

## TENSÃO: UM CONCEITO PARA O GRANDE E O PEQUENO\*

*Marco Brusotti*

Università degli Studi di Lecce

**Abstract:** This article intends to analyze the importance of the concept of tension (*Spannung*) in the works of Nietzsche. Not only the meaning of the term “tension” will be elucidated, but also its intimate connection with the concept of “greatness”, from the characterization of the great men. In this sense, it will be described the difficulties of the great men to preserve their own tension when living together with the little ones and how these little men reveal themselves as such according to the excess or lack of tension.

**Keywords:** tension, greatness, great men, little men.

**Resumo:** Este artigo pretende analisar a importância do conceito de tensão (*Spannung*) na obra de Nietzsche. Será elucidado não apenas o significado do termo “tensão”, mas também sua íntima ligação com o conceito de “grandeza”, a partir da caracterização dos grandes homens. Nesse sentido, serão descritas as dificuldades dos grandes homens para preservar sua própria tensão no convívio com os pequenos, e como estes pequenos homens se revelam como tais de acordo com o excesso ou a escassez de tensão.

**Palavras-chave:** tensão, grandeza, grandes homens, pequenos homens.

Em *Ecce Homo* Nietzsche escreve que não se poderia perceber nele “qualquer traço de tensão”, ele diz que não tem “nervos” e que “não conhece nenhum outro modo de lidar com grandes tarefas exceto o jogo”; ele vê nisso um “sinal” de sua grandeza<sup>1</sup>. Em outros textos, em contrapartida, “o grande homem” aparece precisamente como “o arco com a

---

\* Tradução de Rogério Lopes (UFMG/Filosofia).

<sup>1</sup> EH/EH, Por que eu sou tão esperto, §10.

grande tensão” (KSA 11; 35 [18]); “a multiplicidade de elementos e a tensão dos antagonismos” seriam, assim, “a precondição para a grandeza do homem” (KSA 12; 10 [111]). Não haveria, deste modo, alguma grandeza sem tensão? Ou a grandeza se mostra precisamente no estar livre de toda e qualquer tensão?

As declarações citadas acima não precisam necessariamente estar em contradição. Elas oferecem antes uma oportunidade para que possamos distinguir diferentes figuras da tensão em Nietzsche. Na verdade, o campo semântico [do termo], com seus diversos componentes (flexibilidade, envergadura), sinônimos e antônimos (tensão, distensão e sobretensão) é demasiado extenso para que possa ser mapeado em um ensaio. O termo “Tensão” (do grego antigo *τονος*; cf. ainda *ταξις*) designa um antigo conceito filosófico<sup>2</sup>, mas mesmo na tradição filosófica domina uma certa polifonia. No domínio das ciências naturais, mesmo quando não levamos em conta as diferenças diacrônicas, o termo “tensão” designa grandezas físicas distintas, quando se refere, por exemplo, à tensão mecânica ou à tensão elétrica; trata-se de conceitos rigorosamente circunscritos, mas cada um a seu modo<sup>3</sup>. As variedades de tensão mecânica (as tensões de cisalhamento ou corte, de pressão e de empuxo) – em corpos elásticos (como tendões e cordas de arcos), em líquidos (a pressão da água represada) ou gases (a “capacidade de expansão” de vapores) – assim como as variedades de tensão elétrica (o relâmpago como uma descarga repentina de uma nuvem carregada de eletricidade, entre outros exemplos) podem fornecer metáforas para os processos psicofísicos humanos, seja de modo alternado, seja por sobreposição e entrecruzamento. A “tensão nervosa” é compreendida na fisiologia do século dezenove como uma grandeza física mensurável. Ela serve como imagem para a “tensão psíquica”, expressão que deve ser entendida por sua vez como [designando] algo de heterogêneo: “stress”, é óbvio, mas também uma expectativa ou atenção “tensas” (como ocorre, por exemplo, na estética). A plurivocidade e o aspecto metafórico incontornável tornam a semântica do termo “tensão” extremamente

<sup>2</sup> Cf. S. Mainberger: “Spannung II”, in: J. Ritter, K. Gründer (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1971 ff., vol. 9, p. 1284-1290.

<sup>3</sup> Para o conceito de tensão na história das ciências, assim como para o conceito de flexibilidade, cf. Trappe: “Spannung I”, *ibid.*, p. 1282-1284, aqui p. 1283.

intrincada. Isso não se limita ao uso atual do termo, ou na linguagem cotidiana, e tampouco ao seu uso por filósofos e escritores.

Para colocar alguma ordem neste emaranhado eu terei de proceder de forma extremamente seletiva, o que me impede de referir todas as passagens [sobre o tema] que poderiam ser encontradas [na obra de Nietzsche]<sup>4</sup>. De modo a fazer justiça ao aspecto metafórico do conceito, serão elucidadas aqui três imagens que constituem modelos cognitivos para a “estática” e a “dinâmica” da tensão: o arco, a tempestade e o explosivo.

Ao longo do nosso percurso deverá ser elucidado não apenas o significado do termo “tensão” na filosofia de Nietzsche, mas também sua íntima ligação com o conceito de “grandeza”. A tensão desempenha um papel central na caracterização dos grandes homens e de sua grandeza; serão descritas de forma pormenorizada as dificuldades dos grandes homens para preservar sua própria tensão no convívio com os pequenos; e como estes pequenos homens se revelam como tais de acordo com o excesso ou a escassez de tensão. Nietzsche chegou mesmo a pensar “o homem” como “uma pequena espécie superexaltada” (KSA 13; 16 [25]).

\*\*\*

“E por fim, meu caro senhor,” – escreve Nietzsche a Ferdinand Laban em 1881 – “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; que também hoje possamos viver com o olhar no mais distante e de forma tão orgulhosa como viveu aquele magnífico imperador romano cuja veneração nos une (como prova do que eu digo leia “Aurora”, a minha mais recente publicação)”<sup>5</sup>. O “magnífico imperador romano” vem a ser o estóico Marco Aurélio, e é entre os estóicos que o termo “tensão” se converterá pela primeira vez em um conceito filosófico.

---

<sup>4</sup> Deste modo, há uma série de temas que não serão tratados aqui de modo algum, ou então apenas de forma superficial. Temas que se incluem no primeiro caso: a estética da tragédia e a produção anterior a *Humano, demasiado Humano* de forma geral; a concepção de vontade de poder como “quanta dinâmico, em uma relação de tensão para com outros quantas dinâmicos” (KSA 13; 14 [79]), ou a “capacidade para o grande estilo” enquanto “flexibilidade” da vontade, de acordo com a qual se deve medir “a grandeza de um músico” (KSA 13; 16 [49]). A situação das fontes será apresentada de forma ainda mais seletiva.

<sup>5</sup> KSB 6, p. 107; n° 130, 19 de julho de 1881.

Mas o “arco da vida” de que se fala nesta passagem é a *bíos/biós* de Heráclito, e a imagem do arco remete ao *locus classicus* que é uma referência recorrente na reflexão antiga sobre [o tema da] tensão: o fragmento de Heráclito que trata da “*παλιπτονος ρμωνα οκωσπερ τοξου και λυρης*”, ou seja, da “harmonia de tensões contrárias, como a do arco e da lira”<sup>6</sup>, é interpretado por Nietzsche em termos de uma harmonia tensa de antagonismos que se contrapõem. “Para o deus co-intuitivo tudo que se opõe converge para uma harmonia que, embora invisível para o olho do homem vulgar, é compreensível àquele que, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo.” (PHG/FT, §7) Na paráfrase de Heráclito que se encontra na *Filosofia na Época trágica* a palavra “tensão” não é empregada, e as imagens apolíneas do arco e da lira utilizadas por Heráclito tampouco são retomadas. Contudo, iremos nos deparar de forma recorrente na obra de Nietzsche com o arco como a principal metáfora para a tensão.

