

O AMOR FATI EM NIETZSCHE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A TRANSVALORAÇÃO?

Luís Rubira*
lrubira@usp.br

Resumo: Na filosofia de Nietzsche o *amor fati* representa a plena aceitação da doutrina do eterno retorno do mesmo. Todavia, se isto somente é esclarecido em 1888 na obra *Ecce Homo*, como compreender a posição de Nietzsche acerca do *amor fati* seis anos antes, em *A gaia ciência*? Existe algo no pensamento do eterno retorno que faça com que o filósofo, em 1882, não esteja de posse do *amor fati*? Há algum obstáculo que o leve a querer, naquele ano, “ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”? Que relação há entre aceitar o *amor fati* e o empreendimento da transvaloração? Essas são as questões que o presente texto investiga e pretende aclarar.

Palavras-chave: *Amor fati*, eterno retorno do mesmo, transvaloração.

Abstract: *Amor fati* in Nietzsche’s philosophy means the complete acceptance of a theory: i.e., the eternal recurrence of the same. Nonetheless, if this point is made clear only in *Ecce Homo*, which dates from 1888, how can we understand the meaning of *amor fati* in his philosophy six years before that, particularly in *The gay science*? Is there anything in his thoughts on the eternal recurrence which makes for his not considering *amor fati* in 1882? Is there any difficulty which makes him want “to be, someday, somebody who only could say Yes!” that year? What is the relation between accepting *amor fati* and the transvaluation of values? These are the problems we hope, if not solve, at least to elucidate here.

Key-words: *Amor fati*, eternal recurrence of the same, transvaluation.

* Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo.

É no começo de agosto de 1881 que Nietzsche registra o pensamento do eterno retorno do mesmo.¹ Na edição dos fragmentos póstumos vemos surgir, pouco tempo depois, uma primeira anotação sobre o *amor fati* (amor ao destino). Assim, por volta do outono o filósofo escreve que é preciso, em primeiro lugar, “‘Amar o que é necessário’ – *amor fati*”, e sentencia, desejando: “seja esta a minha moral”.² Tanto o pensamento do eterno retorno quanto a concepção de *amor fati* ganham lugar estratégico na obra publicada no ano seguinte.

Na época em que Nietzsche teve o pensamento do eterno retorno ele trabalhava em cinco livros que, reunidos, formariam a segunda parte de *Aurora*. Tal pensamento, todavia, o leva a modificar esse plano. Nomeando sua nova obra como *A gaia ciência*, o filósofo dedica os três primeiros livros que a compõem para “o encerramento da problemática da *moral*, por ele empreendida em *Aurora*”.³ Sendo assim ainda mantém os três primeiros livros de *A gaia ciência* tematicamente vinculados a *Aurora*, e confere um caráter inteiramente outro ao quarto livro. É nele que, em sua penúltima seção, o filósofo irá trazer pela primeira vez o pensamento do eterno retorno sob o título “o mais pesado dos pesos”. Todavia, bem antes disso, já logo na abertura desse quarto livro, ele escreve sob o título “Para o ano novo”:

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!⁴

¹ Cf. Nietzsche, F. *Le Gai Savoir et Fragments Posthumes (Été 1881 – été 1882)*, p. 363; IX, 11[141].

² Idem, p. 518; IX, 15[20].

³ Salaquarda, J. A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*, p. 76.

⁴ Nietzsche, F. *A gaia ciência*, § 276.

Logo de início é importante observar que este parágrafo ocupa uma posição sugestiva: está curiosamente localizado entre o anúncio da constatação da “morte de Deus” (que lhe precede no livro III, nas seções 108 e 125) e o desafio do eterno retorno (que lhe segue no livro IV, seção 341). Em seu pedido para “o ano novo”, Nietzsche almeja “algum dia” ser talhado pelo *amor fati*. Ele quer ser “algum dia, apenas alguém que diz Sim!”.

Aquilo que significa o *amor fati* encontra-se em *Ecce homo*, obra de 1888. Ali Nietzsche dirá, afinal, o que entende por essa expressão:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas *amá-lo...*⁵

O esclarecimento acerca do *amor fati* em 1888 permite compreender que ele possui uma relação intrínseca com o pensamento do eterno retorno. A questão que colocamos portanto é: há algo no eterno retorno que faça com que Nietzsche, em 1882, não esteja ainda de posse do *amor fati*? Que obstáculo há no eterno retorno que leva Nietzsche a postergar a posse do *amor fati* na medida em que diz que ele quer “ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”? A nosso ver existe um elemento envolto no eterno retorno que, por um lado, dificulta uma afirmação incondicional do mesmo e, por outro, inicialmente impossibilitará a tarefa de transvaloração.

