

Nietzsche

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Wilson Antonio Frezzatti Jr.



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papa-Terra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N558 Nietzsche / Organizadores Marcelo Carvalho, Wilson Antonio Frezzatti Jr. São Paulo : ANPOF, 2015.
456 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-22-0

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 2. Filosofia alemã
I. Carvalho, Marcelo II. Frezzatti Jr., Wilson Antonio III. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazzari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

I – Nietzsche: Filosofia e Vida

Nietzsche e filosofia trágica dos gregos <i>Newton Pereira Amusquivar Junior</i>	13
Dionísio: a oposição nietzschiana ao cristianismo <i>Kelly de Fátima Castilho</i>	22
Por que sou um destino: uma leitura do último capítulo de <i>Ecce Homo</i> <i>Guilherme Lanari Bó Cadaval</i>	30
A tensão entre pensamento e ação no “tornar-se quem se é” de Nietzsche <i>Diogo Diniz da Costa Pereira</i>	37
A vida entre o perspectivismo e o dogmatismo <i>Eder Ricardo Corbanezi</i>	46
Vida contemplativa e vida ativa em Nietzsche: Um estudo da cultura em Aurora <i>Ricardo de Oliveira Toledo</i>	55
O grande meio-dia: o papel de Zaratustra na filosofia madura de Nietzsche <i>Neomar Sandro Mignoni</i>	67
Sobre o tempo na Filosofia de Nietzsche <i>Pedro Poncioni Mota</i>	77
Zaratustra e a redenção do espírito de vingança <i>Robson Costa Cordeiro</i>	84

II – Nietzsche e a Arte: Tragédia, música e literatura

A Solidão como perspectiva de tragédia nietzschiana <i>Micael Rosa Silva</i>	101
Estudo preliminar sobre a significação do cômico e do riso no pensamento estético de Nietzsche <i>Bruno Aparecido Nepomuceno</i>	119
O riso como detonador da <i>afirmação</i> em Kierkegaard e Nietzsche <i>Maria Helena Lisboa da Cunha</i>	131

As distintas visões de Música de Nietzsche e Wagner <i>Mayra Rafaela Closs Bragotto Barros Peterlevitz</i>	143
Nietzsche e Wilde - Paralelos e divergências <i>Rodrigo Cumpre Rabelo</i>	152

III – Nietzsche e a moral

Nietzsche e La Rochefoucauld: crítica à compaixão em <i>Humano, demasiado humano I</i> <i>Luan José Silva Remígio</i>	169
Nietzsche contra Schopenhauer: sobre a compaixão como moda moral <i>Igor Alves de Melo</i>	182
O Significado do espírito livre em Nietzsche <i>Pamela Cristina de Gois</i>	200
Clínica e Moral em Nietzsche: Psicologia Moral como Experiência de si <i>Salomão dos Santos Santana</i>	208
Nietzsche: a verdade como fabulação moral <i>Lays Rodrigues da Silva</i>	216

IV – Fisiologia, Psicologia, Fisiopsicologia

Nietzsche: os afetos e a psicologia das profundezas <i>Fabiano Pinto</i>	229
As intermitências da consciência - Pulsionalidade e função no aforismo 11 d' <i>A gaia ciência</i> <i>Saulo Krieger</i>	243
Memória e fisiologia: Metáforas da cultura em Nietzsche <i>Danilo Moraes Lobo, Jorge Miranda de Almeida</i>	251
O esquecimento como abertura para a criação em Nietzsche <i>Kim Quintiere Abreu</i>	262
A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche <i>Joseane de Mendonça Vasques</i>	269

V – Metafísica e crítica à metafísica

O “espírito livre” de Sócrates: aspectos positivos da filosofia socrática em Nietzsche <i>Douglas Meneghatti</i>	285
---	-----

A questão do determinismo no pensamento tardio de Nietzsche: como a cosmologia da vontade de poder elimina a possibilidade de eventos contingentes <i>Leonardo Camacho de Oliveira</i>	293
O eterno retorno seletivo e o pensamento da diferença <i>André Vinícius Nascimento Araújo</i>	311
Nietzsche e o pós-humano <i>Cecília de Sousa Neves</i>	326
O lugar decisivo de Nietzsche em Foucault <i>Sandro Melo Batalha Cardoso</i>	336
Considerações nietzscheanas sobre o fundamentalismo <i>João Paulo Simões Vilas Bôas</i> ³⁴⁷	

VI – Nietzsche e a linguagem

Conceito, metáfora e fluidez de sentidos em Nietzsche <i>Ítalo Kiyomi Ishikawa</i>	371
Crítica da filosofia sob a ótica da linguagem de Nietzsche a Wittgenstein <i>Livia Coutinho da Ponte</i>	387

VII – Niilismo e Modernidade

O Niilismo como narrativa da história segundo Nietzsche <i>José Nicolao Julião</i>	403
Os liames da modernidade <i>Isabella Vivianny Santana Heinen</i>	420
Nietzsche e Kafka: Niilismo e criação, filosofia e literatura <i>Raul Reis Araujo</i>	430
O que Nietzsche deve aos antigos <i>Márcio José Silveira Lima</i>	443

I – Nietzsche: Filosofia e Vida

Nietzsche e a sua concepção de filosofia trágica entre os gregos

Newton Pereira Amusquivar Junior
Universidade de Campinas

No *Nascimento da tragédia* Nietzsche praticamente não realiza uma concepção sobre o que é filosofia. Nessa obra, filósofos como Sócrates e Platão ocupam um lugar de importância na análise da morte da tragédia, mas eles não eram abordados enquanto filósofos, mas antes como pertencentes ao desenvolvimento dialético da ciência. Assim, para abordar sobre o que Nietzsche compreendeu por filosofia trágica, é necessário adicionar uma questão que foi, para Nietzsche, elementar, enigmática e labiríntica, a saber, “o que é filosofia?”. E, além disso, também é preciso remeter a outra questão de suma importância para o filósofo: “qual é o valor da filosofia para a cultura e o seu povo?”.¹ As anotações de Nietzsche que trata sobre tais questões estão presentes nos fragmentos póstumos dos anos de 1872 e 1873, dos quais com muitos desses fragmentos foi organizado uma obra póstuma chamada de *Livro do filósofo*.

No fragmento 19[71] do verão de 1872-1873, Nietzsche se questiona sobre o filósofo e sua relação com a cultura: “O conceito de filósofo e os tipos. O que é comum a todos? Ou ele brota da cultura ou é

¹ Essas duas questões aparecem como centrais para o plano do livro *A filosofia na era trágica dos gregos*, como aparece no fragmento 23 [41] do inverno de 1872-1873. Todas as citações em que não há referência, são traduções do original consultado no site: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB/PHG> <acesso 19 de Novembro de 2014>

hostil em relação a ela.”. Nietzsche continua o fragmento mostrando um caráter misto do filósofo entre artista, religioso e cientista:

Ele é contemplativo como o artista plástico, simpático como o religioso, causal como o homem de ciência: ele busca todas as notas do mundo em si para ecoar e realçar essa totalidade de som para fora de si em conceitos. Expande-se até o macrocosmo e nisto é observador prudente – como o ator ou o poeta dramático que se transforma e mantém a prudência para se projetar fora de si. O pensamento dialético como que derramou sobre isso uma queda de água. Notável Platão: entusiasmo da dialética, isso é, daquela prudência.

Nessa passagem, o filósofo é caracterizado como artista (músico, ator e poeta dramático), religioso (pela simpatia) e o cientista (pensamento causal). E, numa mistura de arte e ciência, a filosofia visa projetar a totalidade artista do mundo em conceitos. Platão seria um momento de ruptura com um equilíbrio desse caráter misto do filósofo, pois com ele a filosofia passa a ter como predominância o caráter científico-dialético, deixando enfraquecido o aspecto artístico da filosofia.

No fragmento 19[72], Nietzsche deixa claro que considera “o filósofo junto ao homem científico e ao artista.” Em que sentido o filósofo fica junto ao cientista e ao artista? Na sequência do fragmento a resposta aparece na caracterização do filósofo como domador (*Bändigung*) de dois impulsos: o filósofo doma “o impulso de conhecimento através da arte” e também doma “o impulso religioso da unidade através do conceito”. Assim, o filósofo é considerado um domador de impulsos: e na medida em que o filósofo é artista ele doma a ciência, e, do mesmo modo, o aspecto científico da filosofia doma a crença religiosa. E essas duas facetas (artística e científica) do filósofo não estão apenas na dominação dos impulsos, mas também na atuação do filósofo, uma vez que, como está no fragmento 19[62], a filosofia tem o mesmo fim (*Zwecken*) da arte, mas utiliza como meio os conceitos científicos, e não a criação artista, de tal modo que o filósofo “conhece enquanto poetiza, e poetiza enquanto conhece.”

A filosofia visa o mesmo fim da arte, mas enquanto essa última utiliza como meio as criações belas, a primeira realiza o mesmo fim com conceitos, por isso a filosofia fica junto da ciência e do valor estético.

co da arte. A construção de conceitos e conhecimentos não é um fim em si mesmo, tal como é na ciência, pois o fim da filosofia está num impulso estético: “o puro impulso de conhecimento não é o que decide [na filosofia], mas sim o impulso estético: a filosofia pouco demonstrada de Heráclito tem um valor artístico maior do que todas as proposições de Aristóteles.” (19[76]). Através desse fim e valor estético a arte consegue controlar o impulso de conhecimento mediante a fantasia (19[76]); logo o filósofo também é capaz de domar esse impulso de conhecimento (19[64]) e apontar até que ponto a ciência pode crescer (19[24]).

Além disso, o filósofo se diferencia do pensamento científico na medida em que ele trata das coisas e dos assuntos grandes ligados aos aspectos estéticos e morais (19[83]). Nesse sentido, o filósofo está no âmbito daquilo que Nietzsche considera como anormal, e que pode ser venerado como raro e grande (19[80]), tal como uma obra de arte. E em que sentido tanto a filosofia como a arte tratam de grandezas? É justamente isso que Nietzsche se questiona no fragmento 19[45] do verão de 1872-1873. Nesse mesmo fragmento, depois observar que é esse aspecto artístico da filosofia que doma o impulso de conhecimento, Nietzsche nos revela qual é o valor da filosofia atrelada a arte: “O valor do filósofo nesse domador não se situa na esfera do conhecimento, mas sim na esfera da vida: a vontade de existência (*dasein*) utiliza a filosofia como fim para uma forma de existência superior.” A metafísica do artista mostra que os impulsos artísticos são os mesmos que estão na natureza, por isso arte e vida estão atreladas uma a outra. O filósofo, na medida em que tem como fim o valor estético, também está atrelado à vida e à existência.

No fragmento 19[43], Nietzsche vai destacar que a vida precisa mais da ilusão do que das demonstrações lógicas, pois “as “verdades” se demonstram mediante seus efeitos, não mediante demonstrações lógicas, [mas sim] por demonstrações de força.” Nesse sentido, a verdade é estabelecida por uma luta: “Todos os efetivos impulsos da verdade vêm ao mundo através de uma luta em torno de uma sagrada convicção, através do πάθος [*pathos*] do lutar.” Assim, a origem da linguagem e também do pensamento lógico não é em si mesmo, mas está no que Nietzsche chamou de *pathos*, ou seja, uma luta de forças que, no final do conflito, deve estabelecer a convicção pelo qual a vida se conduz. Nesse

sentido, a filosofia não reduz a sua atividade no âmbito das proposições lógicas, ela não busca por meio da lógica conhecer o ser, ao invés disso, “o filósofo está completo no mais alto *pathos* da verdade” (19[76]), e ele luta pela verdade com a sua vida. Assim, todo o valor do seu conhecimento está nesse *pathos*, e na relação que ele tem com a vida.