Com este *topos*, Nietzsche enaltece o imperador romano e, de forma indireta, a si mesmo: aquele que ainda hoje pode viver como Marco Aurélio, de forma tão orgulhosa e com o olhar no mais distante, este tensiona o arco de sua vida, faz sibilar a “corda do desejo” e, tal como a corda de uma lira, é capaz até mesmo de cantar. Soa estranho o fato de justamente um estóico testemunhar a favor da possibilidade sempre persistente de tensionar ao máximo a “corda do desejo”: não por causa da tensão, mas por causa do “desejo”. Contudo, nesta expressão o termo não foi escolhido por acaso. Ele já está presente no trecho de *Aurora* que Nietzsche indica para Laban<sup>7</sup>. Embora Nietzsche sempre retome figuras de pensamento do estoicismo, ele frequentemente as submete a uma reinterpretação, convertendo-as, algumas vezes, em seu oposto exato. É o que se passa no caso da tensão, da qual Nietzsche se confessa partidário em sua carta; ela remete a uma paixão extrema, e o “desejo” [acima referido] é sua *passio nova*, a paixão do conhecimento.

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

<sup>6</sup> Conforme S. Mainberger: “Spannung II”, a. a. *Op.cit.* p. 1284.

<sup>7</sup> Cf. MIA §450 e ainda BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin/New York, 1997, p. 225.

tornaria inapropriado para a sua função; se tensionado em excesso ele poderia até mesmo se partir<sup>8</sup>. Segundo os estóicos, graças à tensão que lhe é própria a mente é capaz de resistir ao sofrimento e de subjugar as paixões. Contudo, mesmo entre os antigos a tensão não equivale sempre a força psíquica. Mencione-se, primeiro, o fato de que o estóico Epiteto distingue entre formas sadias e exercitadas, e formas doentias e desequilibradas de tensão. E, segundo, que se é verdade que a vigilância tensa está impregnada na auto-imagem dos estóicos, é igualmente verdade que o relaxamento está impregnado na auto-imagem dos epicuristas, e estes criticarão a atitude estóica como uma atitude excessivamente tensa<sup>9</sup>. Não deve, portanto, causar surpresa o fato de também em Nietzsche encontrarmos distintos usos do termo “tensão”, assim como distintas apreciações associadas a estes usos – e isso ocorre tanto nos juízos de Nietzsche sobre os estóicos como naqueles onde não há referência a eles. Em Nietzsche a tensão é sempre uma força ou um signo da mesma. Deste modo, ele vê um sinal de grandeza na tensão da alma que resiste ao sofrimento – que ele vê em igual medida em si mesmo<sup>10</sup>. Contudo, ele não retoma apenas as metáforas com as quais os estóicos reivindicam para si a tensão e a fortaleza da alma; ele retoma também os argumentos através dos quais esta mesma atitude estóica é rejeitada como uma atitude excessivamente tensa. Em Nietzsche ocorre com muita frequência que a “tensão”, especialmente aquele tipo visível e que tende à ostentação, não coincida de modo algum com a “flexibilidade”, indicando antes uma insuficiência da mesma, o que é usual tanto na época de Nietzsche quanto nos dias atuais.

---

<sup>8</sup> Elisabeth Nietzsche teme em relação a seu irmão que “o arco possa facilmente algum dia ser tensionado em excesso” (Carta de Elisabeth a Franziska Nietzsche, de 08 de outubro de 1884; cf. a Crônica em KSA 15, p. 142). Diferentemente do que ocorre nos textos clássicos, no uso cotidiano da língua a metáfora do arco privilegia o excesso de tensão.

<sup>9</sup> Para ambos os aspectos cf. Mainberger: “Spannung II”, a. a. *Op. cit.*, p. 1285. Não é apenas Marco Aurélio que fornece um modelo de tensão para Nietzsche: *Aurora* admira “nos homens que vivem ao modo de Epiteto” “a constante tensão de ser”, que está entre os “atributos da mais estrita bravura” (M/A §546).

<sup>10</sup> “A disciplina do sofrimento, do grande sofrimento” criou “toda a elevação do homem até hoje”; a “grandeza” e a “tensão da alma na infelicidade, que a educa para a fortaleza” são dádivas “do grande sofrimento” (JGB/BM, §225). Nietzsche vê a própria grandeza na tensão gerada na e após a luta contra o sofrimento: imediatamente após muita miséria e privação encontra-se ele ali, como ele “nasceu, inquebrantável, tenso, preparado para o novo, para o mais difícil e o mais distante, como um arco a que toda miséria torna ainda mais retesado”; mas é justamente “o apequenamento e o nivelamento do homem europeu” que representa “o maior perigo”; “pois esta visão cansa...” (GM/GM II, §12).

\*\*\*

“Na vizinhança da loucura”. Quando *Humano, demasiado Humano* enaltece “homens muito flexíveis, como Goethe, por exemplo.” (MAI/HHI, §272), a flexibilidade se apresenta como um signo de grandeza. O esboço de um prefácio para um planejado “diário de viagem para ser lido em meio ao percurso” considera que “uma certa mudança geral dos pontos de vista” seria um efeito desejável – “e com ela aquele sentimento geral de repouso espiritual, como se uma vez mais o arco recebesse novas cordas e fosse apertado com mais força do que nunca.” (KSA 8; 23 [196]; final de 1876 – verão de 1877). Naquele período tinha sido diagnosticado que Nietzsche sofria “de uma elevada superexcitação de seu sistema nervoso”<sup>11</sup>. Nietzsche temia que a intensificada “atividade cerebral”, condicionada pela moderna educação, poderia ter como resultado “uma descendência com nervos superexcitados e até mesmo desequilibrada”, “uma posteridade de desequilibrados e superexaltados”, que “estariam no limiar da loucura” (KSA 8; 23 [151]); final de 1876 – verão de 1877).

É assim que, em um aforismo de *Humano, demasiado Humano* – com o significativo título de “*Na vizinhança da loucura*” – a “tensão do sentimento” figura como uma perigosa síndrome. O “perigo geral” seria “uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais”. Para evitar este perigo seria preciso reduzir a “tensão do sentimento”; pois “o inteiro fardo da cultura” sufoca “as classes cultivadas dos países europeus”, elas estão “totalmente neuróticas” e sempre na “vizinhança da loucura”: “sem dúvida, podemos obter a saúde hoje por todas as vias imagináveis; mas faz-se necessário, antes de tudo, uma diminuição daquela tensão do sentimento, daquele fardo opressor da cultura, a qual, ainda que obtida com grandes perdas, nos permitirá ter a grande esperança em um novo renascimento.” (MAI/HHI, §244) A “diminuição daquela tensão do sentimento” se faz

---

<sup>11</sup> “Conforme o parecer de Massini expedido na época e favorável à dispensa de Nietzsche das atividades do Pädagogium [ensino ginásial ligado à Universidade de Basel e destinado à elite (N.T.)], Nietzsche sofria de “uma elevada superexcitação de seu sistema nervoso””. (KSA 15, p. 80). Rudolf Massini (1845-1902) foi professor de patologia e terapia na Universidade de Basel (cf. P. D. Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*. Würzburg, 1990, p. 317).

acompanhar, portanto, “de grandes perdas”; se as conseqüências são ambíguas, as prioridades são claras: a superexcitação é o perigo principal. O “espírito da ciência” deve nos tornar, portanto, “um pouco mais frios e céticos”; ele deve reduzir aquela “tensão do sentimento”, pela qual o cristianismo é corresponsável de forma decisiva; pois também a ele devemos a “abundância de sentimentos profundamente excitados”, que não devemos permitir que nos “sufoque” (*Idem*); assim como a ele devemos ainda a “torrente inflamada da fé em verdades últimas e definitivas”, que o espírito da ciência deve agora arrefecer. Distensão, alívio, arrefecimento são, portanto, as tarefas. Esta tarefa espelha a atitude do livro como um todo: ele aspira a uma forma de vida que, ao mesmo tempo, paira sobre paixões sublimadas.