Nos póstumos compreendidos entre o verão de 1882 e a primavera de 1884, Nietzsche nomeia o elemento oculto envolto no eterno retorno, o qual, a nosso ver, é aquele que impede à plena adesão ao *amor fati*. Numa de suas anotações ele escreve: “O pen-

⁵ Nietzsche, F. *Ecce homo*, § 10.

samento mais terrível: aquele do eterno retorno da inutilidade (*Vergeudung*)”.⁶ Este “pensamento terrível” irá tomar a forma do “pensamento abissal” na obra *Assim falava Zaratustra*.

Se o móvel de *Zaratustra* é o pensamento do eterno retorno, o que Nietzsche pretende com sua personagem não é somente anunciar através dela tal pensamento, mas submetê-la ao “pensamento abissal”. Tanto é assim que, na época de conclusão da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, lugar no qual a personagem enfrentará o “pensamento abissal”, o filósofo escreve em suas anotações: “Zaratustra anuncia a doutrina do retorno – que é agora suportável, por ele próprio *pela primeira vez!*”⁷ O “declínio” de Zaratustra, anunciado no final do último parágrafo do quarto livro da *Gaia ciência*, consiste, portanto, em enfrentar e superar o “pensamento abissal” contido no pensamento do eterno retorno.⁸ Ora, buscar a afirmação da vontade diante do mais problemático da existência requer um ato maior da coragem para poder incorporar o eterno retorno *do mesmo*. Por essa razão, na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, muito antes que sua personagem possa vir a ter clareza sobre o que é o “pensamento abissal”, que forma ele toma, como se materializa enquanto mais alto desafio, há um ode à coragem:

Há uma coisa, em mim, à qual chamo coragem; e ela, até agora, sempre matou em mim todo desânimo (...)

A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos?

A coragem é o melhor matador: a coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo:

⁶ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, p. 616; X, 20[2].

⁷ Idem, p 550; X, 16[86].

⁸ Este caminho é previsto nas anotações de 1882: “Filosofia do retorno [...] (Aspirar o declínio absoluto como meio de se suportar”. (Nietzsche, 1997, pg. 37; X, 1 [70]).

quando mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento.

Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que come-te; mata, ainda, a morte, porque diz: “Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!”⁹

Esta ode à coragem que Zaratustra faz se encontra num ponto decisivo do livro, a saber: no capítulo onde ele narra “a visão do ser mais solitário”, o “enigma” que se apresentou diante dele na forma de uma visão. Trata-se do encontro com aquele que Zaratustra considera o “espírito de peso” (*dem Geiste der Schwere*), o seu “demônio e mortal inimigo (*meinem Teufel und Erzfeinde*)”. Em que momento ocorre esse encontro? Durante um “lívido crepúsculo”. Se levamos em consideração que na seção 108 de *A gaia ciência* a “morte de Deus” projeta uma sombra que necessita ser vencida,¹⁰ então esse crepúsculo no qual Zaratustra encontra com o “espírito de peso” é bastante significativo. Zaratustra conta que com muita dificuldade subia por uma senda árida, em meio a pedras. Queria subir, mesmo com toda a dificuldade, “a despeito do espírito que o puxava para baixo, para o *abismo*” [grifo nosso]. E quando o “peso” do anão tornou-se insuportável, Zaratustra evocou sua própria coragem e lhe disse:

⁹ Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*, III, § 1.

¹⁰ Lembremos que já na abertura de *Assim falava Zaratustra*, Zaratustra, ao descer em direção ao vale, e depois de travar um diálogo com um eremita, diz: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não sabe que *Deus está morto!*” (Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*, p. 29; Prólogo, § 2). A “desvalorização dos valores supremos”, a sombra que se projeta em virtude da “morte de Deus”, o esboroamento dos valores transcendentais, ainda não alcançou o eremita, mas Zaratustra já lida com ela há muito tempo: há dez anos atrás havia passado pelo eremita carregando suas cinzas. A respeito da relação entre as cinzas de Zaratustra e a “morte de Deus” ver Frank, D. As mortes de Deus. In: *Cadernos Nietzsche* 19.