Portanto, a filosofia está atada com a vida e tem diante de si o problema da existência. É nesse sentido que a filosofia tem um valor estético, tal como a arte. Entretanto, a filosofia deve realizar um conhecimento conceitual dessa problemática, enquanto a arte cria uma obra de arte. Diante disso, qual é a relação da filosofia com a cultura? Nietzsche compreende cultura como uma forma de velamento, isso está presente na sessão 18 do *Nascimento da tragédia* e também no fragmento 19[50] em que ele diz: “Qualquer modo de cultura começa na medida em que uma quantidade de coisas é velada. O progresso do homem está atado com esse velamento.” Nesse sentido, a ciência não contribui para a formação de uma cultura, pelo contrário, ao se manifestar enquanto desvelamento a ciência anula a cultura (19[172]). Portanto, a ciência anula a cultura e caminham para o retorno da barbárie. O próprio Nietzsche no fragmento 19[263] e 19[298] considera a religião, a erudição e a ciência como compatível com a barbárie. Para compreender o que Nietzsche designa como bárbaro, o fragmento 19[313] é de suma importância, nele o filósofo alemão retorna ao surgimento do termo bárbaro na Grécia antiga em que era designado aos povos estrangeiros: dado que os helenos não compreendiam o que os outros povos falavam, e então eles passaram a comparar esses povos de língua estranha como as rãs, pois ambos falam de modo feio e sem sentido, logo, conclui Nietzsche, bárbaro é uma “falta de educação estética”. Assim, se a ciência é barbárie, isso se dá pela falta de educação estética presente na sua função de desvelamento. Por outro lado, a relação da cultura com a arte é fecunda. No fragmento 19[310] Nietzsche caracteriza a cultura como “domínio da arte sobre a vida.”, com esse domínio artístico a vida deixa de estar fragmentada e dispersa para se organizar numa unidade de estilo na cultural, pois é justamente a arte que fornece a unidade primitiva de um povo (19[257]). A ciência, pelo contrário, leva a uma ausência ou mistura de estilo, de tal forma que “são necessárias forças artísticas enormes para romper o ilimitado im-

pulso de conhecimento, para gerar novamente uma unidade.” (19[27]) Nesse sentido, a cultura não busca fomentar nem a felicidade e nem a capacidade de um povo; no lugar disso, a meta da cultura “aponta para além da felicidade na terra: a produção de grandes obras é a sua meta.” (19[41]). Por conta disso, a relação da cultura com um gênio tem um caráter terapêutico: “A proteção e remédio de uma cultura, a relação dela mesma com o gênio do povo. A consequência de todo grande mundo artístico é uma cultura”. (19[33]).

Tendo em vista que a arte fomenta a cultura e a ciência leva a barbárie, então como entender a relação da filosofia com a cultura, sendo que ela é ao mesmo tempo arte e ciência? Como já destacamos anteriormente, Nietzsche nota na filosofia, tal como na arte, uma possibilidade de domar o impulso de conhecimento e retornar a unidade de estilo da cultura: “A suprema dignidade do filósofo se mostra aqui onde ele concentra o ilimitado impulso de conhecimento e o doma na unidade.” Com isso, filosofia não apenas poderia domar o impulso de conhecimento, mas também pode fazer o conhecimento retomar à unidade da cultura: “No filósofo o conhecimento novamente se coloca em contato com a cultura.” (19[171]) Por conta disso, Nietzsche chega a intitular o filósofo como um médico da cultura (23[15]), e afirma que apenas depois de Platão a filosofia passa a hostilizar a cultura, anteriormente a isso o filósofo é um curandeiro (*Giftmischer*)² da cultura (23[16]).

Entretanto, em outros momentos Nietzsche considera que “a filosofia não é para o povo” (19[298]); e, além disso, ao se questionar sobre a teleologia do gênio filosófico, ele observa que o verdadeiro filósofo “nada tem a ver com a situação política casual de um povo, mas, antes, diante do povo ele é atemporal. No entanto, por isso, ele não

² É necessário destacar a ambiguidade da palavra *Giftmischer* que em alemão pode significar tanto envenenador como também curandeiro e feiticeiro. Essa ambiguidade fica ainda maior no contexto em que ela é usada, pois na frase anterior dessa palavra Nietzsche destaca que trata do filósofo que não é inimigo da cultura, ou seja, os pré-platônicos, e isso leva a interpretar o sentido positivo da palavra *Giftmischer* enquanto curandeiro. Entretanto, no *Livro do filósofo* esse fragmento aparece junto com outros fragmentos que Nietzsche limita a função do filósofo em relação ao povo e a cultura, como trataremos logo a seguir, levando a pensar que o sentido da palavra é negativo, ou seja, “envenenador”. Seguimos aqui a interpretação tal como está nos fragmentos póstumos, e não na organização do *Livro do filósofo*, mas é importante destacar que mesmo assim a ambiguidade continua presente tendo em vista que o fragmento não está no mesmo agrupamento desses fragmentos que desassocia o filósofo com o papel de médico da cultura.

está casualmente unido com esse povo.” (19[16]) Certamente o filósofo, enquanto indivíduo, está incluído no seu povo, mas a sua natureza filosófica se separa da cultura para resolver o enigma do mundo (19[16]). Nesse sentido, o filósofo não é nem contemporâneo e nem conterrâneo do seu povo. Ele não está no mesmo tempo do seu povo, pois ele é “como um freio da roda do tempo” (19[17]), e somente em épocas de grande perigo, quando a roda do tempo corre mais rápida, ele está em sintonia com o tempo presente, já em períodos tranquilos os filósofos “estão antecipadamente lançados longe, porque a atenção de seus contemporâneos se voltam a ele de modo lento” (19[17]). O filósofo também não é conterrâneo de seu povo, pois ele é um solitário indiferente, um monstro da abstração e um odioso destruidor da cultura nacional³. Ele é solitário por falta de convivência com o que é natural no mundo, apesar de “sua obra ficar para os tempos vindouros”⁴; na sua solidão, um filósofo nunca “arrastou o povo atrás dele. Porque ele vive o culto ao intelecto”⁵. Assim, em relação à cultura um filósofo não tem uma atuação positiva e construtiva, tal como a arte; pelo contrário, “sua atitude é dissolver e destruir (mesmo quando procura *fundar*)”⁶. Com isso, a utilidade do filósofo é apenas “quanto há muito o que *destruir*, nas épocas de caos e degeneração”⁷, portanto, um filósofo tem um caráter estritamente negativo em relação a sua cultura, pois com ele é possível destruir e derrubar dogmas e crenças arraigados com a estrutura cultural; já, em tempos de florescimento de uma cultura, o filósofo é completamente inútil e o melhor é o isolar em relação ao povo.

Assim, por mais que os filósofos tentem estar próximo ao povo, o resultado não foi bem sucedido (23[14]): ou ele acaba se tornando um místico religioso (Empédocles e Pitágoras), ou acaba se associando apenas com os nobres (Anaxágoras), ou no final acaba realizando uma seita esotérica (Sócrates). Assim, tendo em vista essa relação do filósofo com o povo, Nietzsche conclui que a filosofia não tem uma importância fundamental para a cultura, mas apenas secundária: “Não é

³ NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Trad.: Rubens Eduardo F. Frias, São Paulo, Editora Moraes, 1987, p. 24

⁴ Idem p. 58.

⁵ Idem, *ibidem*.

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ Idem, *ibidem*.

possível fundar uma cultura popular sobre a filosofia. Por conseguinte, a filosofia não pode nunca, em relação à cultura, ter uma importância fundamental, e sempre uma importância secundária. Qual é essa importância?" (23[19]) De fato, apesar dos filósofos estarem distantes do povo, isso não quer dizer que eles não têm a sua importância: o filósofo pode ser uma anormalidade para o povo, mas "o povo precisa das anormalidades, ainda que esses não existem por causa dele." (23[14]) O filósofo não tem uma importância fundamental para a cultura, mas tem importâncias secundárias, e, no próprio fragmento (23[14]), Nietzsche pontua quatro importantes funções que a filosofia pode exercer para uma cultura: em primeiro lugar, a filosofia pode ser uma domadora da tendência mítica, pois ela pode fortalecer o sentido da verdade diante da fantasia criada pelo poeta mítico, tendo portanto um "fortalecimento do conhecimento puro" (23[14]), tal como ocorre com Tales, Demócrito e Parmênides. Em segundo lugar, a filosofia, além de domar o instinto mítico pelo conhecimento, também realiza, por outro lado, uma domesticação do impulso do saber na medida em que é capaz de realizar um "fortalecimento do misticismo-mítico" (23[14]), tal como ocorre com Heráclito, Empédocles e Anaximandro que mostram os enigmas e os mistérios do mundo. Esses são dois aspectos de importância que a filosofia tem para a cultura enquanto domador dos impulsos (mítico e científico), mas a filosofia também pode ter a sua importância por meio da destruição. Assim, em terceiro lugar, a filosofia tem a sua importância na destruição de dogmas da religião, do costume ou da ciência; nesses três âmbitos sociais da cultura o dogmatismo pode aparecer e ocasionar "efeitos bárbaros, imoral e embrutecer." (23[14]), e é importante o papel cético da filosofia, pois com ela é possível destruir dogmas. Por último, a filosofia tem outro caráter destruidor, mas agora ligado a uma tendência mística ao invés de cética, a saber, ela destrói uma cega secularização, pois a filosofia não é como uma ciência que nega o misterioso, pelo contrário, ela quer mostrar o quando o mundo é enigmático e misterioso.

Assim, Nietzsche conclui que a filosofia tem uma grande importância na preparação do gênio, mas o papel de fundação cultural está na arte, e não da filosofia; essa última pode apenas preparar terreno para a obra de arte (23[14]). Por consequência disso, Nietzsche conclui,

no fragmento 23[45], que “a filosofia não é para o povo, e, portanto, não é a base de uma cultura, assim apenas é a ferramenta de uma cultura” (23[45]). É interessante notar que no decorrer dos fragmentos Nietzsche deixa de considerar o filósofo como um médico (*Arzt*) da cultura (23[15]), e passa a o considerar como uma ferramenta (*Werkzeug*). Há uma diferença entre médico e ferramenta: o primeiro visa curar um doente, e, portanto, é capaz de reorganizar o organismo numa unidade saudável, já a ferramenta tem sempre uma utilidade de produção de algo novo, e não propriamente de reorganização vital; uma ferramenta pode, ao mesmo tempo, destruir e construir algo, mas nunca está em relação à constituição básica de algo, tal como é com o médico. Nietzsche parece ter mudado de opinião em relação à concepção de filósofo, e isso se torna visível no começo da *Filosofia na era trágica dos gregos*. Nas primeiras linhas desse livro Nietzsche considera os artistas como médicos do povo, e não os filósofos; e a filosofia não apenas deixa ser uma medicina do povo, mas os próprios “médicos do povo rejeitam a filosofia”⁸. Ou seja, a filosofia não é necessária para a saúde de um povo, de tal forma que “quem quiser justificá-la deverá mostrar para que necessitam e têm necessitado dela os povos saudáveis”⁹. A filosofia pode até mesmo ser danosa para um povo doente, tendo em vista que ela pode destruir e matar de vez uma cultura. Já para um povo saudável, a filosofia não é necessária, tal como foi com “os romanos que viveram seus melhores tempos sem filosofia”¹⁰, mas com ela esse povo saudável pode criar uma magnífica obra. Assim, se a filosofia não é capaz de salvar um povo doente, podendo até mesmo o levar a ruína; por outro lado, em um povo saudável, apesar dela não ser necessária, ela pode o beneficiar positivamente: “Se ela [a filosofia] alguma vez mostrou-se útil, salvadora, protetora, o fez para os saudáveis; os doentes ela tornava sempre mais doente.”¹¹. Em caso de doença de um povo, ou seja, no perigo da barbárie em que não há unidade de estilo na cultura, a filosofia não pode resgatar essa unidade, mas, pelo

⁸ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, trad.: Gabriel Valladão S., Porto Alegre, RS, L&PM, 2011, p. 26.

⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Idem, *ibidem*.

contrário, ela leva a uma decadência ainda maior. Apenas mediante a saúde a filosofia pode estar no seu direito.¹²

Em outras palavras, a saúde é uma condição para uma filosofia poder beneficiar um povo, apesar dela não levar nunca à saúde do povo; por isso, os médicos de um povo são os artistas, e não os filósofos. No caso da Alemanha esses médicos são Wagner e Goethe, pois a cultura moderna, enquanto desenvolvimento de uma cultura alexandrina, é doente, e por isso necessita de médicos. Esse parece ser o diagnóstico que Nietzsche faz da cultura moderna no fragmento 23[19]: “Esse lado [artístico do filósofo voltado para o povo] é agora, a partir de nossa época, difícil de conhecer, porque nós não possuímos tal unidade popular da cultura. Por isso, [deve-se dirigir] aos gregos.”. O mesmo diagnóstico aparece na *Filosofia na era trágica dos gregos*: “Os gregos, como os verdadeiramente saudáveis, justificaram de uma vez por todas a filosofia simplesmente pelo fato de terem filosofado; e, com efeito, muito mais do que todos os outros povos.”¹³.

¹² Idem, p. 26-27.

¹³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, trad.: Gabriel Valladão S., Porto Alegre, RS, L&PM, 2011, p. 27.

Dionísio: a oposição nietzschiana ao cristianismo

Kelly de Fátima Castilho

Universidade Federal de Santa Catarina

O ataque virulento ao cristianismo pode ser encontrado em várias obras de Nietzsche, mas é no Anticristo que a encontramos de modo mais enfático. O filósofo quer fazer a guerra não apenas à religião judaico-cristã, mas a tudo que possui sangue de teólogo, neste caso, diz ele, está inclusa toda a filosofia:

Reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache 'idealista', onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrogue-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior (Nietzsche, AC, § 8).

Olhar para a realidade de modo alheio e superior é justamente o que postula o cristianismo e toda concepção metafísica que cinde a realidade em duas. Neste sentido os precursores da doutrina cristã foram Sócrates e Platão, que com suas teorias buscavam uma verdade absoluta, única e eterna sobre a terra e logo perceberam que a própria realidade seria um grande empecilho para sua empreitada. O movimento, a efemeridade o fluxo contínuo das coisas e da própria vida precisavam dar lugar a Unidade, ao Ser e ao Eterno. Conceitos forjados para se postular outra realidade: perfeita, imutável, imperecível: o reino de Deus, o céu, a vida eterna. É neste sentido que para filósofo alemão toda a filosofia teria um alto grau de parentesco com os teólogos.

A ideia de salvação e de um final redentor dos tempos faz com que desviemos o olhar desta vida e do instante vivido para esperarmos algo melhor. Por isso a doutrina cristã se baseia na ideia de esperança. Esperança de uma vida melhor, de remissão dos pecados, de salvação. Com esse pensamento nós maculamos a existência e fazemos dela algo carregado de culpa, aquilo que não deveria ser tal como é, aquilo que precisa ser diferente, de outro modo. A esperança, que era tida como um mal entre os gregos, constitui a base da doutrina cristã e mancha todas as nossas vivências mais reais, singulares e únicas. Pois suportamos o sofrimento com a esperança de que um dia ele se extinguirá e nenhuma alegria vivida aqui e agora pode ser comparada com a possibilidade de uma felicidade futura, eterna e inabalável no paraíso.

A poderosa *esperança* é um estimulante bem maior da vida do que alguma felicidade que realmente ocorra. Os que sofrem têm de ser mantidos por uma esperança que não pode ser contrariada por nenhuma realidade. (Nietzsche, AC, § 23).

Tomar a esperança por virtude é não aceitar a vida aqui e agora. É necessitar olhar para o futuro ou para o além justamente por não compactuar com o vivido. Em um texto de Leopardi, chamado “Diálogos sobre a morte e a vida” encontramos um diálogo entre um *passante* e um *vendedor de almanaques*, o mesmo teria sido lido por Nietzsche. O diálogo se inicia quando aparece um vendedor de almanaques oferecendo os almanaques do próximo ano. O *passante* pergunta ao *vendedor* se o próximo ano será bom e este, com entusiasmo, responde que será dos melhores. O *passante* então lhe pergunta com que outro ano o próximo se parecerá? E o *vendedor* responde: “com nenhum outro”: será um ano melhor que todos os até aqui vividos. A resposta do vendedor indica uma esperança desmedida no futuro e um pessimismo com relação ao passado, pois o próximo ano não deverá se parecer com os que já foram.

Essa postura diante da existência é o sintoma de um cansaço, que marcou tanto a concepção cristã, postuladora de uma vida melhor após a morte, quanto àquelas doutrinas e interpretações do mundo que colocaram a sua mais alta esperança no futuro e no progresso da humanidade. Lançar o olhar para além deste mundo e desta vida é ao

mesmo tempo indicar o descontentamento com o aqui e agora. Descontentamento este muito bem indicado pelo *vendedor de almanaques* que espera e acredita em um ano melhor do que todos os anteriores.

O *passante* vai mais longe e pergunta ao *vendedor de almanaques*: “Vós não gostaríeis de reviver estes vinte anos e até mesmo todo o tempo que escoou desde o vosso nascimento?” (Leopardi, 1993). E meio sem compreender a profundidade da pergunta o vendedor responde: “Ei! Caro senhor, queira Deus que isso fosse possível!” (Idem). O *passante*, por sua vez, com a pergunta que se segue tocará no cerne da doutrina nietzschiana do eterno retorno: “Mesmo se o senhor viesse a reviver esta vida tal qual ela foi vivida, sem a menor diferença, com exatamente as mesmas alegrias e as mesmas penas?” (Leopardi, 1993).

E o comerciante se esquivava rapidamente assim que compreende que terá de reviver *a mesma vida*, com as mesmas dores e os mesmos prazeres. O *passante* então conclui que poucos aceitariam reviver a mesma vida sob esta condição. Segundo o comentador Eugin Finker, Nietzsche teria sublinhado trechos deste diálogo e concluído que realmente ninguém aceitaria reviver sua própria vida, “com muita dificuldade encontraríamos uma mulher que aceitasse reviver os seus 18 anos!” (Fink, 1983.) O filósofo alemão teria consciência das dificuldades de aceitação e incorporação da sua teoria.

O que está em questão neste diálogo é justamente o contraponto entre a doutrina cristã e o eterno retorno, pois indica na figura do *vendedor* a necessidade humana de acreditar que dias melhores virão e, mais do que isso, que em nada se parecerão com os já vividos até o momento. Por que precisamos da esperança no além, no futuro, no progresso? E Nietzsche vai ainda mais longe quando nos pergunta que tipo de vida precisa do Além? Seria uma vida rica, exuberante ou uma vida em declínio? E é pela boca de Zaratustra que Nietzsche nos fala:

Sofrimento e impotência- foi isso que criou todos os transmurdanos; e, mais, a breve loucura da felicidade que só o grande sofredor experimenta.

Um cansaço que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um pobre, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e transmurdos. (Nietzsche, AZ, I).

O cristianismo e toda a filosofia que postulou um outro plano para sobrepujar e julgar este mundo e esta vida encontram-se, segundo Nietzsche, entre as forças reativas e decadentes, pois já não são capazes de criar e por isso tomam o partido de tudo o que nega e maldiz a vida. É contra tudo isso que Nietzsche nos apresenta a sua doutrina do eterno retorno do mesmo e vem exigir de nós um amor dionisíaco pela vida.

Se a interpretação metafísica do mundo juntamente com a concepção cristã da existência fez o homem desviar-se da Terra para almejar um Além, trata-se agora promover a reconciliação do homem com esta vida e este mundo. Se as esperanças ultra-terrenas fracassaram faz-se necessária a eclosão de uma nova compreensão do ser que se volte para o aqui e o agora, que nos faça compreender o sentido da terra. Que concepção seria essa, capaz de mudar o peso de todas as coisas e ainda fazer o homem se reconciliar com a vida e com a finitude? O pensamento do eterno retorno, - inspiração que Nietzsche teve durante uma caminhada em 1881 - se apresenta enquanto alternativa a pretensão metafísica. Quer que tudo retorne eternamente é a ideia que se contrapõe de modo decisivo à tradição metafísica que postulou uma outra realidade e tomou a vida como um caminho errado. Se por um lado Sócrates denigre a vida e a toma como doença, Nietzsche deseja o eterno retornar da mesma vida, de tudo o que há de grande, mas também de miserável e pequeno na existência. Se por um lado Cristo nega esta vida almejando ao Reino dos céus a proposta nietzschiana vem propor que a vida seja vivida por ela mesma, uma vida que basta por ela mesma, que se justifica por si.

A concepção metafísica se mostrou problemática e hostil porque negou e sobrepujou os princípios fundamentais da existência; porque estabeleceu o domínio irrestrito da razão em prejuízo dos instintos; porque não suportando o caráter transitório e efêmero do vir-a-ser estabeleceu a Substância, a Unidade e o Ser; porque não aceitando a nossa condição finita e caótica estabeleceu a moral e um Deus infinito. Contra tudo isso, surge a doutrina do eterno retorno, não como uma ideia intelectual, ou uma exposição teórica que pretende reformular e polir conceitos tradicionais, mas como uma verdade terrível, que exige de nós uma nova postura frente a existência. É como desafio saído da boca de um demônio, que Nietzsche pela primeira vez fala do eterno retorno no parágrafo 341 da *Gaia Ciência*. Aí o demônio diz:

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais

uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem. (Nietzsche, GC, §341)

Como vemos não se trata de uma exposição teórica – não que Nietzsche não o faça posteriormente, podemos encontrá-la em fragmentos póstumos, mas o que abordaremos aqui é justamente o aspecto do desafio que essa ideia coloca ao homem. Afirmar o eterno retorno é desejar que toda a realidade ocorra novamente, é eternizar o instante, o momento, o aqui e agora. Não é por acaso que na obra publicada esse pensamento aparece como prova, como teste e desafio ao homem. Pois, não é possível sermos indiferentes frente a ideia de que tudo irá retornar, ela suplica por uma postura e quer nos parecer que Nietzsche com a sua filosofia quer mudar os humores do mundo, quer ser vivido e não compreendido teoricamente.¹A verdade do eterno retorno não foi deduzida de premissas, Nietzsche refere-se a ela como uma inspiração, como um raio que o atingiu. Raio que representa uma resposta à tradição metafísica cristã cuja doutrina condena e ofende os princípios básicos da vida².

O eterno retorno abole todos os fins transcendentais e por isso mesmo é aterrador, pois faz repousar inteiramente sobre a vontade humana a construção do futuro, mas também a redenção do passado. Não há mais separação entre passado presente e futuro e com isso em cada ação repousa a maior responsabilidade. Eis aí o mais pesado dos pesos: cada instante carrega a senda da eternidade. Zarathustra nos convoca a assumirmos integralmente o peso das nossas escolhas. “Ah, meus amigos! Que o *vosso* ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a *vossa* palavra a respeito da virtude!” (Nietzsche ZA, II). Como não haveríamos de estar de bem com a vida e com nós mesmos para não desejarmos outra coisa senão a eterna repetição da

¹É neste sentido que ele se previne daqueles que tomam Zarathustra ao pé da letra. Não é Zarathustra que devemos seguir, mas a nós mesmos.