\*\*\*

Nietzsche compara a si mesmo com Pascal. – Após o ciclo de *Humano, demasiado Humano*, as prioridades se alteram com rapidez: a superexcitação mantém-se como um perigo real; mas o afrouxamento da tensão não parece menos preocupante. Em conformidade com o preceito délfico “Nada em demasia!” (μηδεν αγαν), também em *Aurora* se adverte com insistência contra a “máxima contensão” das próprias forças: esta atitude comporta, na verdade, “demasiada tensão”<sup>12</sup>. O homem não deve perseguir ideais que não podem ser satisfeitos nem tampouco fins que não podem ser alcançados, mesmo que ele só possa atingir os limites de seu desempenho por meio destes recursos. Esta admoestação para que se evite um excesso de tensão coexiste, entretanto, com outras aspirações: *Aurora* anuncia uma nova e desconhecida paixão (*Leidenschaft*), a paixão do conhecimento, que teria se tornado paixão (*Passio*) ou que deveria ser intensificada. Não se trata mais, portanto, de arrefecimento. Embora a

---

<sup>12</sup> “Nada em demasia!” – com que freqüência o indivíduo é aconselhado a colocar para si mesmo uma meta que ele não pode alcançar e que ultrapassa suas forças, para que com isso ele alcance pelo menos aquilo que as suas forças, conduzidas à sua máxima tensão, são capazes de realizar! Mas isto é realmente algo tão desejável? Os melhores homens, aqueles que vivem de acordo com tal doutrina, assim como suas melhores ações não adquirem necessariamente algo de exagerado e contorcido justamente porque neles há um excesso de tensão? E por vemos sempre atletas em combate e trejeitos horrendos, e nunca um vencedor coroadado e de ânimo vitorioso, não se espalha sobre o mundo uma sombra cinzenta de frustração?” (M/A §559).

ciência precise combater os inebriantes sentimentos ilusórios de poder, tendo nessa medida uma tarefa semelhante à de *Humano, demasiado Humano*, ela precisa, contudo, ao mesmo tempo contribuir para edificar uma nova tensão.

Esta reorientação coincide ainda com um novo olhar sobre a “tensão do sentimento” cristã<sup>13</sup>. Em sua oficina intelectual, ou seja, nos cadernos de notas da época, Nietzsche tenta fixar com maior nitidez os contornos de sua nova paixão por meio de uma confrontação com modelos históricos de tensão – particularmente com as “tensões mais inauditas” de Pascal (KSA 9; 7[262]). Embora ainda continue a ver na tensão cristã uma síndrome patológica, Nietzsche a considera ao mesmo tempo um “dos maiores experimentos de força da humanidade” e, nesta medida, algo de que ele parece sentir falta mesmo entre os seus gregos prediletos:

A tensão entre um deus concebido de forma sempre mais pura e mais distante e o homem, concebido de forma sempre mais pecaminosa – um dos maiores experimentos de força da humanidade. A relação entre o deus amoroso e o pecador é algo espantoso. Por que razão os gregos não tinham semelhante tensão entre a beleza divina e a feiúra humana? Ou entre o conhecimento divino e a ignorância humana? (...) (KSA 9; 6 [357]).

Estas questões são respondidas em outra passagem. Também os gregos demonstram uma extrema tensão, mas não a mesma: “O cristão vive entre a máxima tensão do autodesprezo e do orgulho – o grego entre a máxima tensão da inveja e da amizade (Aquiles)”<sup>14</sup>. Tanto entre gregos quanto entre cristãos a “tensão” comporta um momento de efetiva força e energia: “A energia da tensão (entre amor e ódio) nunca foi tão grande como entre os crist<ãos> seu ódio *odium generis humani* mais que toda e qualquer com<paixão>” (KSA 9; 6 [47]).

É justamente por causa desta “energia” que Nietzsche terá que reformular a oposição entre o espírito livre (ele mesmo) e o cristianismo à época de *Aurora*; ao fazê-lo, ele tem que problematizar sua própria

<sup>13</sup> Este parágrafo baseia-se em BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, esp. p. 201 e seguintes.

<sup>14</sup> KGW V 3, p. 76; cf. *Aurora* §69; em N V 6, 59 (também cf. 7[191]).

superioridade. “Nossas medidas *depois* do cristianismo: depois daquele extraordinário alongar de todos os músculos e forças sob [a pressão do] o mais elevado orgulho nós estamos todos condenados a figurar como mais débeis e mais debilitados” (KSA 9; 7[281]). É sobretudo por se comparar com Pascal que Nietzsche deduz sua própria debilidade: “Sem dúvida: um ideal que arranca os homens do mundo e de si mesmos gera as tensões mais extraordinárias, é um *contínuo contradizer-se no que há de mais profundo*, um bem-aventurado repousar sobre si no desprezo de tudo aquilo que se chama ‘eu’” (KSA 9; 7 [262]). Nietzsche identifica a fonte da força de Pascal na relação imaginária entre o eu desprezível (*moi haïssable*) e o deus amável. Nietzsche, que concebe a experiência de uma unificação com deus em termos de uma auto-estima exagerada, interpreta a tensão entre a “feição humana” e a “beleza divina” (KSA 9; 6 [357]) como “tensão entre autodesprezo e orgulho” (cf. *Aurora*, 69). Assim é também a tensão pascaliana entre “o desprezo de tudo o que se chama ‘eu’ e o bem-aventurado “repousar *sobre si*” (KSA 9; 7[262]) uma tensão entre autodesprezo e “o orgulho mais elevado” (KSA 9; 7 [281])<sup>15</sup>. Em 1880, todavia, Nietzsche interpreta na maior parte das vezes a passagem do

---

<sup>15</sup> A descrição que Nietzsche oferece da tensão em Pascal corresponde à disposição dos *Pensamentos* na edição utilizada por ele, edição que consagra uma parte à miséria e à bem-aventurança do homem respectivamente: “Miséria do homem sem Deus, ou que a natureza é corrompida pela própria natureza” e “bem-aventurança do homem com Deus, ou que há uma salvação pela escritura” (B. Pascal: *Gedanken, Fragmente und Briefe nach der Ausgäbe P. Faugère’s*. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz. Zweite Auflage, 2 Bde., Leipzig 1865 (NB), Bd. 2, p. 23, p. 93). Sobre a grandeza pode-se ler o seguinte: “É necessário pensamentos de baixaza, não da baixaza natural, mas daquela que procede do remorso, para passar disso para a grandeza.” (*Ibidem*, p. 76). Nietzsche lê Pascal a contrapelo; para este os “contrários”, “as duas naturezas em nós”, a grandeza e a miséria do homem são um tema realmente central. Pascal adverte contra a altivez e o desespero. Pascal joga uma contra o outro: ele pretende lembrar a miséria do homem aos filósofos estoicos, que só pensam na própria grandeza e se superestimam; e a “grandeza” do homem aos *libertinos*, que só veem o baixo. A altivez incide apenas sobre o conhecimento *filosófico* de Deus, que oculta a miséria do homem, mas não sobre o conhecimento cristão de Deus, que está claramente consciente da insuficiência humana. Diferentemente de Nietzsche, o pensador francês não aspira a nenhuma elevação da tensão, querendo antes apontar para um correto meio termo e para a possibilidade de escapar dos dois extremos: Cristo é o mediador, e na sua relação com ele o homem não pode ser ativo nem tampouco precisa se desesperar. (De resto, a conclusão do apontamento citado se interroga sobre as “pontes que fazem a mediação entre estes dois abismos” KSA 9; 6[357]). “La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l’orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère.” (B. Pascal: *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg. Paris 1976, p. 192s.). “Jésus-Christ est un Dieu dont on s’approche sans orgueil et sous lequel on s’abaisse sans désespoir.” (*ibid.* p. 193)

“sentimento de pecado e de aviltamento” para o “*restabelecimento de uma prodigiosa altivez*” não como uma tensão, mas como um “salto do abismo para a altura” (KSA 9; 4 [165]), salto que se faz acompanhar de uma inevitável queda da altura deste sentimento inebriante, mas puramente ilusório de poder em um sentimento de impotência ainda mais profundo. O Nietzsche tardio considera este fenômeno, sem nenhum rodeio, como “uma *folie circulaire* entre convulsão de penitência e histeria de redenção!”<sup>16</sup>. Diferentemente desta posição tardia, sempre que Nietzsche, à semelhança de Pascal, subsume o “*contínuo contradizer-se no que há de mais profundo*” sob o conceito de tensão, a relação entre autodesprezo e orgulho parece comportar um momento de autêntica força e energia e, sobretudo, de autodomínio.

“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 (*Redlichkeit*)?” (KSA 9; 7 [262]). Nesta comparação Nietzsche pretende medir sua paixão pela integridade intelectual com a paixão de Pascal e com o ideal cristão em geral. Tudo gira em torno do problema do autodomínio, pois neste contexto devem ser comparadas duas formas de *passions dominantes* no sentido de Stendhal (mas também dos moralistas franceses e de Taine). A comparação deve decidir se a nova paixão de Nietzsche, a paixão da integridade intelectual (*Redlichkeit*), exerce sobre os demais afetos um domínio como o exercido pela paixão pascaliana por Deus, e isso na mesma medida e de forma igualmente efetiva. Sem dúvida Nietzsche atribui a si mesmo uma paixão dominante – fortaleza e autocontrole –, mas ele tem que admitir que: “nossa força é, sem mais, menor”. Isto deve, contudo, ser compensado pela “força da duração” (*ibidem*) destacada por Nietzsche. A paixão pascaliana, pensa Nietzsche, surge momentaneamente na sua máxima intensidade e se consome de forma igualmente rápida, sendo o sentimento de poder em jogo igualmente ilusório, e o fortalecimento que se dá pela religião cristã também um “efeito de fantasia” (KSA 9; 7 [281]). Ao se levar tudo em consideração, a comparação não resulta forçosamente favorável a Pascal.

