada um deles, que necessitará ora que eles se aproximem, ora que eles se distanciem um do outro.

Portanto, o pensador e o amigo são colocados como as principais imagens para se interpretar, como uma tensão, alguns trechos do segundo período dos escritos de Nietzsche em que ocorre a presença simultânea da proximidade e da distância. No caso da última imagem, do amigo, considerado como algo além daquele próximo concebido em sentido cristão, a amizade ocorrerá de forma mais elevada quando o próximo se tornar o mais distante, tal como se expressa na ideia de tornar o próximo um “astro” (GC, Brincadeira, Astúcia e Vingança, 30), que leva à concepção de uma “amizade estelar” (GC, §279). E, por fim, no caso do pensador, aquela tensão ocorre na medida em que ele necessita se aproximar das coisas e, depois, se distanciar delas, o que se pode compreender, inclusive, como um movimento que Nietzsche faz entre a doutrina das coisas mais próximas (NF-1879,40[16]) e a distância artística (GC, §107), que remete a um movimento entre a perspectiva próxima do cientista e a necessidade de “descobrir *o herói* e também *o tolo* que há em nossa paixão do conhecimento” (GC, §107): em

¹²⁷ Cf.: HH I, §500; AS, §306; AS, §307; A, §441.

suma, a presença simultânea da proximidade e da distância no âmbito do conhecimento revela uma tensão entre ciência e arte na filosofia nietzschiana.

REFERÊNCIAS

Primárias

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

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

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

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

_____. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. **Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986. (KSB)

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. (KSA)

_____. **Versão digital das Edições Críticas Alemãs das Obras Completas editadas por Giorgio Colli eazzino Montinari.** Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke Briefe (eKGWB). Edição e organização: Paulo D'Iorio. Disponível em <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em 25 mai. 2017.

Secundárias

AMUSQUIVAR JUNIOR, Newton Pereira. A crítica de Nietzsche à dualidade kantiana entre fenômeno e coisa em si na obra *Humano, demasiado humano*. **Ítaca** (Rio de Janeiro. Online), v. 28, p. 144-163, 2015.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: _____. **Ética a Nicômaco; Poética.** Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção "Os Pensadores".

BARBOZA, Jair. Metafísica e imanência em Schopenhauer com um olhar especial para Nietzsche. **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer.** Vol. 7, Nº 1. 1º sem. 2016. p. 74-83.

BARROS, José D'Assunção. A gaia ciência dos trovadores medievais. **Revista de Ciências Humanas,** Florianópolis, EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, p. 83-110, Abril e Outubro de 2007.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BILATE, Danilo. Para além do ressentimento e do pathos da distância: a indiferença como amor fati. **Estudos Nietzsche,** Curitiba, v. 4, n. 2, p. 196-210, jul./dez. 2013.

BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis.** Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also Sprach Zarathustra*. Berlin/New York, 1997.

_____. La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre *Aurora* y *La ciencia jovial*. In: BRUSOTTI, Marco et al. **Nietzsche en perspectiva.** Compilador Germán Meléndez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001. p. 25-46.

_____. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. Tradução de Rogério Lopes. **Dissertatio.** UFPel, [33, 2011], p. 35 – 62.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche** 3, 1997, p. 65-76.

_____. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A *Gaia Ciência*, de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 273-282.

_____. Zaratustra e sua sombra. **Reflexão**, Campinas, 34 (96), p. 67-76, jul./dez., 2009.

COPI, Irving Marmer. **Introdução à lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CRAGNOLINI, Mónica B. Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar. Tradução de Luís Rubira. **Cadernos Nietzsche** 28, 2011, p. 133-156.

D’IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália**: a viagem que mudou os rumos da filosofia. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DONNELAN, Brendan. Nietzsche and La Rochefoucauld. **The German Quarterly**, Vol. 52, No. 3 (May 1979), pp. 303-318.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 55-86.

HANZA, Kathia. Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. Tradução de Luis Marcelo Rusmando. Revisão de André Luís Mota Itaparica. **Cadernos Nietzsche**, 19, 2005, p. 101-122.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERÓDOTO. **História**. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher. 2006, eBooksBrasil.

ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 307-320.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KELLER, Alfred J. **MICHAELIS**: dicionário escolar alemão: alemão-português, português-alemão. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009. (Dicionário Michaelis)

LA ROCHEFOUCAULD, François de. **Reflexões ou sentenças e máximas morais**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. Tradução de Ernani Chaves. **Cadernos Nietzsche** 3, p. 77-91, 1997.

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

_____. Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche. **Revue philosophique de la France et de l'étranger** 2006/4 (Tome 131), p. 455-478.

_____. **Nietzsche**: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora da Unifesp, 2009.

MUNIZ NETO, José Viegas. **Beethoven e o sentido da transformação**: com ênfase na análise dos últimos quartetos e destaque para a grande fuga Op. 133. São Paulo: Annablume, 1997.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Jelson de. A amizade para Nietzsche: uma arena de mal entendidos. **Philosophos**, Goiânia, v.16, n. 2, p. 315-342, jul./dez. 2011.

_____. Nietzsche – Philosophie de la légèreté (Resenha). **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 453-456, jul./dez. 2008.

_____. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. **Filosofia Unisinos**. 10(2), mai/ago 2009. p. 174-187.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção “Os Pensadores”.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e obra. In: ARISTÓTELES. **Poética; Órganon; Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

PLATÃO. **A República**. 2º Volume. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

PONTON, Olivier. La doctrine des choses les plus proches. In:_____. **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. p. 288-316.

_____. *Mitfreude*: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em *Humano, demasiado humano*. Tradução de Jelson R. de Oliveira e Ernani Chaves. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 145-160, jan./jun. 2010.

SALAGUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*. **Cadernos Nietzsche** 6, p. 75-93, 1999.

SOUZA, José Cavalcante de (Seleção de textos e supervisão). **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção “Os Pensadores”.

TRIGO, Natália Fernanda da Silva. A construção da imagem da noite nos *Hinos à Noite* de Novalis. In: **Anais do Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva e do Seminário de Poesia – Poesia, Filosofia e Imaginário**. Volume 1, Número 1. Uberlândia: ILEEL, 2015.

WOHLFART, João Alberto. Ideia, História e Sistema em Hegel. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 04; nº. 02, 2013, p. 46-74.