² Para exemplificar essa hostilidade a vida, basta ver como o cristianismo tratou a sexualidade, sua condição essencial, ela foi tornada algo impuro, sujo e inferior.

mesma vida? Essa ideia afasta toda negligência e marasmo das nossas atitudes, pois em tudo deve estar a pergunta: quero isso ainda uma vez e por incontáveis vezes?

O pensamento de Nietzsche vem exigir de nós uma determinada postura e por isso mesmo possui um caráter selecionador. Mesmo que hipoteticamente, a possibilidade do retorno é capaz de nos inquietar e nos transformar. Pode trazer a transformação dos sentimentos e perspectivas, mas também suscitar a ideia da eterna condenação. Nem todos são capazes de incorporar esse novo saber: os mais fracos e vazios sucumbem a ele. Nietzsche o considera um critério para medir a força e a fraqueza: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor” (Nietzsche, *EH*, prólogo, §3). A verdade a qual o filósofo se refere é a verdade do eterno retorno. Quem será capaz de incorporar o novo pensamento e de aceitar reviver infinitamente a mesma vida? O que está em questão não é a compreensão conceitual ou a coerência lógica e racional, mas a capacidade de incorporação do eterno retorno, a capacidade nada fácil de vivê-lo e torná-lo sangue, torná-lo vida, experiência.

É neste sentido que Zarathustra vem proclamar: “O homem é algo que precisa ser superado”. O homem do humanismo moderno, que olha nostalgicamente para o Além esperando o fim do sofrimento e ansiando pela vida Eterna, este não será capaz de afirmar o eterno retorno. O homem doente é incapaz de tal incorporação e o peso de reviver a mesma vida o esmagará. É necessário o surgimento de um novo homem capaz de suportar a morte de Deus e o fim dos valores transcendentais. Um homem, detentor da grande saúde, que aceite e suporte a verdade do eterno retorno até em seus últimos desdobramentos. Uma tal vontade é a do Além-do-homem: aquele que não deseja outra coisa senão a eterna repetição da vida. Ele se coloca dionisiacamente frente à existência. Dionísio – o deus da desmesura, do amor e da morte, cujo rosto é uma máscara – vem nomear isso que Nietzsche chama o “supremo estado que um filósofo pode alcançar”: o máximo da sua potência afirmativa. A postura dionisiaco do Além-do-homem é capaz de abrir mão do conforto e da segurança que lhe era proporcionado por Deus e os valores superiores e afirmar a realidade terrena em sua plenitude.

Zaratustra com seus pés de bailarino não vem pregar a vida após a morte, tampouco outro mundo no qual possamos ser felizes, mas vem afirmar a eternidade desse instante aqui e agora. “O dizer sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco” (Nietzsche, CI, § 10). Dizer um sim dionisíaco à vida, essa é a exigência de Nietzsche, ele quer de nós a prova da mais alta aceitação. Para tanto, é preciso que a própria humanidade seja superada, o homem doente deve dar lugar para o Além-do-homem.

“Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado”. A frase com a qual Nietzsche termina sua obra autobiográfica *Ecce Homo*, condensa sua filosofia e indica o que ela pretende superar. Dionísio, o deus da desmesura, da criação e do aniquilamento representa a vida com sua face dupla: sofrimento e alegria. Cristo morre na cruz e oferece-se como sacrifício à humanidade: sacrifício este eternamente cobrado dos fiéis através da moralidade, da culpa e da má consciência.³ O homem deve redimir-se eternamente dos seus pecados, ele é sempre um devedor, um culpado, sua vida é limitada, imperfeita e por isso deve ser vista apenas como uma passagem, cheia de sofrimento e desgosto. O cristão só suporta o sofrimento em prol de uma vida melhor: a vida no paraíso.

O crucificado não é apenas o símbolo do cristianismo, mas também representa filosofia de Sócrates e Platão, filosofia esta que tomou a vida como doença⁴. Dionísio é a vida com dois rostos, sofrimento e alegria ao mesmo tempo. O homem dionisíaco não é aquele que suporta o sofrimento com a esperança de que um dia ele se extinguirá, mas é aquele que sabe que a *vida está prenhe de sofrimento* e que nem por isso encontra objeção contra ela. A esperança no Além é substituída pela coragem de aceitar o sofrimento aqui e agora, tomando-o como parte constitutiva da vida: Dionísio é dilacerado no palco para fazer o espectador aceitar a dor e as contrariedades da vida. O cristianismo vê no martírio de Cristo o principal motivo para negar o mundo e condenar a existência. Neste sentido a filosofia dionisíaca que Nietzsche propõe é a sua resposta final à metafísica.

³ Paulo foi quem transformou o cristianismo em doutrina do sofrimento e soube muito bem como cobrar dos fiéis obediência e autoflagelo.

⁴ Diante da cicuta Sócrates sugere que seja oferecido um galo a Asclépio, pois acreditava que estava sendo curado de uma doença- qual seja: a própria vida.

REFERENCIAS

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Peixoto, J. L. D, Editora: Editorial Presença, LDA, Lisboa, 1983.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhias das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mario da Silva. 14^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos do espólio*. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Fragmentos Finais*. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. *O Anticristo: maldição do cristianismo*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda., 1996.

SITES:

<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/2799>.

Porque sou um destino: uma leitura do último capítulo de *Ecce Homo*

Guilherme Lanari Bó Cadaval
IFCS-UFRJ

No último capítulo de sua autobiografia, intitulado “Porque sou um destino”, Nietzsche principia por dizer:

Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.¹

Como devemos entender esta afirmação? Será possível, para nós, tomar parte nesta “sina” tão própria à Nietzsche, da qual o mesmo se julga um conhecedor? De que maneira colocar-se num princípio de entendimento acerca de algo que pareceria guardar um caráter fundamentalmente subjetivo?

No entanto, tal sina nietzschiana, como o próprio filósofo parece dar a entender, não pertence apenas a si. Ela se liga a uma crise que envolve toda a Terra, que traz à frente a mais profunda colisão de consciências.

Bem, para tentar encontrar um começo de entendimento acerca disto que Nietzsche parece estar como se anunciando, seria preciso, antes, buscar descobrir no que consiste esta crise.

¹ NIETZSCHE, 1995, p. 109

Nietzsche nos oferece uma pista para tanto, um pouco mais à frente neste primeiro parágrafo de “Porque sou um destino”. Diz ele: “[...] a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade”².

Como se vê, esta verdade nietzschiana não parece ser uma verdade que parte em busca de desvelar como se a essência de uma coisa, de algum objeto que se dá ao desvelamento. A terrível verdade de Nietzsche é terrível na medida em que pretende colocar-se contra uma certa mentira que até então foi chamada com o nome de “verdade”.

Assim, parece ser contra certa nomeação, que delimitou como se um espaço de conhecimento, atribuindo-lhe o nome “verdade” e deixando de fora, com isso, tudo aquilo que não se espelhava neste ideal de saber, que Nietzsche está aqui a colocar-se. Pois esta nomeação, como parece ficar claro pelo que o filósofo vai dizer mais à frente, seria antes uma atribuição de valor do que um desvelamento de algo que já estava, ou que desde sempre esteve por si mesmo inscrito em seu lugar. Segue a citação: “[...] até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.”³.

Parece ser possível supor, dessa forma, que a utilização, por parte de Nietzsche, do termo verdade – sua afirmação de que “a verdade fala em mim”, de que “minha verdade é terrível” – não compartilha de um sentido usualmente atribuído ao termo. Ao trazer o debate sobre a verdade para a perspectiva de uma discussão acerca de valores, Nietzsche, a meu ver, intenta solapar a vigência que isto que se chamou “verdade” parece sempre conseguir reconquistar. Pois não se trata de reivindicar para o seu discurso a verdade no sentido de uma correspondência com uma essência que seria rigorosamente independente do discurso que a diz, mas de travar contra um discurso que se pretendeu verdadeiro nestes termos uma guerra.

E é neste ponto, aonde a verdade nietzschiana busca colocar-se em guerra contra algo a que se chamou com este mesmo nome, que parece-me interessante trazer ao debate um texto de Nietzsche que se encontra no princípio de sua produção. Trata-se de um pequeno ensaio de 1873, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

² Idem

³ Idem

Nele, nos deparamos com algo que parece uma definição da verdade, nos termos de Nietzsche. Cito:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente [...] e que, após longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível [...].⁴

A verdade, uma metáfora. Isto parece significar, em primeiro lugar, que o que se chamou verdade é fruto de uma convenção, não existindo por si mesmo, senão que enquanto se presta a um certo funcionamento, ocupa um determinado lugar no âmbito de um povo. Daí Nietzsche dizer que as verdades são metáforas que se apresentam na forma de uma obrigação. Concluir segundo a verdade é a cada vez perpetuar o valor “verdade”, é a cada vez reforçar a crença de que tem valor isto que se pretende designar com este nome, e que tal deve ser preferido contra aquilo que, não se chamando verdade, chama-se mentira.

Logo se vê que Nietzsche não traz à frente apenas uma discussão epistemológica, mas leva o debate acerca da verdade para um terreno moral. Preferir a verdade contra a mentira, crer absolutamente que tais conceitos existam em si mesmos, já é, para o filósofo, operar desde uma ótica moral.

Com isso, já parece ser possível retornar ao capítulo de *Ecce Homo*, “Porque sou um destino”. Pois é justamente contra essa ótica moral que, a meu ver, Nietzsche está aqui a colocar-se. Podemos, então, lançar outro olhar a sua afirmação, a qual diz: “a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade”. Tal frase não afirma que houve algo como um erro de cálculo, espécie de equívoco metodológico que levou a apontar a verdade onde de fato havia apenas a mentira. A terminologia de cunho moral, que se apresenta com o termo “mentira”, opera justamente para afastar a verdade de uma discussão epistemológica que exigiria a decisão entre o verdadeiro e o falso. Este, a meu ver, parece ser o sentido visado pela afirmação de Nietzsche: provocar como se uma quebra nesta “decidibilidade” entre um par opositivo.

⁴ NIETZSCHE, 2008, p. 36

E é dessa maneira que Nietzsche vai afirmar de si mesmo, no segundo parágrafo de “Porque sou um destino”: “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*”⁵. Nietzsche é um imoralista na medida em que nega “uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã”⁶.

A meu ver, um dos possíveis sentidos em que pode ser abordado o termo imoralista está, justamente, no colocar a moral como problema, remetendo, com isso, toda uma tradição de pensamento que teve como ideal o conhecimento e a verdade, para o problema da moral. Operar esta colocação e este remetimento – *poder fazê-lo* – parece significar, para Nietzsche, dar como se um passo para frente, para fora, pondo-se acima da própria moral. Cito Nietzsche:

[...] escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade. Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si [...]. A moral cristã foi até agora a Circe de todos os pensadores – eles estiveram a seu serviço. [...] Ser nisto o Primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino [...].⁷

Parece ser a partir desta interpretação, segundo a qual todos os pensadores até então estiveram a serviço da moral cristã, que Nietzsche pode colocar a si mesmo como um Primeiro, o primeiro imoralista.

Contudo, o termo imoralista parece também guardar uma profunda dificuldade. Se ele ergue o filósofo acima daquilo que o próprio pensa ter sido a Circe de todos os pensadores até então, se representa um distintivo que o distingue de toda a humanidade, ele o torna também, de alguma maneira, como se inalcançável.

Nietzsche *reserva para si* a distinção “imoralista”. Diz mesmo que quer com ela justamente colocar-se à parte de toda a humanidade. De forma que resta perguntar: o que nos cabe diante de uma palavra que, ao ser atribuída pelo homem Friedrich a si mesmo, parece afastar precisamente a possibilidade de nosso entendimento, nosso conhecimento, nossa compreensão deste filósofo de nome Nietzsche? O que nos

⁵ NIETZSCHE, 1995, p. 110

⁶ Idem, p. 111

⁷ Idem, p. 114

cabe diante de Nietzsche? Como chegar mesmo a aproximar-se de um pensador que expressa o desejo de abrir um afastamento abissal disto que se chama humanidade?