A Nietzsche não parece impossível decidir o confronto com o cristianismo a favor de si mesmo e de sua nova e desconhecida paixão por

---

<sup>16</sup> EH/EH, porque eu sou tão sábio, §8; cf. AC §51; KSA 13; 14 [181].

meio de “algo que exceda (...) uma abnegação e rigor” (*Idem*; 7 [281]). Segundo Nietzsche, as gerações pós-cristãs estariam “condenadas a figurarem como mais débeis e mais debilitadas: seria então o caso de adquirirmos uma espécie inaudita de *virilidade*, que saberia suportar este estado de aviltamento humano de forma ainda mais orgulhosa do que [o suportou] o cristianismo. A ciência não poderia nos auxiliar nesta tarefa? Nós precisamos contrapor ao efeito-fantasia que o cristianismo exerce sobre as naturezas nobres algo que o exceda – uma abnegação e rigor!” (*ibidem*). Em que deve consistir, portanto, esta nova e esperada tensão? A polaridade não é nova, pois trata-se sempre ainda de autodesprezo e orgulho. A ciência infringe ao homem a conhecida “ferida narcísica”. A questão é, antes de tudo, se a ciência pode mediar para o homem uma nova auto-estima, que nos permita suportar com “mais orgulho” o “estado de aviltamento humano”. Já em seu “evangelho” de 1875, Nietzsche enxergava na síntese entre autodesprezo e amor de si não apenas a forma de vida do Cristo, mas também um possível ideal secular adequado ao tempo<sup>17</sup>. A comparação com Pascal no início dos anos 80, que é menos uma exegese aprofundada de Pascal do que uma confrontação com seu próprio ideal anterior e uma modificação do mesmo, gira continuamente em torno desta relação entre autodepreciação e orgulho – tanto no cristianismo histórico quanto na ciência por vir. O que diferencia estas reflexões do “Evangelho” de 1875 é que agora Nietzsche entende esta relação não mais em termos schopenhauerianos, mas em termos de tensão energética.

Deste modo, a confrontação com Pascal em particular, e com o cristianismo em geral, gira em torno da questão da força e da tensão da alma. A confrontação de força torna-se pela primeira vez uma questão central; é evidente que não se chegou ainda a uma decisão e que Nietzsche já não pode mais pressupor sua própria superioridade. 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*

---

<sup>17</sup> Cf. BRUSOTTI. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, a. a. O., esp. p. 3s.; “Kern und Schale. Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche”, in: Carlo Gentili, Cathrin Nielsen: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Berlin/New York: 2010, p. 67-81.

*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”<sup>18</sup>.

\*\*\*

Mesmo alguns anos mais tarde Nietzsche invoca Pascal e continua a ver nele “o prenúncio soberbo” de uma “tensão formidável”<sup>19</sup>. “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 [*totd 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”<sup>20</sup>. Se Pascal tivesse vivido um pouco mais e sido um pouco mais saudável, ele teria se tornado um Nietzsche, por assim dizer! A partir de sua formidável tensão ele também teria aprendido a rir de si mesmo e do cristianismo como um todo, e não apenas dos jesuítas.

O prefácio de *Para além de bem e mal* concluía com esta referência a Pascal, conforme se encontra ainda na versão do manuscrito para impressão. Mais tarde Nietzsche suprimiu este final. A versão definitiva mantém a referência aos adversários de Pascal, os jesuítas, mas já não faz menção ao mesmo. Em seu lugar aparece o próprio Nietzsche:

(...) mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de forma mais compreensível e para o “povo”, a luta contra a pressão cristão-eclesiástica de milênios (...) criou na Europa uma magnífica tensão do espírito, uma tensão como nunca antes existiu sobre a terra: com um arco de tal modo tensionado pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida, o homem europeu sente esta tensão como uma miséria; e já se tentou duas vezes em grande estilo distender o arco; uma vez com o jesuitismo, e uma segunda vez com o esclarecimento democrático: mas nós, nós que não somos jesuítas, nem

<sup>18</sup> Cf. BRUSOTTI. *Die Leidenschaft der Erkenntnisi*, trecho citado, p. 385s.

<sup>19</sup> KSA 11; 34 [163].

<sup>20</sup> Manuscrito para impressão, JGB/BM, Prefácio; KSA 14, p. 346.

democratas, e sequer alemães bastante, nós *bons europeus* e espíritos livres,  *muito* livres – nós ainda temos a inteira necessidade do espírito e a inteira tensão de seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe, o *alvo*... (JGB/BM, Prefácio).

Na versão anterior Nietzsche via em si mesmo a herança de Pascal, o pensador que para ele incorpora a máxima tensão. Na versão definitiva, ao contrário, Nietzsche reivindica para si e para seus espíritos livres uma outra herança: não a tensão pascaliana, mas aquela que resultou da luta contra o cristianismo. Mas a luta de Pascal contra os jesuítas, para a qual converge o prefácio na versão manuscrita para impressão, segue sendo [para Nietzsche] o modelo – sempre sob o signo da tensão. Do mesmo modo que Pascal atacou os “jesuítas de outrora”, Nietzsche pretende atacar agora o contemporâneo e letrado “jesuitismo da mediocridade”, “que trabalha instintivamente para a aniquilação do homem excepcional e procura quebrar ou, de preferência, afrouxar aquele arco tenso. Afrouxar significa aqui naturalmente: fazê-lo com solicitude, com mão cuidadosa –, com uma meiga compaixão: esta é a arte própria do jesuitismo, que sempre soube se impor como religião da compaixão”<sup>21</sup>. O jesuitismo, tanto no sentido literal quanto no figurado, representa “as tentativas de relaxamento” (KSA 11; 34 [163]), as tentativas de “afrouxar aquele arco tenso”, isto é, [ele visa a] criar obstáculos para o grande homem ou roubar-lhe a sua grandeza.

\*\*\*

A “*máxima tensão da pluralidade dos antagonismos*”: o belo e o sublime. – “O que eu chamo pathos da distância é algo próprio a toda época forte. A flexibilidade (*Spannkraft*) e amplitude (*Spannweite*) entre os extremos tornam-se hoje cada vez menor, – os próprios extremos se esfumam até se tornarem idênticos”<sup>22</sup>. No pathos da distância, que corresponde ao estado de uma época forte, marcada pela paixão, predomina

---

<sup>21</sup> JGB/BM §206. Para a “tensão da alma” cf. JGB/BM §225; cf. ainda KSA 12; 1[179].

<sup>22</sup> GD/CI, Considerações de um Extemporâneo, §37. Um excerto, por sua vez, fazia a seguinte constatação: “A tensão crítica: os extremos veem para o primeiro plano e ganham preponderância”. (KSA 12; 9 [128]).

a “flexibilidade” e a “amplitude” entre extremos que se mantêm longe um do outro. Hoje diminuem ao mesmo tempo a flexibilidade e a tensão/amplitude. O perigo reside neste afrouxamento geral? Ou o perigo reside antes no excesso de tensão (*Überspannung*) produzido pelo fato de que as tensões (*Spannungen*) exigem demais da flexibilidade (*Spannkraft*)? Para Nietzsche, o problema central consiste na diminuição da “flexibilidade”. A desproporção entre a flexibilidade e as tensões deve ser compensada pelo aumento da flexibilidade e não pela redução das tensões; as tensões entre os antagonismos, que devem conduzir esta flexibilidade “a uma unidade”, tendem com isso a crescer.