Alto lá, anão! (...) ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abissal! Esse – não poderias suportá-lo!

E, na seqüência, Zaratustra observa: “Então, aconteceu algo que me aliviou: porque o anão pulou das minhas costas ao solo, esse curioso! E foi encarapitar-se numa pedra à minha frente. Mas tínhamos parado, justamente, diante de um portal”. A expressão “pensamento abissal” provoca, portanto, uma reação: o “espírito de peso”, que pesava nos ombros de Zaratustra e o puxava para o abismo se afasta, colocando-se à sua frente; esse afastamento faz com que Zaratustra sintasse aliviado. Mas Zaratustra comunica ao “anão seu “pensamento abissal”? Não.

Atentando para o texto vemos que, na verdade, Zaratustra não chega a comunicar ao “anão” tal pensamento, mas sim (e aqui Nietzsche se vale de um recurso muito semelhante ao que empregara no parágrafo 341 de *A gaia ciência*) faz o “anão” confrontar-se com a possibilidade cosmológica do eterno retorno. Isto demonstra que Zaratustra já está de posse ou conhece o pensamento do eterno retorno do mesmo - o que reforça nossa idéia de que este não se confunde com o “pensamento abissal”, o aspecto sombrio incluído no pensamento do eterno retorno. Apresentar o pensamento do eterno retorno em sua versão cosmológica não é, ainda, falar do “pensamento abissal”. Tanto é assim que Zaratustra, após fazer o “espírito de peso” confrontar-se com tal concepção cosmológica, diz: “Assim falei e cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e do que eles ocultavam.”

Dois novos movimentos irão ocorrer a partir daqui. Primeiro: colocado diante da possibilidade cosmológica do eterno retorno o anão não a suporta e desaparece (assume um daqueles comportamentos presentes na seção 341 de *A gaia ciência*: não suporta o “mais pesado dos pesos”). Segundo: Zaratustra ainda contará que, ao ficar sozinho, viu “um jovem pastor contorcer-se, sufocado, convulso, com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada cobra

pendia da sua boca”¹¹ e incitou o pastor a morder a cabeça da cobra e cuspi-la - o que o pastor acaba por fazer. Zaratustra não sabe o significado desta sua *visão* acerca do “espírito de peso” e o *enigma* que envolve o “pastor” e lança a questão aos seus ouvintes: “Quem é o pastor em cuja garganta a cobra assim se insinuou? Quem é o homem em cuja garganta se insinuará tudo o que há de mais negro e pesado?”

É somente no capítulo “O convalescente” que o enigma será esclarecido. E é também ali que saberemos, afinal, em que consiste o “pensamento abissal”, pois é ali que Zaratustra o enfrentará. Podemos dizer, em síntese, que o “pensamento abissal” representa, pois, o “terrível pensamento”, o *grande fastio* incluído no pensamento do eterno retorno. Não é, portanto, ao acaso que Zaratustra repete duas vezes a frase “eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem”, e ainda no final afirma: “eterno retorno também do menor!”. É preciso dizer, a essa altura, que na filosofia nietzschiana o “pequeno homem”, que causa o *grande fastio*, materializa-se sob o conceito de niilismo. De certa forma, quando Zaratustra profere seu Sim, sua afirmação diante do retorno do “pequeno homem”, ele aceita o necessário no retorno, profere o seu *amor fati*, sem querer nada diferente para frente ou para trás e pela eternidade, aceita, em última análise o retorno daquilo que considera inútil, sem sentido. Mas Zaratustra é ainda, no limite, uma personagem. Estará o filósofo, ao término de Zaratustra, de posse do *amor fati*? Aceitará ele o retorno eterno daquilo que ele fundamentalmente combate, a saber, o niilismo?