A questão parece nos colocar numa posição profundamente inquietante. Caso desejemos levar a sério a palavra de Nietzsche, talvez também seja preciso que a abandonemos. Nada parece nos assegurar acerca do sentido daquilo que Nietzsche diz. Aquele acordo, aquela convenção surgida a partir da metáfora tornada obrigação de verdade parece não estar presente na fala nietzschiana, na medida em que seu discurso, ao remeter a verdade a um problema moral, pretende, por outro lado, elevar-se acima de toda moral, acima, portanto, de toda verdade.

Mas paremos por um instante. Retornemos ao que foi dito no princípio. “Conheço a minha sina”, diz Nietzsche. Logo se veria que a sina nietzschiana não diz respeito apenas ao homem Friedrich. Ela é, também, de alguma maneira, a sina da humanidade. Frente a ela, Nietzsche é, talvez, apenas o primeiro, o Primeiro imoralista. Mas eis que o filósofo deixa como se uma pista do sentido que pode assumir a sua distinção de “imoralista”. Cito: “O que me separa, o que me põe à parte de todo o resto da humanidade, é haver *descoberto* a moral cristã. Para isso era-me necessária uma palavra que mantivesse o sentido de um desafio a cada homem”⁸.

Assim, a palavra imoralista nunca se presta a dar sentido à humanidade, quer dizer, não esclarece-a acerca de seu sentido próprio, senão que assume a forma de um desafio a revelar como se um jugo, desafio este que, por sua vez, não se dirigindo ao todo da humanidade, precisa colocar-se a cada homem. Isto parece nos colocar no caminho de um possível entendimento acerca desta sina que Nietzsche afirma ser a sua.

O filósofo se posta ao mesmo tempo contra, e acima disto que atina ser a Circe de todos os pensadores, a Circe da própria humanidade – a moral, a moral cristã. Mas cabe indagar, então, em nome de que Nietzsche assume esta posição. Qual o sentido desta espécie de chamamento, que chama para si uma sina que pertence também, ou mesmo fundamentalmente, à humanidade? Por que – ou, talvez – *como* pode Nietzsche afirmar, já no título deste último capítulo de sua autobiografia, “Eu sou um destino”?

⁸ Idem

A meu ver, o caminho para algo que, por falta de termo melhor, seria uma resposta a esta pergunta é que Nietzsche está sempre a falar em seu próprio nome. Isto não significaria que todo falar nietzschiano deve apenas prestar contas a algo que se chamaria a subjetividade do sujeito Friedrich. A fala nietzschiana se apresenta como fala primeira, a fala de um que fala a todos, e que neste falar se constitui num desafio. Ela não pretende erguer contra aquilo que elege como seu inimigo, a moral cristã, uma moral oposta, um novo mundo de valores bem fixados, dando à humanidade a escolha de a eles aquiescer. Diz Nietzsche: “Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou”⁹. Desta descoberta não se segue um rearranjo, um redescobrimento de valores, com vistas a fazê-los valer outra vez. Trata-se, a meu ver, de uma profunda ferida para a qual não se tem cura. Para Nietzsche: “Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino”¹⁰.

Mas é apenas desde esta ferida profunda que descobre o não-valor de todos os valores, apenas a partir desta destruição que tem lugar no descobrir da moral, da moral cristã, que pode haver o que Nietzsche entende pela palavra criação. Segue um trecho de Assim Falou Zaratustra, tal como cantado por Nietzsche no último capítulo de *Ecce Homo*:

– e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.

Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador.

Esta destruição da moral cristã não traz a frente simplesmente o assentamento de um vazio. O vazio seria, de alguma maneira, ainda o último elo que liga àquilo que foi destruído. Ele não é ainda a ferida profunda que fala do não-valor de todos os valores.

Com isto, parece apresentar-se como necessário, para Nietzsche, tornar infinitamente próximas as noções de destruição e criação. Não há destruição sem que venha junto a ela a precipitação da possibilidade inaudita da criação. A criação é sempre a possibilidade mesma da criação inaudita, como se a precipitação vertiginosa desta possibilidade aberta pela ferida profunda que fala do não-valor de todos os valores.

⁹ Idem, p. 116

¹⁰ Idem

Ser um destino seria, assim, de alguma maneira trazer à frente a possibilidade desta fala primeira, que, sendo primeira, é com isso fala que despedaça valores.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

A tensão entre pensamento e ação no “Tornar-Se Quem Se É” de Nietzsche

Diogo Diniz Da Costa Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O trabalho que ora apresento procura estabelecer em linhas gerais a possibilidade de uma discussão, na obra de Friedrich Nietzsche, a respeito do sentido de pensar. Tomo como ponto de partida a seguinte afirmação, da abertura de *Genealogia da Moral*: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos [...]”¹. Para meu propósito, esta afirmação é emblemática, pois permite divisar a amplitude do questionamento que Nietzsche promove em relação à tradição ocidental. Se os “homens do conhecimento” são, para si mesmos, desconhecidos, isso significa que o exercício de sua atividade se dá na ignorância do próprio caráter fundamental do pensamento. A pergunta por este caráter implica, sem dúvida, colocar o problema segundo a perspectiva de uma *crítica do conhecimento*. De fato, Nietzsche atesta a necessidade desta crítica. No entanto, para ele a crítica não se restringe aos limites do âmbito epistemológico, mas deve incidir, antes, sobre a própria relação do homem com o conhecer. Esta relação é o que gostaria de caracterizar.

Para tanto, será preciso começar por estabelecer o contexto que fundamenta uma afirmação como a que vimos acima, e permite compreender, portanto, a necessidade de uma crítica do conhecimento. Em meu entender, esta afirmação apenas sintetiza uma concepção filosó-

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad: Paulo Cesar Souza. Brasiliense: São Paulo, 1987, p. 7

fica que encontra sua base de sustentação numa problemática muito mais profunda, numa ampla reflexão acerca da humanidade e da história do seu pensamento. Uma tal reflexão, que é o próprio movimento da filosofia nietzscheana, encontra seu cerne numa conjuntura histórica que se deixa anunciar pelo acontecimento que esta filosofia designou a “morte de Deus”.

Este acontecimento marca, para Nietzsche, uma mudança radical no curso da história do ocidente. Dessa forma, ele é o contexto a partir do qual podemos compreender os esforços de Nietzsche de repensar o próprio pensamento. Estes esforços se fazem necessários, mesmo inadiáveis, por dois motivos: em primeiro lugar, porque a morte de Deus representa o fim de um determinado *projeto de conhecer*, no interior do qual o conhecimento estava previamente identificado com uma certa imagem de si mesmo, de onde retirava a priori todas as diretrizes para o seu exercício; e, em segundo lugar, porque o fim deste projeto não é ocasionado pela irrupção de um projeto diverso que o tivesse suplantado, mas unicamente por causa de suas próprias consequências. Nesse sentido, vem dele mesmo, na crise que adentrou, a exigência de que o conhecimento seja radicalmente repensado, transformado em *problema* para si mesmo.

Devemos começar, portanto, elucidando o sentido desta crise. A morte de Deus expressa, inicialmente, “o fato de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”². Entretanto, com o “Deus cristão”, não é apenas a religião que se vê em crise, mas tudo aquilo que, para existir, assumia também esta crença como seu *pressuposto*, ainda que de forma velada e inconsciente:

Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu — e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo.³

A denúncia de Nietzsche se estende, assim, a um questionamento de todas as modalidades de conhecimento da cultura ocidental, re-

² NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 233-4.

velando a maneira como cada uma delas se sustentava sobre ideias que, em última instância, retiravam sua autoridade dessa mesma crença. Tais ideias, na medida em que garantiam de forma absoluta a legitimidade do nosso conhecimento, atuavam como valores supremos. A crítica de Nietzsche visa a mostrar que estes valores só são capazes de fundamentar incondicionalmente a nossa cultura enquanto se supõe para eles uma origem transcendente, uma condição suprassensível, que se conserve ao abrigo da lei de perecimento a que estão sujeitas todas as coisas que pertencem à realidade terrena, onde reina a transitoriedade. Dessa maneira, era a crença num *valor em si* desses valores que, enraizada no modo de ser do homem, constituiu aquele que foi até hoje o único ideal norteador de nosso movimento civilizatório, a que Nietzsche chamou “ideal ascético”.

O descrédito desta crença explica, portanto, o motivo pelo qual Nietzsche compreende a sua época como sendo um tempo de virada, de transição. Sobre isso, diz Eugen Fink: “Nietzsche viu a necessidade de seu tempo como um *fim de época*. É o tempo em que estão prestes a esgotar-se as impulsões vitais que propulsionaram a história do Ocidente durante mais de dois mil anos e se cristalizaram na metafísica, na religião cristã e na moral”⁴. Este fim se caracteriza no pensamento de Nietzsche como o *advento do nihilismo*. Ele se dá ao mesmo tempo como o processo pelo qual vem à luz o que se encontrava oculto na história do ocidente, determinando-a nas profundezas. E o que se encontrava oculto era, em última instância, a *avaliação* que estabelecera os valores aos quais o homem se submeteu, avaliação da qual era ele mesmo o autor. Neste ponto podemos formular então o significado da morte de Deus de uma maneira mais profunda. Para este fim, um comentário de Maurice Blanchot se mostra bastante pertinente:

Deus está morto: Deus, isso quer dizer Deus, mas também tudo o que, por um rápido movimento, buscou ocupar seu lugar, o ideal, a consciência, a razão, a certeza do progresso, a felicidade das massas, a cultura; tudo isso, que não é sem valor, não tem porém nenhum valor próprio; nada sobre que o homem possa apoiar-se, nada que valha a não ser pelo sentido, ao final suspenso, que lhe damos.⁵

⁴ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983, p. 163

⁵ BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita: A Experiência-Limite*. Trad: João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007, p. 105.

O desmoronamento da crença num valor em si dos valores, segundo o modelo da crença em Deus, tem por consequência a perda do solo último sobre o qual toda a existência humana estava apoiada. Na medida em que deixa de ser possível sustentar este solo, o homem descobre que não se apoia em nada a não ser nele mesmo, no “sentido, ao final suspenso” que dá ao mundo. A oportunidade desta descoberta nos mostra que o niilismo não é, ao contrário do que se poderia pensar, um acontecimento puramente negativo. Como diz Eugen Fink: “Isso significa que o niilismo é já um novo conhecimento que, no entanto, depende ainda da antiga avaliação”⁶. Por terrível que seja, ao homem, assistir à derrocada de tudo o que tinha como mais sagrado, este processo oferece também, pela primeira vez, a possibilidade de que ele compreenda o vazio que se abriu sob seus pés como constitutivo da própria condição humana. De fato, em *Além do Bem e do Mal* se diz: “E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você”⁷.

Entretanto, este saber por si só não impede o agravamento da crise. Ao contrário, ele aponta a necessidade de uma inserção ainda mais profunda dentro dela, na medida em que é através dele que se pode *tomar consciência* do seu significado em toda a sua amplitude. Tal saber é, assim, apenas a condição de possibilidade para a confrontação crítica de um longo projeto de conhecimento que tinha na ideia de verdade a sua meta, a sua justificação e a sua relevância. A crítica, por sua vez, será então o ir adiante pelo caminho que se descobriu, mesmo que este caminho leve o conhecimento a voltar-se contra si mesmo.