Na época de *Aurora*, Nietzsche havia se concentrado em antagonismos culturalmente dados, tratando-os de forma circunscrita: ele se concentrou, sobretudo, na tensão entre autodesprezo e orgulho, sem descuidar, contudo, da tensão entre inveja e amizade nos gregos antigos. A partir dos póstumos da época do “Zaratustra” trata-se antes de tensão no plural, e não mais daquelas polaridades simples: “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]). Deste modo, “a tensão dos antagonismos” é a “precondição para a grandeza do homem”: Os grandes homens são capazes de suportar “a multiplicidade de elementos”, e a crescente “tensão dos antagonismos” que fazem com que os “homens comuns” “sucumbam” (KSA 12; 10 [111]). E não menos importante, a confissão que Nietzsche faz do próprio fracasso permite depreender que apenas aquele que se torna senhor desta tensão é capaz de afirmar o eterno retorno: “Eu não desejo viver uma segunda vez nem um dia sequer dos três últimos anos; a tensão e as contradições foram excessivamente grandes!”<sup>23</sup>. Não é apenas na época de composição do “Zaratustra” que a flexibilidade, a tensão e os antagonismos assumem os traços do extremo e do além-do-humano. O “alvo” ambicionado por Nietzsche é “unificar a máxima tensão da multiplicidade de antagonismos”

---

<sup>23</sup> Carta de Nietzsche a Emily Fynn, do final de 1885.

(KSA 10; 17[27])<sup>24</sup>. Não basta encontrar uma justa medida entre afrouxamento (*Abspannung*) e excesso de tensão (*Überspannung*), pois a amplitude entre os antagonismos tem que ser extrema. Se há uma medida justa para a tensão, então ela só se aplica a homens muito flexíveis (vigorosos), pois os homens comuns, e apenas eles, ou não apresentam nenhuma amplitude entre os antagonismos ou são destruídos quando expostos a eles. A tensão suportada pelos grandes homens só é uma tensão extrema na medida em que exigiria demais dos *homens comuns*? E neste caso os grandes homens não teriam que suportar em si mesmos nenhuma tensão extrema? A sua força deve ser mantida “em tensão”<sup>25</sup> sem que, entretanto, seus limites sejam efetiva e exaustivamente testados? Supondo-se que “a máxima tensão na pluralidade de antagonismos” seja finalmente conduzida “a uma unidade” (KSA 10; 17 [27]), quanto de tensão deve caracterizar uma tal unidade? Esta “unidade” exige ainda “a máxima tensão”?

A estética nietzschiana exige que esta tensão seja de tal forma superada, ou seja, disciplinada, que ela termine por desaparecer do campo de visão:

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

---

<sup>24</sup> “A tensão dos antagonismos é necessária para o surgimento de todo sentimento mais forte.” (KSA 8; 9[1], p. 143). Neste excerto do verão de 1875 de *Werth des Lebens* o que está em causa, do mesmo modo que em Dühring, é a passagem de um sentimento a outro, pois “somente as mudanças são em última instância sentidas”, e “a vontade de viver [*die Lust am Leben*] anseia por mudanças” (*ibidem*). A adesão de Dühring à [tese da] “tensão contrária” como precondição “para todo estímulo mais forte” (WL, p. 30) tem por fim um significado antipessimista e antischopenhaueriano: a “diferença” é “a lei fundamental de toda intensificação da consciência” (WL, p. 30), e o que está em causa são “as mudanças que elevem a consciência àquela energia superior pela qual anseia toda vontade de viver”. (WS, p. 28). Ao transcrever a frase, Nietzsche se limita essencialmente a uma correção estilística; deve-se observar, entretanto, que neste momento Nietzsche ainda se declara schopenhaueriano e que a tensão dos antagonismos se torna um tema central de sua obra apenas em um momento posterior. – Para os antagonismos em Nietzsche, cf. a clássica monografia de Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, 1971.

<sup>25</sup> “Todos os grandes homens foram grandes pela força de seus afetos. (...) Concentrar os grandes afetos e manter a força em tensão.” (KSA 9; 11[173]).

amável das caras – isto é um verdadeiro deleite para a vontade de poder do artista. (KSA 112; 7[3])

Nietzsche se reporta aos tradicionais vínculos entre sublime e tensão e belo e distensão (*Entspannung*). A tensão visível caracteriza o sublime por contraposição ao belo e a dignidade por contraposição à graça (no apontamento citado a “beleza” comporta traços da “graça”). Nietzsche não distingue entre ética e estética. Os mesmos argumentos devem se aplicar ao sublime (*das Erhabene*) enquanto categoria estética e à ética da “elevação” (*der “Erhabenen”*). Como já foi esclarecido, Nietzsche retoma da antiguidade argumentos que foram utilizados para recusar a atitude estoica como uma atitude excessivamente tensa. Se por um lado em sua descrição dos grandes homens Nietzsche chega a suplantar em parte as imagens antigas e estoicas, sua apresentação dos “homens superiores”, que não alcançam a grandeza, apresenta com frequência variações da crítica feita pelos clássicos ao caráter excessivamente tenso dos estoicos. Os alvos são tipos diversos e até mesmo opostos: sábios solenes e heróis trágicos, o autodomínio estoico e o devaneio romântico. Os “elevados”, as “almas tensas” que desagradam a Zaratustra são, por sua vez, os “penitentes do espírito”, cujos traços lembram por fim o Nietzsche do “período intermediário”:

Como um tigre está ele sempre lá, pronto para o bote; mas a mim não agradam estas almas tensas, monstruosos são para o meu gosto todos estes retraídos. (...) Quedar-vos com os músculos relaxados e com a vontade desatrelada: isto é o mais pesado para todos vós, seres sublimes! (...) Isso precisamente é o segredo da alma: somente após ter abandonado o herói, aproxima-se dela, em sonho, –, o além-do-herói<sup>26</sup>.

O que falta a estes tensos e esforçados em excesso, a estes “elevados” é, portanto, a capacidade “de quedar-se com músculos relaxados”, a divina leveza e serenidade. Compreendido deste modo, o estar livre da tensão, a ausência de contensão nervosa, o lúdico, tal como mais

---

<sup>26</sup> Za/ZA II, Dos Seres sublimes, KSA 4, p. 150s.

tarde em *Ecce Homo*, já aparece aqui como um indício de grandeza. Do mesmo modo que em *Aurora* o aforismo “*Nada em demasia!*” confere primazia ao soberano vitorioso em detrimento do atleta ainda em combate, também Zaratustra prefere o “além-do-herói” (o deus) ao “herói”, o belo ao sublime e o cômico (a paródia) ao trágico.

\*\*\*

*Tensões explosivas.* – O campo metafórico do arco é ambíguo: além do estado [do arco] – que pode ser afrouxado, tensionado, excessivamente tensionado – ele inclui também o seu emprego: com um arco tensionado pode-se mirar “nos alvos mais distantes” (JGB/BM, Prefácio). O “último homem”, que é também o menor dos homens, é um arco afrouxado de forma irrevogável, e é por esta razão que Zaratustra adverte contra um “tempo no qual o homem já não mais lançará a seta da sua nostalgia para além do homem, e a corda de seu arco terá desaprendido o sibilar!” (Za/ZA, Prefácio, §5). O atirador inicialmente tensiona o arco, criando deste modo uma tensão, e então a descarrega sobre um alvo. Justamente por isso o ato de mirar se diferenciaria, em si mesmo e desde sempre, de outros eventos que carecem de orientação, como a “tempestade” e a “explosão”. Mas Nietzsche está longe de insistir nesta ausência de orientação (cf. p. ex. AC/AC, §1), principalmente quando se trata dos grandes homens. “Tempestade” e “explosão” são também metáforas para a descarga da tensão, para a “deflagração” das forças, conforme as expressões de Nietzsche. Antes da tormenta a tensão se eleva, a natureza se obscurece (isto é, nos tornamos indispostos, mal-humorados, melancólicos), até que finalmente a tempestade redentora chega, ou seja, até que finalmente as forças acumuladas “explodam em relâmpagos e atos”<sup>27</sup>. Seu explodir mostra que o modelo da tempestade constitui uma variante do modelo da explosão, modelos que em Nietzsche se combinam de múltiplos modos. Em ambos os modelos a tensão é remetida às forças acumuladas: elas como que aguardam

---

<sup>27</sup> KSA 13; 11 [38]. “Tremenda era a tensão de minhas nuvens: entre gargalhadas do relâmpago quero lançar no abismo os granizos.” (Za/ZA II, A criança com o espelho; KSA 4, p. 107; cf. KSA 10; 13 [1]) “Minha sabedoria se junta longa e lentamente, tal como uma nuvem ela se torna mais silenciosa e escura. Assim procede toda sabedoria que deve algum dia parar relâmpagos.–” (Za/ZA IV, Do homem superior §7, KSA 4, p. 360).

ansiosas por uma descarga, por uma “deflagração” por vezes explosiva através de um estímulo frequentemente casual e que pode ser ínfimo se comparado com o efeito por ele “deflagrado”.