Quando Nietzsche quer combater a transvaloração judaico-cristã de todos os valores com uma nova transvaloração ele se depara com um grave problema: se na doutrina do eterno retorno está contida a concepção de um movimento circular em que a mesma série de eventos volta sempre a ter lugar, que sentido há em combater os valores *décadents*? Não exploraremos isto em detalhes, mas é

¹¹ Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*, III, § 2.

importante observar que num fragmento póstumo do verão-outono de 1884, ao articular eterno retorno e niilismo, a transvaloração já se apresentava como a única via para suportar o problema oriundo da desvalorização dos valores.¹² Mas se Nietzsche entendia assim, por que, em *Para além de bem e mal*, a transvaloração é delega aos “filósofos do futuro”?¹³ Por que, em 1887, na *Genealogia da moral*, ele apenas anuncia o intento de realizar um “ensaio da transvaloração de todos os valores”?¹⁴ Será somente no ano de 1888 que o filósofo irá assumir a transvaloração de todos os valores como uma tarefa de sua *própria* filosofia: somente no prólogo do *Crepúsculo dos ídolos* (1888) a transvaloração surge como uma “ocupação sombria”, uma ocupação “desmesuradamente cheia de responsabilidade”, ocupação cujo “primeiro livro” (àquela altura *O anticristo*) já estaria terminado.

Encaminhando este texto para sua conclusão queremos observar o seguinte: desejar “ser algum dia” talhado pelo *amor fati*, tal como ele escreve no quarto livro de *A gaia ciência*; reservar, para os trechos finais de *Assim falava Zaratustra*, o embate de Zaratustra com o problema trazido pelo eterno retorno: o “pensamento abissal”; solucionar este problema através de uma personagem (Zaratustra); diagnosticar uma transvaloração ocorrida há dois milênios e delegar a tarefa de uma nova transvaloração aos filósofos do futuro; levar a transvaloração a cabo somente no ano de 1888: todos estes elementos encaminham a pensar que o *amor fati* encontrou, na doutrina do eterno retorno, o seu maior desafio. Afinal, que sentido

¹² Cf. Nietzsche, F. *Le Gai Savoir et Fragments Posthumes (Été 1881 – été 1882)*, p. 251; XI, 26 [284].

¹³ Cf. Nietzsche, *Fragments Posthumes (Été 1882 – Printemps 1884)*, p. 104; § 203.

¹⁴ Cf. Nietzsche, F. *A genealogia da moral*, III, § 27.

haveria em empunhar o estandarte da transvaloração e avançar, se eternamente a transvaloração judaico-cristã dos valores antigos necessitaria ser combatida? Devido a possibilidade de que tudo eternamente retornasse, qualquer tentativa de mudança dos valores decadentes não seria em vão? Que sentido haveria, pois, em realizar a tarefa de transvaloração se ela estaria condenada, como Sísifo, ao eterno recomeço?

Um aspecto, todavia, leva-nos a acreditar que Nietzsche, no último semestre de sua produção intelectual, tomou posse do *amor fati*, a saber: o empreendimento da transvaloração de todos os valores, realizado por meio da obra *O anticristo*. É justamente após executar essa obra que o filósofo volta a falar do *amor fati*, e ao falar não o apresenta mais como um desejo de “algum dia” ser talhado por este amor, de “algum dia” ser “apenas alguém que diz Sim!”. Em *Ecce homo* é como um estandarte filosófico que Nietzsche a ele se refere. Em sua autobiografia intelectual é de forma incisiva que diz: “*Amor fati* é minha natureza mais íntima”.¹⁵

Há sinais, portanto, de que o empreendimento da transvaloração de todos os valores somente foi possível devido ao anelo tardio com o *amor fati* – que encontrava na doutrina do eterno retorno o seu maior desafio. Se isto ocorreu, a filosofia trágica de Nietzsche toma sua mais elevada forma e seu autor, coerente com o conjunto de suas idéias, pode dizer, com toda a propriedade (como diz em *Ecce Homo*): “(...) nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) – mas *amá-lo*...”¹⁶

Bibliografia

FRANK, Didier. “As mortes de Deus”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, p. 07-42, n. 19, 2005.

NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir et Fragments Posthumes (Été 1881 – été 1882)*. Éditions Gallimard, Paris, 1982.

_____. *Fragments Posthumes (Été 1882 – Printemps 1884)*. Éditions Gallimard, Paris, 1997.

_____. *Fragments Posthumes (Printemps – Automne 1884)*. Éditions Gallimard, Paris, 1982.

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

_____. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 6ª ed., 1989.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *A genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

_____. *El Anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALAUARDA, Jörg. “A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*”. In: *Cadernos Nietzsche*, p. 75-93, n. 6, 1999.

¹⁵ Nietzsche, F. *Ecce homo*, p. 107; “O caso Wagner”, § 4.

¹⁶ Idem, p. 51; “Por que sou tão inteligente”, § 10.