De fato, sua direção é o questionamento do critério objetivo a partir do qual o conhecimento havia até hoje retirado todas as referências acerca de si mesmo. Logo, questionar este critério corresponde a encontrar-se sem diretrizes possíveis para a realização da sua atividade. Desde que não se pode mais contar com a existência de algo como “a verdade”, ou, ao menos, com sua função legitimadora no exercício do conhecer, o problema que surge, mais radicalmente, é o problema do valor e do sentido do conhecimento. Pois, se a verdade é um valor criado pelo homem, e não uma realidade objetiva, o que justifica,

⁶ FINK, op. cit., p. 166.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2014, p. 70.

em última instância, que até hoje o conhecimento tenha se submetido exclusivamente a ela? É importante entender que o que está em questão, aqui, não é a existência de uma *vontade de verdade*, da qual Nietzsche não duvida, mas a sua justificação. Por que conhecer não poderia exercer-se como outra coisa, deter outra finalidade? Ao questionar o seu fundamento, torna-se inevitável que o conhecimento questione em seguida a si próprio, coloque a si mesmo o problema de sua própria justificação. Isso resulta, entretanto, em que ele se veja agora injustificado e inteiramente desprovido de valor. Esta terrível situação está expressa no final de *Genealogia da Moral* de uma forma lapidar: “E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*”⁸.

No contexto do pensamento nietzscheano, a crítica transfere-se, portanto, do âmbito epistemológico do verdadeiro e do falso para um problema que se apresenta como mais geral: de que maneira é agora possível retirar uma nova medida de valor e de sentido para a atividade de conhecimento, se justamente tudo aquilo que “valia”, no mundo, vive o processo de sua desvalorização? Esta questão coloca em jogo, por conseguinte, a necessidade de que o conhecimento se articule com o surgimento de uma nova avaliação: “Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...”⁹. Porém, de que maneira pode fazê-lo? Se o conhecimento depende de uma nova avaliação, esta avaliação depende, por sua vez, de se compreender a possibilidade de o homem realizá-la. Nesse ponto entra em questão a pergunta pelo o que é, mais exatamente, uma avaliação. Esta pergunta é que permitirá determinar em que medida o conhecimento, para Nietzsche, já sempre está vinculado à tomada de uma decisão avaliadora, e de que natureza é esta decisão. A este respeito, há um comentário de Eugen Fink que o esclarece muito bem:

As avaliações são em definitivo e no fundo programas vitais. São projetos aos quais a vida se associa ela própria, através dos quais a vida se atribui uma tarefa, uma ‘missão’. Nietzsche entende uma avaliação total como um programa vital, uma tentativa vital.¹⁰

⁸ NIETZSCHE, 1987, p. 183.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 24.

¹⁰ FINK, op. cit., p. 164.

A natureza das avaliações, portanto, é pensada por Nietzsche como a maneira pela qual o homem experimenta a si próprio. Durante mais de dois mil anos a existência humana foi compreendida a partir de bases tidas como eternas e universais. Com a derrocada destas bases, não podemos ser persuadidos a acreditar novamente em fundamentos eternos. É por isso que Nietzsche vai considerar o desenvolvimento do “sentido histórico” como o “começo de algo inteiramente novo e estranho na história”¹¹. Abre-se, assim, uma perspectiva para a qual toda a história até aqui não aparece senão como a longa história de *uma* tentativa do homem em relação a si mesmo. Com efeito, Nietzsche diz: “Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! Não apenas a razão de milênios – também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro.”¹². Diante disso, tampouco podemos nos permitir um saber absoluto e definitivo a nosso respeito. A única perspectiva de compreensão do homem que a história ainda nos autoriza é aquela que leva em conta a sua condição essencialmente *experimental*:

[...] ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado [...] ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente [...] ¹³.

O homem é o vivente que experimenta a si mesmo. As avaliações, enquanto “tentativas vitais”, fixam o horizonte existencial desta experimentação. São *decisões fundamentais* que o homem já sempre tomou acerca do valor do existente na totalidade, e que o situam, assim, numa certa relação originária com a existência, unicamente a partir da qual serão possíveis todas as outras modalidades de relacionamento que possa constituir com o real. É por isso que, como indica Deleuze num importante comentário, as avaliações não são senão “modos de existência”:

¹¹ NIETZSCHE, 2001, p. 225.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 74.

¹³ NIETZSCHE, 1987, p. 136.

“As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam [...]”¹⁴.

Isso significa que todo conhecimento, como uma maneira específica de relação com o real, já tem de estar comprometido, de antemão, com uma certa forma de vida. Assim, Nietzsche pensa o próprio caráter fundamental do conhecer como um *trabalho interpretativo* pelo qual esta forma de vida articula a totalidade do real, e a si mesma no seio desta totalidade, com a perspectiva aberta pela decisão instauradora do seu horizonte. Na medida em que já sempre puseram em jogo o ser do homem, as avaliações desencadeiam o devir histórico de um determinado processo de constituição interpretativa de si mesmo e do mundo.

Segundo a maneira como Nietzsche a compreende, a crítica permite, assim, a conquista de um ponto de vista mais amplo em relação ao conhecimento, para o qual este apareça na sua articulação vital com os modos de existência. Mas, dessa forma, o problema da justificação do conhecer se revela, mais profundamente, o problema da justificação da própria existência, cujo sentido apenas se coloca em relação ao modo de ser pelo qual ela nos aparece como questão.

De fato, a avaliação do ideal ascético havia fornecido até hoje o único horizonte de sentido para a interpretação da existência humana. Nietzsche diz: “Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade [...]”¹⁵. Com o desmoronamento desta avaliação, a questão do sentido da existência torna-se inevitável: “Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem um sentido?*”¹⁶.

É dentro deste contexto que se pode compreender o pensamento que Nietzsche apresenta no aforismo 324 de *A Gaia Ciência*, ao dizer que a vida tornou-se para ele mais misteriosa “[...] desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer — e não um dever, uma

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 1.

¹⁵ NIETZSCHE, 1987, p. 183.

¹⁶ Idem, 2001, p. 256.

fatalidade, uma trapaça!”¹⁷. Se tal pensamento é o “grande liberador”, é porque, em meu entender, ele liberta o homem para a possibilidade de novos horizontes de sentido. Diante da experiência de vazio imposta pela vida, com o obscurecimento das suas interpretações habituais, este pensamento exprime uma nova forma de compreendê-la, que não mascare, mas, ao contrário, pressuponha a sua ausência de sentido, tenha nela o seu ponto de partida, ao convocar a singularidade desta vivência. A vida pode *também* ser vivida como uma experiência de conhecimento; mas esta possibilidade é suficiente para que sejamos novamente capazes de afirmá-la.

Quando Nietzsche denuncia a ingenuidade dos “homens do conhecimento”, isso se deve ao fato de não perceberem a maneira como eles próprios estão implicados pela sua atividade. A confrontação do homem frente a si mesmo, isto significa para Nietzsche “pensar”. Pois, pelo pensamento, é a vida mesma que se torna *problema*.¹⁸. Pensar é, assim, um movimento tão violento que coloca o próprio homem radicalmente em questão. Apenas isso, para Nietzsche, é *crítica*. Como esperar de outrem a resposta para uma tal tarefa?

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza [...] essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma *tarefa* – quem o negaria? Por que a escolhemos, essa tarefa? Ou, perguntando de outro modo: “Por que conhecimento, afinal?”. Todos nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós, que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontraremos resposta melhor que...¹⁹

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 215.

¹⁸ De fato, no Prólogo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz: “[...] desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a vontade de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou. A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema.”

¹⁹ NIETZSCHE, 2014, p. 124-5.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita. A Experiência Limite*. Trad: João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *A Vontade de Poder*. Trad: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad: Paulo Cesar Souza. Brasileira: São Paulo, 1987.

A vida entre o perspectivismo e o dogmatismo

Eder Ricardo Corbanezi

Universidade de São Paulo

Partindo da ideia de que viver consiste em estimar valores, Nietzsche indica de maneira reiterada que as diferentes espécies de vida dependem de seus respectivos modos de estimar valores, que são perspectivísticos e interpretativos. Nesse sentido, o filósofo considera, por um lado, “o perspectivístico” como condição de toda vida, enquanto defende, por outro, que o dogmatismo, na medida em que pretende impor valores supostamente universais, é hostil à vida.

No presente estudo, começaremos por perguntar o que são estimativas de valor e de que maneira elas se relacionam com a vida. A partir daí, procuraremos mostrar que, mesmo sendo *condição* de toda vida, o caráter perspectivístico das estimativas de valor não consiste, todavia, em *garantia* de vida. Mas, se de fato assim for, então teremos de examinar ainda – é o que faremos na segunda parte do texto – em que sentido a imposição de valores supostamente universais é mais hostil à vida do que as estimativas de valor perspectivísticas.

Se o próprio viver consiste, segundo Nietzsche, em estimar valores (Nachlass/FP 1882-1883, 5[1] 234, KSA 10.214)¹, então, para examinar as questões de que ora nos ocupamos, temos de perguntar primeiramente o que são estimativas de valor e de que maneira elas se relacionam com a vida.

Os valores não são dados de antemão, para então serem descobertos, nem são absolutos, incondicionais e universais; eles são, ao contrário, necessariamente constituídos a partir de estimativas: “somente pelo estimar [*das Schätzen*] há valor [*Werth*]” (ZA/ZA I, Dos mil e um alvos, KSA 4.75, trad. de RRTF). E toda estimativa de valor (*Werthschätzung*) tem caráter perspectivístico² e interpretativo; mais precisamente, toda estimativa de valor é relativa a uma determinada perspectiva e a um determinado modo de interpretar. Nesse contexto, a noção de interpretação indica que os valores são introduzidos: “Nossos valores são *introduzidos por interpretação (hineininterpretirt)* nas coisas” (Nachlass/FP 1885-1886, 2[77], KSA 12); a noção de perspectiva, por sua vez, faz ver que esse processo interpretativo de introdução de valores tem uma proveniência determinada: “em toda estimativa de valor se trata de uma determinada perspectiva: *conservação* do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura” (Nachlass/FP 1884, 26 [119], KSA 11.181).

As estimativas de valor são, por conseguinte, múltiplas. Mesmo a unidade de uma palavra empregada para designar um determinado

¹ Ver também o Nachlass/FP 1883, 12[9], KSA 10.401. Citamos preferencialmente a obra de Nietzsche na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (RRTF), tal como publicada no volume *Friedrich Nietzsche: Obras incompletas*. Nos demais casos, as traduções são de nossa responsabilidade, a partir da *Kritische Studienausgabe* (KSA). Às siglas em alemão, convencionadas em KSA 14, p. 21-24, acrescentamos as siglas em português do livro ou de fragmento póstumo: NT (*O nascimento da tragédia*); HH (*Humano, demasiado humano* (Vol. 1)); GC (*A gaia ciência*); BM (*Para além de bem e mal*); GM (*Para a genealogia da moral*); AC (*O anticristo*); FP (*fragmento póstumo*). Nas citações, o algarismo arábico indica o aforismo ou a seção. Em GM, o algarismo romano anterior ao arábico indica a dissertação do livro. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo. À sigla KSA se seguirão um ponto e a página correspondente à edição. As citações dos textos de Nietzsche não são acompanhadas do nome do autor.

² “[...] Existem apenas estimativas perspectivísticas [...]”, afirma Nietzsche (Nachlass/FP 1884, 26[119], KSA 11.181). No prefácio de *Humano, demasiado humano* (6, KSA 2.20, trad. de RRTF), o filósofo chama a atenção para a necessidade de “conceber o perspectivístico de toda estimativa de valor”.

valor pode abrigar, conforme a perspectiva avaliadora, uma pluralidade de sentidos³. Na perspectiva avaliadora da moral nobre, o valor “bom”, por exemplo, não possui o mesmo significado que na perspectiva avaliadora da moral escrava. Ao se perguntar quem é “mau” no sentido da moral do ressentimento, Nietzsche responde: “*Precisamente o ‘bom’ da outra moral, precisamente o nobre, o poderoso, o dominante, apenas recolorido, apenas reinterpretado, apenas revisto pelo olho venenoso do ressentimento*” (GM/GM I, 11, KSA 5.274).