Os fenômenos culturais são interpretados de forma análoga: para o último Nietzsche interessa o modo como através de seus escritos preparatórios pode-se “criar uma verdadeira *tensão*”<sup>28</sup>; e ele descreve a modernidade, o niilismo e o sentimento de falta de sentido como um estado de tensão para o qual parece não haver ainda nenhuma descarga ou explosão previsível:

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, de novos-necessitados, que sofrem dos velhos valores sem que isso lhes chegue à consciência, — — —<sup>29</sup>.

A nova doutrina age sobre esta tensão como um estímulo deflagrador: uma doutrina que “deflagra força”, que “mostra um caminho, uma direção para as forças armazenadas”, “de tal modo que elas explodam em relâmpagos e atos”<sup>30</sup>, uma semelhante doutrina liberta “da pressão da plenitude e da tensão das forças que crescem continuamente em nós e que não sabem ainda como se descarregar”, “que” estão “apinhadas e represadas até ao suplício”. Se esta tensão é realmente necessária para uma transvaloração de todos os valores, a própria doutrina não seria então um mero detonador fortuito sem importância? E o mesmo não poderia valer para o filósofo que a enuncia, ou seja, o próprio Nietzsche?

O modelo da deflagração parece conter em si esta consequência indesejável. Em 1881, quando começa a se interessar pelo modelo da deflagração proposto por Mayer, Nietzsche se serve da ideia de uma desproporção entre estímulo (insignificante) e reação (descomunal) para desmascarar supostas grandezas. “os fundadores de religião”, por exemplo,

<sup>28</sup> KSB 8, p. 464, carta n. 1137 a C. G. Naumann, de 06 de novembro de 1888.

<sup>29</sup> KSA 12; 9[77].

<sup>30</sup> KSA 13; 11[38]. A versão definitiva encontra-se em *O Anticristo*. cf. AC/AC §1.

podem ter sido “homens insignificantes”; mas “a força estava acumulada e encontrava-se pronta para a explosão!”. Sob tais condições, mesmo um estímulo insignificante e fortuito teria que resultar necessariamente em “grandes deflagrações de força”<sup>31</sup>. Não é absolutamente necessário que o fundador de religião tenha ele mesmo possuído uma força descomunal; ele foi como que o estímulo casual que deflagrou o processo; ele liberou as forças que se encontravam represadas e que, de algum modo e em algum momento, teriam que explodir. 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. Nietzsche aplica esta ideia ao próprio Mayer (de forma maldosa e injusta). A “descoberta” de Mayer, cientista festejado por Dühring como o *Galileu do século dezenove*, teria sido de certo modo “preparada”, e seu “talento” teria sido “acidentalmente” “ativo” justamente naquele ponto [que havia sido previamente preparado (N.T.)]: portanto, o fato de que ele tenha chegado a “resultados incomuns” não seria “ainda nenhuma comprovação de uma força incomum” (KSA 11; 11 [136])<sup>32</sup>.

Mesmo quando gera uma grande repercussão, o indivíduo apenas libera forças que se encontram prontas em seu ambiente e em seu tempo; ele não precisa dispor de forças excepcionais nem tampouco precisa se furtar ou se contrapor à influência marcante de sua época. (Por outro lado, há sempre a possibilidade de que justamente “o grande homem” permaneça sem nenhuma repercussão, pois não há entre ele e “os elementos preexistentes e prestes à explosão” nenhuma coincidência temporal, e assim

---

<sup>31</sup> KSA 9; 11[135] Cf. ainda KSA 11; 25[419].

<sup>32</sup> O que é próprio do “grande conhecedor” é algo distinto, por exemplo, “o dominar” e “o unificar” de “grandes massas” de saber, assim como “o enxergar o antigo com novos olhos” (*ibidem*). Com a observação de que Mayer seria “um grande especialista – a nada além disso” (carta de Nietzsche a Köselitz, 20 de março de 1882; KSB 6; n. 213, p. 183), Nietzsche se distancia de Dühring, mas também de Köselitz que, ao emitir um juízo negativo sobre o livro de Dühring, se pronuncia muito positivamente sobre os escritos de Mayer (cf. carta de Köselitz a Nietzsche, de 10.02.1881, KGB III/2, p. 138), assim como de seu próprio parecer anterior. Talvez tenha sido precisamente por ocasião da apreciação da obra de Mayer que as expressões ‘alegre’ e ‘científica’ se cruzaram pela primeira vez: neste livro “soberbamente simples e alegre” “uma *harmonia das esferas* [se faz] ouvir: uma música exclusivamente destinada ao homem *científico*” (KSB 6, p. 84). – O conceito de tensão não comparece no ensaio de Mayer “Über Auslösung”. Dühring emprega o conceito ao interpretar o ressentimento como deflagração anômala, em referência ao tratamento psiquiátrico de Mayer (cf. Eugene Dühring: *Robert Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale*. Chemnitz (Schmeitzner) 1880). – Nietzsche já emprega o conceito de deflagração antes de sua leitura de Mayer (cf. Brusotti: p. 56ss. e para uma bibliografia sobre o tema, *ibidem*, nota 56).

ele não pode “exercer *qualquer estímulo sobre sua época*”<sup>33</sup>). Deste modo, o argumento de que Nietzsche quis se servir para questionar as pretensas grandezas em 1881 está agora em uma perigosa proximidade com a “teoria do milieu”, uma teoria que em 1888 ele irá recusar resolutamente como uma “verdadeira teoria de neuróticos”. Esta teoria, extremamente popular no naturalismo francês, via no indivíduo e na obra de arte o resultado de seu meio histórico, cultural e social.

Contudo, é justamente contra esta teoria que Nietzsche irá mobilizar o modelo da deflagração em um aforismo do *Crepúsculo dos Ídolos*: também aqui se trata de explicar o prodigioso efeito histórico-universal de um indivíduo. Em 1881 tratava-se justamente do fato de um homem, que em si não tinha nada de particularmente significativo, ter sido confundido com um grande homem por estar no lugar certo e na hora certa, e isso por puro acaso. No aforismo “*Meu conceito de gênio*”, Nietzsche pretende, por sua vez, evitar o equívoco oposto: aqui estamos tratando do homem genuinamente grande, e este precisa ser mais do que um simples deflagrador, mais do que um estímulo casual.

Contra a teoria do milieu o modelo da deflagração terá que ser empregado de forma diversa. A diferença em relação às considerações de 1881 consiste numa idéia aparentemente estranha: o grande homem não é um simples fósforo, mas o próprio explosivo. A prodigiosa energia que ele faz explodir não se encontra em parte alguma em sua vizinhança, nem tampouco em seu meio ou em sua época; esta energia encontra-se “acumulada” nele mesmo.

*Meio conceito de gênio.* – Os grandes homens, assim como as grandes épocas, são como materiais explosivos, nos quais uma prodigiosa energia se acumulou; seu pressuposto, tanto histórico quanto fisiológico, é sempre o mesmo: que em vista deles se tenha por um longo tempo reunido, armazenado, economizado e preservado – que por um longo tempo nenhuma explosão tenha ocorrido. Se a tensão no interior da massa cresceu demais, então basta o estímulo mais casual para trazer ao mundo o “gênio”, a “ação”, o grande destino.

---

<sup>33</sup> KSA 9; 11[263].

Que importa então o ambiente, a época, o “espírito da época”, a “opinião pública”!<sup>34</sup>

*Race, milieu e moment* são os três fatores com os quais Taine pretende explicar os fatos e as personalidades históricas. Segundo Taine estes fatores constituem a pressão exterior contra a qual a predisposição interior precisa oferecer resistência: individualidades históricas são como que os resultantes destas duas forças opostas, da “*pression du dehors*” e do “*ressort du dedans*”. Contudo, para Taine a importância deste último tende a zero, o que faz com que os indivíduos no final das contas se assemelhem antes a um agregado mecânico daqueles três fatores agindo conjuntamente. Pode-se dizer de forma um pouco exagerada que no aforismo “*Meu conceito de gênio*” o patrimônio genético do grande homem, e especialmente de Napoleão, que é o caso que está sendo investigado por Taine, é posto em jogo contra seu “meio” social e contra o atual “espírito da época”. Dos três fatores determinantes de Taine, sobretudo dois serão considerados como fatores externos e terão sua importância relativizada em proveito da “energia interior” do indivíduo genial – o “meio” e o “espírito da época”. Nietzsche remete aquilo que é individual e próprio no grande homem (mas também numa grande época) àquilo que é “histórica e fisiologicamente” herdado por ele, isto é, aquilo de que ele se apropriou e que, deste modo, pode ser compreendido como uma prodigiosa energia nele acumulada<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> GD/CI, Considerações de um Extemporâneo, §44.

<sup>35</sup> Nietzsche formula contra esta “teoria da *décadence*” (KSA 13; 15[105]), que “hoje [se tornou] a teoria parisiense par excellence” (KSA 13; 15[106]) um argumento com ressonâncias lamarckistas: a ele interessa revalorizar “a energia interior” em detrimento das “causas externas” (KSA 12; 2[175]): “muito do que é visto como uma influência de fora não passa de sua adaptação a partir de dentro” (KSA 12; 2[175]). “Contra a teoria do ‘milieu’. A razão [é] indizivelmente mais importante. O milieu oferece apenas ‘adaptação’; no interior da mesma atua a totalidade da força armazenada”. (KSA 12; 7[33]). Neste excerto o primeiro dos três fatores de Taine, a *race*, é explorado contra o *milieu*. Taine, que sobrepunha metáforas extraídas das mais diversas ciências naturais, emprega todas as três expressões (*race, milieu, moment*) de forma verdadeiramente obstinada; e a recepção da época com frequência não se atinha ao significado que ele havia conferido a elas. Em Nietzsche o termo *race*, tomado de Taine, significa “a totalidade da força armazenada” (*ibidem*). No aforismo publicado, esta “energia prodigiosa” (GD/CI, Considerações de um Extemporâneo, §44) é então contraposta aos demais fatores apontados por Taine: ao *milieu* e ao *momento*, que é interpretado como “espírito da época”, “espírito do tempo”. O passado biológico-histórico-cultural é interpretado como a energia interior em contraposição aos fatores externos (tal como no conceito de *race* de Taine, em Nietzsche não há nenhuma linha fronteira rígida entre o biológico e o histórico).

O aforismo de Nietzsche oferece uma confrontação implícita com Taine, pois é a ele que a teoria do *milieu* remonta em última instância. Contudo, o que está sendo confrontado neste aforismo não é somente a posição de Taine, mas também outras posições que foram apresentadas por Henri Joly em seu *Psychologie des grands hommes*.<sup>36</sup> No capítulo 5, intitulado “Le grand homme et le milieu contemporain”, Joly ressalta a “aide puissante que le grand homme sait trouver dans son milieu”<sup>37</sup>, a “coopération constante qui unit les efforts du grand homme à ceux de ses contemporaines”, em suma, sua convergência (“acordo”)<sup>38</sup> a longo ou a curto prazo. Nietzsche tem em mira justamente o contrário, e isto já desde antes das *Extemporâneas*.

Joly define os contornos de sua própria posição mediante o contraste com duas “théories déterministes”<sup>39</sup> que ele traz para a discussão, mas que serão por ele igualmente rejeitadas: a teoria do *hereditary genius* de Francis Galton, com a qual Nietzsche já estava familiarizado por outra via, e, curiosamente, a teoria de inspiração darwinista defendida por William James, segundo a qual o gênio seria o resultado de uma seleção pelo meio.

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 (Taine); aquela segundo a qual ele é selecionado pelo meio (James) e aquela segundo a qual ele se harmoniza com o mesmo (Joly). William James pensa a seleção cultural em analogia com a seleção natural de variações espontâneas e individuais proposta por Darwin. O grande indivíduo representa uma variação aleatória cujo destino depende do meio: “Le milieu l’adopte ou le rejette, le preserve ou le détruit, en un mot le *séligé*.”<sup>40</sup> O meio seleciona, ou seja, ele pode aceitar o grande homem (e se modificar) ou rejeitá-lo. No *Crepúsculo dos Ídolos* o grande homem, o gênio é, ao contrário, apresentado como muito mais forte do que seu meio.

---

<sup>36</sup> Henri Joly: *Psychologie des grands hommes*. Paris 1883 (BN). Cf. KSA 14, p. 741, para Joly como fonte de alguns fragmentos de Nietzsche redigidos no outono de 1887, assim como G. Campioni: *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris, 2001, p. 32s. Campioni chama também a atenção para o fato de que Joly restitui as posições de James e Galton. Para a leitura direta de Galton por Nietzsche, cf. M.-L. Haase: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), p. 633-658.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 105.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 109.

É igualmente pouco provável que a teoria de James pudesse ser do agrado de Nietzsche. De acordo com James os grandes homens são variações casuais (aleatórias), enquanto a seleção pelo meio é uma lei, ou seja, uma rigorosa necessidade. O que Nietzsche faz é converter a posição de James em seu oposto: “Os grandes homens são necessários, a época em que eles aparecem é acidental”. (GD/CI, Considerações de um Extemporâneo, §44).

Com isso Nietzsche se aproxima da outra opção rejeitada por Joly: a hostilidade entre o mais vigoroso, o *hereditary genius*, e o seu meio, que é mais fraco. Joly apresenta a teoria de Galton nos seguintes termos: “le milieu est indifferent”; “le grand homme” “fait (...) violence aux circonstances”, ele “violenta” (*violente*) sua época<sup>41</sup>. O *hereditary genius* “est force, (...) de se manifester au dehors (...): il éclate donc au milieu des événements contemporains avec cette impetuosité et ce mépris des conditions ordinaires du succès, que lui attribuaient généralement les croyants de la Providence ou les partisans de la fatalité.”<sup>42</sup> Também para Nietzsche o gênio “explode” (“éclate”), além de compartilhar com o *hereditary genius* de Galton os traços do impetuoso, do violento e do irresistível. O espectro de teorias apresentado no capítulo 5 de *Psychologie des grans hommes* – convergência (Joly), seleção (James) e hostilidade (Galton) – compõe o pano de fundo: a hostilidade entre o gênio e sua época é uma tese que Nietzsche já havia estabelecido muito antes, e por isso sua teoria toma o lugar que caberia à teoria de Galton. Ainda que as ressonâncias sejam inequívocas, a convergência em termos de conteúdo não deve ser superestimada, pois Nietzsche prefere acentuar a herança de uma “civilização” inteira em detrimento da história familiar – desta vez tomando partido de Joly contra Galton –; e justamente este aforismo permanece visivelmente ambíguo, oscilando entre hereditariedade fisiológica e herança cultural.

A história que acabamos de narrar soa familiar: “durante muito tempo” “reunimos, armazenamos, poupamos” – forças, naturalmente –, agora surge o grande homem, o gênio, e faz com que tudo aquilo que foi laboriosamente amealhado exploda: ele “é necessariamente um esbanjador”. Logo: poupança – tensão – explosão. Nietzsche avalia que houve muito

---

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 110.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 106; trecho sublinhado e destacado por Nietzsche.

pouca sensibilidade para esta “grande economia” – observação válida para aquele que o inspirou nestas considerações, o economista Emanuel Herrmann<sup>43</sup>.

Nietzsche inicia sua confrontação com Herrmann com a seguinte reflexão: a “luta contra os grandes homens” seria “justificada por motivos econômicos”, pois eles seriam “perigosos”, tais como um “temporal”; o “instinto básico da sociedade civilizada” seria, portanto, “não apenas descarregar de forma inofensiva o explosivo, como *prevenir* sempre que possível o seu surgimento”<sup>44</sup>. A intenção última de Nietzsche é mostrar, entretanto, que em um estado tardio, “quando há energia suficiente”, uma “cultura da exceção” tem sua justificativa, pois “neste contexto mesmo o esbanjamento” se torna “econômico”<sup>45</sup>.