Do mesmo modo, não existe uma hierarquia em si dos valores, pois a hierarquização também depende da perspectiva avaliadora: a pergunta pelo valor dos valores se aplica tanto à instituição dos valores quanto à sua hierarquização. Pensemos no valor “verdade”. Conforme uma determinada perspectiva avaliadora, interpreta-se o “verdadeiro” como algo uno, imutável, universal, necessário, absoluto, desinteressado, dado, benéfico e assim por diante, enquanto se vincula o “erro” ao transitório, ao sensível, ao prejudicial etc. Então, procede-se à hierarquização, o que em alguns casos quer simplesmente dizer: confere-se à verdade valor em si, supremo. Ora, a filosofia do próprio Nietzsche critica esse modo de estimar e de hierarquizar os valores ao apontar que aquilo que se denominou verdade consiste numa determinada espécie de erros – a dos indispensáveis a determinados modos de vida – e ao sustentar assim que o erro tem até mesmo o valor de uma condição vital.

Múltiplas, as estimativas de valor são sempre sintomas de diferentes modos de vida: “As estimativas de valor estão necessariamente relacionadas de alguma maneira às condições de existência”, assegura Nietzsche, advertindo em seguida, porém, que nem por isso “elas [as estimativas de valor] seriam *verdadeiras*, ou seriam *precisas*” (Nachlass/FP 1885, 34[247], KSA 11.503)⁴. Como interpretar essa proposição? As estimativas de valor são sintomas em dois sentidos, uma vez que é

³ No segundo capítulo de *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos* (2000, p. 94), Scarlett Marton desenvolve a ideia de que uma mesma palavra pode designar valores diferentes, conforme a perspectiva avaliadora que a considera. O conflito entre perspectivas avaliadoras distintas também é examinado em *A morte de deus e a transvaloração dos valores*, em *Extravagâncias* (2009, p. 69-84). Aqui, a autora mostra que Nietzsche contrapõe, por exemplo, a perspectiva avaliadora do “homem” à do “além-do-homem”. É desses dois livros que retiramos a expressão “perspectiva avaliadora”.

⁴ Ver também o Nachlass/FP 1884, 26[45], KSA 11.159.

possível compreender a expressão “condições de existência” também de duas maneiras.

De acordo com o primeiro sentido, “condição” quer dizer “exigência”: as estimativas de valor são sintomas das exigências necessárias para que um determinado modo de vida se conserve e/ou cresça em potência⁵. Todavia, diga-se de passagem, um modo de estimar valores não se desvencilha da crítica de Nietzsche pelo simples fato de conservar um determinado modo de vida. Ademais, ainda que um determinado modo de estimar valores favoreça a conservação de um determinado modo de vida, daí não decorre que tal modo de estimar valores seja verdadeiro⁶.

A vida não é argumento. – Armamos para nós um mundo, em que podemos viver – ao admitirmos corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não são nada de demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro. (FW/GC 121, KSA 3.477-478, trad. de RRFT).

Por outro lado, mesmo não sendo verdadeiras, se todas as estimativas de valor fossem pelo menos “precisas” – para retomar o termo do fragmento póstumo acima mencionado (Nachlass/FP 1885, 34[247], KSA 11.503) –, então elas necessariamente traduziriam as exigências de conservação e/ou de crescimento de potência de um determinado modo de vida: assim, em princípio bastaria que um modo de vida estimasse valores para que ele necessariamente garantisse sua conservação e/ou seu crescimento. No entanto, embora o próprio viver consista

⁵ Sobre estimativas de valor consideradas como condições de conservação e/ou crescimento: Nachlass/FP 1887, 9[38], KSA 12.352 e 9[39], KSA 12.353, assim como Nachlass/FP 1888, 11[73], KSA 13.36 e 11[96], KSA 13.45. Empregamos a fórmula “e/ou” ao falarmos em conservação e/ou crescimento de potência para indicar que crescimento de potência não significa necessariamente conservação: “A autoconservação é somente uma das *consequências* indiretas e mais frequentes” do impulso que tende ao crescimento de potência (JGB/BM 13, KSA 5.27, trad. de RRFT). Este impulso pode, ao contrário, conduzir uma certa configuração de vontades de potência à dissolução. A esse respeito, cf. também FW/GC 349, KSA 3.585.

⁶ Nietzsche insistirá nessa ideia, como se lê, por exemplo, no Nachlass/FP 1884, 26[12], KSA 11, 152-153.

em estimar valores, não é toda estimativa de valor que necessariamente garante a conservação e/ou o crescimento de potência do modo de vida ao qual ela se reporta. É o que sugerem as últimas palavras do parágrafo 354 de *A gaia ciência*, destinadas a um modo de estimar valores que supervaloriza uma consciência que se desenvolveu e se refinou “em referência à utilidade do rebanho”:

Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’; ‘sabemos’ (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil*; e até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’ é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação, e talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos. (FW/GC 354, KSA 3.593, trad. de RRTF).

Não há “útil em si”: o que se entende por “utilidade” já depende de uma interpretação perspectivística e, como tal, está sujeito ao engano⁷. Nesse caso, uma vez que a mencionada maneira de estimar

⁷ Nesse sentido, é preciso ler com cautela afirmações como as de Grimm (1977, p. 70): “Se, como Nietzsche diz, o mundo é uma ilusão, uma falsificação, uma projeção ou interpretação de uma perspectiva particular, por que nós devemos preferir uma interpretação particular acima de qualquer outra? No final das contas, elas são todas falsas, como Nietzsche nos lembra constantemente. É claro que o critério a ser encontrado por qualquer um desses ‘erros’ não é um critério de veracidade, mas antes um de utilidade”. E ainda: “A utilidade de uma crença particular (e todas as crenças são finalmente falsas em qualquer sentido absoluto) para a vida é o único critério baseado no qual nós podemos julgar. [...] A ‘verdade’ de uma ideia repousa em sua utilidade para o crescimento e o realce da vida e da potência, não em quão adequadamente corresponde a um parâmetro fixo, eterno (Ibid., p. 73)”. Com efeito, Nietzsche defende que aquilo que se toma como critério de verdade, a lógica e as categorias da razão, serve de fato à conservação e/ou ao aumento de potência de uma determinada espécie (Nachlass/FP 1888, 14[122], KSA 13.302 e Nachlass/FP 1888, 14[153], 13.336); isso não significa, contudo, que o próprio Nietzsche estabeleça a utilidade como critério. Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que não existe uma utilidade em si, mas sempre utilidade segundo a estimativa de determinadas perspectivas avaliadoras, segundo determinados modos de vida, que não são necessariamente aqueles considerados superiores por Nietzsche. Além disso, como a pergunta “o que é utilidade?” terá sempre como resposta uma interpretação perspectivística, a própria determinação do que seria ou não útil estará sempre sujeita ao engano. Por fim, gostaríamos de nos reportar ao quarto capítulo de *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, em que, ao examinar a crítica do filósofo ao utilitarismo inglês, representado por Stuart Mill, Scarlett Marton (2000, p. 154) mostra como “Nietzsche destrói, uma a uma, todas as diretrizes da moral dos utilitaristas: utilidade, felicidade, igualdade”: “Empenha-se em mostrar que adotam a perspectiva dos ressentidos, quando consideram um *fato* o valor ‘bom’ ter sido criado por aqueles a quem as ações foram úteis, quando pre-

valores pode levar o modo de vida ao qual ela se relaciona a sucumbir, esse modo de estimar valores não é sintoma das “condições de vida” conforme aquele primeiro sentido de que falamos acima, isto é, como *exigências necessárias* para a conservação desse modo de vida; ainda assim, tal modo de estimar valores continua a ser sintoma de “condições de vida”, mas agora num segundo sentido, meramente circunstancial, a saber, na medida em que aponta para um determinado *modo* de vida simplesmente indicando *como* se vive. Mesmo não traduzindo necessariamente as exigências de conservação e/ou de aumento de potência de um modo de vida, as estimativas de valor são sempre, pelo menos, signos que apontam para determinados modos de vida, sejam eles destinados a se conservar, a crescer ou a sucumbir.

O desconhecimento ou o esquecimento – ou ainda a dissimulação – de que as estimativas de valor são constituídas de maneira perspectivística e interpretativa por diferentes modos de vida conduzem ao dogmatismo, ou seja, à crença em valores universais dados e verdadeiros e à pretensão de apresentar-se como o único modo válido de estimar valores. Nietzsche critica precisamente essa “defeituosa ótica” que “exige que nenhuma *outra* espécie de ótica possa mais ter valor, depois de tornar sacrossanta a sua própria com os nomes ‘Deus’, ‘redenção’, ‘eternidade’” (AC/AC 9, KSA 6.175). Mas a reivindicação de exclusividade pressupõe o ocultamento daquilo que assinalamos pouco acima, isto é, de que “em toda estimativa de valor se trata de uma determinada perspectiva: *conservação* do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura” (Nachlass/FP 1884, 26 [119], KSA 11.181).

Se Nietzsche se contrapõe à crença dogmática na universalidade de valores absolutos e verdadeiros, é porque ela se revela hostil à vida – lembrando que a unidade da palavra vida sempre significa uma efetiva pluralidade de modos de vida. No prefácio de *Para além de bem*

tendem derivar a moralidade do *fato* de que a felicidade alheia é desejável enquanto um fim, quando pressupõem como fato a igualdade dos agentes, avaliando as ações por suas consequências. E por isso não só ratificam os valores apregoados pelos ressentidos como ainda assumem o modo de proceder por eles adotado”. Marton (Idem, p. 156) faz ver que Nietzsche “recorre, então, ao procedimento genealógico: relaciona os valores que apregoam com a avaliação de que procedem (é a perspectiva dos ressentidos que os coloca) e julga essa avaliação tendo por critério a vida (é o esgotamento fisiológico que nela se manifesta)”.

e mal (KSA 5.12), o filósofo caracteriza a invenção platônica do “bem em si” como o pior, mais persistente e mais perigoso dos erros dogmáticos. Ao designar a ideia de “bem em si” não apenas como erro, mas também como “invenção”, Nietzsche faz ver em primeiro lugar que não existe “bem em si” como algo dado. Ao adjetivá-la como “o mais perigoso de todos os erros”, o filósofo indica que falar em “bem em si” significa “negar o *perspectivístico*, a condição básica de toda vida”. Tomar os valores como absolutos implica, pois, ir de encontro à condição básica de toda vida, ou seja, ao caráter *perspectivístico* de toda vida⁸.

Temos de nos deter por um momento nesse ponto para articulá-lo com o que dissemos acima, quando afirmamos que, sendo *perspectivístico* e interpretativo, um modo de estimar valores não garante necessariamente a conservação do modo de vida ao qual é relativo. Levando isso em conta, é legítimo perguntar, em primeiro lugar, em que sentido “o *perspectivístico*” é “a condição básica de toda vida” e, em seguida, por que uma estimativa de valor dogmática pode ser hostil à vida.

No que diz respeito à primeira questão, procuraríamos respondê-la dizendo que toda vida necessariamente se conserva a partir de estimativas de valor *perspectivísticas*, isto é, determinadas condições singulares – e nesse sentido o *perspectivístico* é *condição* de toda vida; por outro lado, um modo *perspectivístico* de estimar valores não conserva necessariamente o modo de vida ao qual se relaciona – e nesse sentido, embora seja condição de vida, o caráter *perspectivístico* não é *garantia* de vida.