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*”<sup>46</sup>. Ele acredita que o vínculo entre tensão e esgotamento pode ser extraído do modelo “psicomecânico” de Charles Féré: quando se forma uma tensão excessiva, dela resulta uma descarga que conduz finalmente a um esgotamento físico e nervoso<sup>47</sup>. Estes “problemas de equilíbrio orçamentário” não afetam apenas os pacientes de Féré, tendo um alcance muito mais geral. Isso vale igualmente para o último Nietzsche: é bem possível que para fortes e fracos a etiologia seja oposta, mas o efeito é semelhante: a “tensão exagerada” dos

<sup>43</sup> Emanuel Herrmann: *Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirtschaft*. Zweite Auflage, Berlin, 1887 (BN). Para a leitura de Herrmann por Nietzsche, cf. W. Müller-Lauter: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin/New York 1999, p. 173ss.; para o fragmento 14 [182] cf. *ibid.*, p. 209ss. Para a tese de Nietzsche de que “de agora em diante mesmo o esbanjamento” pode ser “econômico”, cf. *ibid.* p. 210, p. 218ss. Nem Lampl, nem Wahrig-Schmidt, nem tampouco Müller-Lauter chamam atenção para a ligação entre os resultados da leitura de Féré e de Herrmann.

<sup>44</sup> KSA 12; 9[137]; cf. 9[139], 9[174].

<sup>45</sup> KSA 13; 16[6].

<sup>46</sup> KSA 13; 14[182].

<sup>47</sup> “[L]orsque la tension de l’énergie potentielle est devenue excessive, il se produit une décharge (...) déterminant un épuisement” (Charles Féré: *Sensation et mouvement*, Paris, 1887, p. 130). Féré constata uma curva de concentração (*Anspannung*): “[L]e premier effet de toutes ces excitations sensorielles était une exagération généralisée de la motilité”, que conduz no entanto a um esgotamento e até mesmo a um sono hipnótico (cf. sobre este ponto e sobre a *tension*: *ibidem*, p. 144). Sobre os excertos de Nietzsche (p. ex., KSA 13; 14[3]) cf. Hans Erich Lampl: “Ex oblivione: das Féré-Palimpsaest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche-Charles Féré (1857-1907)”, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), p. 225-264; Betina Wahrig-Schmidt: “Irgendwie, jedenfalls physiologisch”. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888”, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), p. 434-464.

fortes tem como resultado “a perturbação psíquica”; “todas as grandes épocas cobram o seu preço...”<sup>48</sup>.

O aforismo “Meu conceito de gênio” trata também deste “problema de economia”<sup>49</sup> e de um sentido econômico do esbanjamento:

O *perigo* que reside nos grandes homens e nas grandes épocas é imenso; todo tipo de esgotamento e de esterilidade estão em seu encaço. O grande homem é um fim; a grande época, o Renascimento, por exemplo, é um fim. O gênio – na obra, nos atos – é necessariamente um esbanjador: é parte de sua grandeza *que ele se dê...*<sup>50</sup>.

Além do renascimento, o aforismo menciona um único exemplo de um gênio “em ato”, Napoleão. Mas trata-se também do gênio “nas obras”; e Nietzsche vê em si mesmo um tal gênio extemporâneo, que esbanja e doa as suas próprias forças – a si mesmo. Também o filósofo é um “material explosivo” (EH/EH, Considerações de um extemporâneo, §3): “Nosso destino – tal foi a plenitude, a tensão, o represamento das forças” (AC/AC, §1). Esta tensão de forças acumuladas esperava por uma descarga cuja hora finalmente chegou, com a transvaloração de todos os valores – assim dá a entender o primeiro capítulo do *Anticristo*.

\*\*\*

*Conclusão.* – Em sua correspondência tardia, Nietzsche se queixa com freqüência de “uma insuportável tensão e suscetibilidade”<sup>51</sup>; de uma “dolorosa tensão e melancolia”<sup>52</sup>; ele se sente “no estado de um arco pronto para o disparo de tão tensionado”<sup>53</sup>. Este diagnóstico contradiz a apresentação que ele faz de si mesmo no *Ecce Homo*, segundo a qual ele

---

<sup>48</sup> KSA 13; 14[182].

<sup>49</sup> KSA 13; 14[182].

<sup>50</sup> GD/CI, Considerações de um Extemporâneo, 44. O aforismo pretende combater um segundo mal-entendido: aquele que louva a “abnegação” e o “heroísmo” do grande homem não se dá conta do caráter involuntário de todo acontecer. – Nos póstumos é recorrente a inclusão do conceito de tensão na crítica à liberdade da vontade. Cf. p. ex. KSA 10; 7[77]; KSA 13; 11[114].

<sup>51</sup> KSB 8, p. 377; n. 1078, carta a M. v. Meysenbug, final de julho de 1888.

<sup>52</sup> KSB 8, p. 261; n. 998, carta a Franz Overbeck, de 22 de fevereiro de 1888.

<sup>53</sup> KSB 8, p. 242; n. 984, carta a Franz Overbeck, de 03 de fevereiro de 1888.

não mostra “nenhum traço de tensão”<sup>54</sup>. Mas o mesmo conceito de tensão, um conceito negativo e patológico, está na origem de diagnósticos contrários. A tensão do “arco prestes a disparar de tão tensionado” lembra aquele estado contra o qual já se alertava em *Humano, demasiado Humano*. No aforismo intitulado “*Na vizinhança da loucura*”, Nietzsche havia constatado uma ameaçadora superexcitação geral e diagnosticado que uma redução da tensão seria necessário, o que inevitavelmente implicaria grandes perdas. Embora a diminuição da tensão parecesse um processo ambivalente, as prioridades eram, contudo, claras. Estas prioridades se alteram após *Humano, demasiado Humano*: o caráter excessivamente tenso mantém-se como um perigo real; mas o afrouxamento da tensão não parece menos preocupante. As duas tendências contrapostas em *Humano, demasiado Humano* – a superexcitação e a redução da tensão – parecem interagir nos escritos tardios: uma época superexcitada, na qual a tensão esmoreceu visivelmente. Deste modo, embora o conhecimento continue a contar com a redução da tensão no sentido de *Humano, demasiado Humano*, uma nova tensão deve, contudo, ser apoiada e edificada. É por esta razão que se faz necessário distinguir entre diferentes figuras da tensão. A ideia de uma nova tensão exhibe de forma recorrente os traços do extremo e do exaltado. Além disso, aquelas figuras são atribuídas, frequentemente de forma tosca, aos grandes/fortes ou aos pequenos/fracos, sendo enaltecidas ou denunciadas, incentivadas ou combatidas. O percurso do pensamento nietzscheano após *Humano, demasiado Humano* consiste em renovadas tentativas de desvendar as possibilidades correspondentes. Este artigo buscou examinar estas tentativas, assim como suas inspirações e aporias, mas também seus momentos de inflexão.

---

<sup>54</sup> EH/EH, Porque eu sou tão esperto, §10.

## Referências:

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

\_\_\_\_\_. “Kern und Schale. Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche”, in: GENTILI, C., NIELSEN, C. *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Berlin/New York: 2010.

CAMPIONI, G. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris, 2001.

DÜHRING, E. *Robert Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale*. Chemnitz (Schmeitzner), 1880.

FERE, C. *Sensation et mouvement*. Paris, 1887.

JOLY, H. *Psychologie des grands hommes*. Paris, 1883.

HAASE, M.-L. “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), p. 633-658.

HERRMANN, E. *Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirtschaft*. Zweite Auflage, Berlin, 1887.

LAMPL, H. E. “Ex oblivione: das Féré-Palimpsaest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche-Charles Féré (1857-1907)”, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), p. 225-264.

MAINBERGER, S. “Spannung II”, in: RITTER, J; GRÜNDER, K. (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1971 ff., vol. 9, p. 1284-1290.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York, 1971.

\_\_\_\_\_. *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin/New York, 1999.

PASCAL, B. *Gedanken, Fragmente und Briefe nach der Ausgäbe P. Faugère's*. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz. Zweite Auflage, 2 Bde., Leipzig 1865 (NB), Bd. 2.

\_\_\_\_\_. *Pensées*. Texte établi par Léon Brunschvicg. Paris, 1976.

TRAPPE. “Spannung I”, in: RITTER, J; GRÜNDER, K. (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1971 ff., vol. 9, p. 1282-1284.

VOLZ, P. D. *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*. Würzburg, 1990.

WAHRIG-SCHMIDT, B. “‘Irgendwie, jedenfalls physiologisch’. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888”, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), p. 434-464.

Email: [brusamia@linux.zrz.TU-Berlin.de](mailto:brusamia@linux.zrz.TU-Berlin.de)

Recebido: Abril/2011  
Aprovado: Maio/2011