Mas então, para retomarmos a segunda questão, por que um modo dogmático de estimar valores é hostil à vida, ou é mais hostil do que uma estimativa de valor *perspectivística*, que pode não garantir a conservação da vida à qual se relaciona? Um modo dogmático de estimar valores pretende estar em posse de valores universais, o que não significa que efetivamente esteja; ao contrário, uma estimativa de valores pretensamente universais também é *perspectivística* e inter-

⁸ É preciso, portanto, que se considere “bem e mal como *perspectivísticos*” (Nachlass/FP 1884, 26[178], KSA 11.196). Assim, Nietzsche também caracteriza a moral cristã, que se pretende em posse de “medidas absolutas”, como “o perigo dos perigos” e como hostil à vida, na medida em que “toda vida repousa em aparência, arte, engano, ótica, necessidade do *perspectivístico* e do erro” (GT/NT Prefácio 5, KSA 1.18).

pretativa, embora se ignore ou se dissimule enquanto tal. Sendo perspectivístico, um modo dogmático de estimar valores pode até mesmo conservar um determinado modo de vida; no entanto, precisamente por ser perspectivístico, ele não conservará necessariamente outros modos de vida, de sorte que poderá ser hostil a outros modos de vida se for generalizado – e aqui reside o perigo do dogmatismo à vida. No caso de uma estimativa dogmática de valores, a “universalidade” comporta, portanto, estes dois aspectos: trata-se de universalizar a crença de que os valores são universais e de universalizar os próprios valores; assim, defende-se, por exemplo, que há um bem em si e então se determina o que é o bem em si, que deveria ser considerado como tal por todas as perspectivas.

Por outro lado, tal como preconizada por Nietzsche, a universalização do caráter perspectivístico como condição de todos os modos de vida não significa a universalização de uma perspectiva singular (isto é, de um modo singular de estimar valores), que deveria então ser compartilhada por todos os modos de vida; antes, se o caráter perspectivístico é condição de todos os modos de vida, cada um dos diferentes modos de vida depende de sua perspectiva singular, de seu modo singular de estimar valores. Assim, a imposição de valores supostamente universais – a universalização desses valores supostamente universais – é hostil à vida, entendida como efetiva multiplicidade de modos de vida, pela seguinte razão: ainda que sirva de fato à conservação e/ou ao aumento de potência de um determinado modo de vida, um determinado modo de estimar valores, sendo perspectivístico e interpretativo, não servirá necessariamente à conservação e/ou ao aumento de potência de outros modos de vida⁹. É nesse sentido que Nietzsche dirige “ainda uma palavra contra Kant como *moralista*”:

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* legítima defesa e *nossa* necessidade personalíssimas: em qualquer outro sentido, ela é meramente um perigo. O que não condiciona nossa vida a

⁹ Podemos compreender dessa maneira a ideia de que a conservação e a superação de cada povo dependem de *seu modo* de estimar valor, de estabelecer *seu* “bem” e *seu* “mal”, os quais são “a voz de sua vontade de potência”. Assim, não é permitido a um povo, que tem em vista a *sua* conservação, estimar valores do *mesmo modo* que o povo vizinho os estima: pois aquilo que para um povo é digno de elogio, para outro merece censura (ZA/ZA I, *Dos mil e Um Alvos*, KSA 4.74-76).

prejudica: uma virtude, por um mero sentimento de respeito ao conceito de ‘virtude’, como quis Kant, é prejudicial. A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bem em si’, o bem com o caráter da impessoalidade e da validade universal – quimeras em que se expressa o declínio, a derradeira perda de forças da vida, o chinesismo königsberguiano. O contrário é ordenado pelas leis mais profundas de conservação e crescimento: que cada um invente para si *sua* virtude, *seu* imperativo categórico. (AC/AC 11, KSA 6.177).

BIBLIOGRAFIA

GRIMM, R. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1977.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed., 2000.

_____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 3ª ed., 2009.

NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Friedrich Nietzsche: Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

Vida contemplativa e vida ativa em Nietzsche: um estudo da cultura em Aurora

Ricardo de Oliveira Toledo

Universidade Federal do Rio de Janeiro

VITA CONTEMPLATIVA, VIDA ATIVA E CULTURA

As reflexões sobre arte, cultura e indivíduo durante a fase intermediária do pensamento de Nietzsche, em especial, em *Aurora* e *Gaia Ciência*, mostram um pensador cético em relação à realização de um projeto alemão para uma cultura forte, conduzida pelo livre pensamento, pela criação artística dos indivíduos, pelos rumos da ciência sem que, contudo, houvesse um total esfriamento do espírito ou manipulação dos sentimentos, das forças e energias individuais. Este trabalho busca mostrar que Nietzsche, mesmo apresentando uma possível via para a cultura em *Humano, demasiado humano*, constatou que o mau da cultura que, segundo pensadores dos séculos XX e XXI, entre eles Adorno e Horkheimer¹, assola a sociedade contemporânea, tinha seu germen na crise cultural derivada das transformações sociais de seu tempo.

¹ Cf. ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985. Sobre Nietzsche e Adorno, recomenda-se, também, a leitura de: DUARTE, Rodrigo. Adorno e Nietzsche: aproximações. In: PIMENTA NETO, José Olímpio; BARRENECHEA, Miguel Angel (orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro, Sette Letras/UFOP, 1999.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta como um dos importantes fatores para a crise cultural² de seu século o surgimento de um tipo de vida que não se encaixa nos moldes originários da vida ativa ou da vida contemplativa, pois um novo parâmetro surgia e se espalhava pelo mundo industrializado: a ação desenfreada, exacerbadamente agitada, sem reflexão e desfavorável à *vita contemplativa*. Toda atividade do homem contemporâneo não é contemplativa, convertendo-se quase sempre em algo pouco irracional. Tudo se torna mecanizado. Ao sistema importa que a máquina e sua cultura se movam sem interrupções, sem lentidão. Uma força contrária, um pensamento diferenciado advindo do espírito livre, ao cair nas engrenagens da máquina pode causar entaves, atrapalhando seu funcionamento.

O espírito livre evita a atividade desenfreada e se permite o ócio não por preguiça, e sim por não aceitar a atividade irracional. A agitação que impede a vida contemplativa impede que a cultura superior amadureça seus frutos. Tudo tem que se tornar aproveitável antes da

² A crise cultural não está obrigatoriamente aliada à crise política ou econômica. Aliás, se há algo bem notório na Alemanha pós 1871 é a prosperidade nesses âmbitos. Os projetos políticos e econômicos não eram mais meros sonhos de intelectuais ou nas ações dos militantes nacionalistas. Haviam se efetivado na figura de um Estado promissor, possuidor dos quesitos de uma nação capitalista. Participava do processo histórico conhecido como 2ª Revolução Industrial que a colocava tecnologicamente à frente de outros países europeus, como a Inglaterra. Concomitantemente, a ciência alemã ganhava cada vez mais destaque em áreas como a engenharia e a medicina. E não se poderia dizer que o debate filosófico tenha perdido sua diversidade, já que o fim do século XIX viu o alvorecer de várias correntes nos mais diversos ramos, como na filosofia da ciência, linguagem, psicologia etc. Ora, se não se pode afirmar que a nova Alemanha é o Estado ideal hegeliano, wagneriano ou marxista, ao menos materializa as tendências mundiais para a produção em série, atendendo à crescente demanda das zonas de consumo. Para tanto, como já vinha ocorrendo nas demais nações industrializadas, foi necessário criar uma organização social para o trabalho, tendo sua legitimação na repercussão de uma proposta cultural que sintetiza os dois grandes edifícios dos últimos três séculos, a ciência e a indústria, numa só concepção: a de civilização. Grosso modo, a civilização é o sonho positivista transformado em realidade, com um tempero ainda mais cientificista. Nela a ciência e prática puderam se unir, o conhecimento e sua aplicação eficaz passaram a caminhar de mãos dadas e torno de uma promessa de que quanto maior fosse a ordem orgânica, maior seria o progresso social. Se Nietzsche se apóia no novo estatuto do conhecimento trazido pela ciência, em especial, pelos naturalistas oitocentistas, carregando consigo um rompimento com a metafísica como autoridade explicativa do mundo, demonstra-se cético quanto a implicação dessa mudança. Uma busca cultural pela ordem totalizante poderia prejudicar o desenvolvimento da singularidade, do grande indivíduo, muito mais se tivesse como finalidade o bem-estar geral.

hora. Segundo o aforismo 285 de *Humano, demasiado humano* a “falta de tranquilidade lança a civilização moderna numa nova barbárie”.³ A intranquilidade adquire um valor específico no mundo do trabalho: é atividade produtora do que é coletivo e consumível, não do que é genuinamente individual. Continuando no texto de Nietzsche, segue-se que entre “as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo”. Todavia, a vida moderna, em geral, na contramão de sua ciência, rejeita toda atitude independente e cautelosa no conhecimento. No máximo, há espaço para a erudição como acumulação de conhecimentos e repercussão da tradição. Logo, o espírito livre é banido para o solitário canto da ciência. Em contrapartida, a valorização da singularidade em Nietzsche é tal que ele diz: “Acho que cada pessoa deve ter opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as outras uma posição nova, sem precedentes”. A vida contemplativa, que permite a formação da singularidade e faz com que o indivíduo deixe sua contribuição para a cultura, ao ser suprimida na agitação moderna, faz com que os indivíduos operem mecanicamente, sem liberdade para que consigam ser o que quiserem. Nos aforismos 477 e 478, Nietzsche compreende que o homem europeu, sobretudo, o inglês, passou a remanejar as energias destinadas anteriormente com a guerra para a ação laboriosa. Neste sentido, diferencia trabalho (*Arbeit*) do excesso de trabalho (*Fleiß*). Os indivíduos passam a trabalhar não para atender às necessidades básicas ou a demandas alheias, mas em função do ganho. O labor exagerado tem em vista a posse, o poder, o máximo de liberdade e a nobreza individual. Porém, tais anseios nem sempre são alcançados, pois o máximo de esforço físico não implica propriamente o fortalecimento intelectual ou cultural.

Céline Denat considera que a Modernidade para Nietzsche é uma época de *décadance* da vida e da cultura. O mundo moderno é uma fórmula mórbida e seu homem um tipo humano fraco, medíocre, sem personalidade e sem força. Ao viver uma crise, pode descobrir condições para sua cura. Embora possa cambaleiar entre a recuperação ou a morte, a Modernidade comporta as possibilidades para que

³ As citações dos escritos de Nietzsche somente serão referenciadas no corpo do texto pela designação direta dos aforismos, permitindo uma leitura mais fluida.

o homem consiga se superar. São quatro as grandes características do homem moderno. A primeira delas é seu desejo ilimitado de saber, num apetite descomedido pela história que atormenta a cultura, uma febre historiadora. Nada é triado pelo homem teórico, tudo é bom. A perspectiva prática ou vital é perdida. A segunda característica é sua falta de gosto, que tem como causa as ideias modernas e democráticas. Estas igualam o valor de todas as coisas, impedindo que escolhas sejam operadas. Não se consegue mais valorizar ou desprezar, reter ou rejeitar autonomamente. Pior, os instintos democráticos levam a uma hostilidade ao que é mais elevado. A terceira é a de ser difuso e caótico. A explicação de Denat desta característica, nas palavras do pensador, é que o homem moderno é “uma mistura de todos os estilos”, como aparece na primeira *Extemporânea*, ou uma “acumulação grotesca”. Sua diversidade é, na verdade, uma mistura caótica e sem unidade. A última característica de maior relevância, que pressupõe a ausência de limites, diversidade e o caos é a inquietude, a extrema agitação, que paradoxalmente pode desembocar numa paralisia, conduzindo o desejo de saber ao ceticismo, o otimismo teórico ao pessimismo, a esperança do conhecimento e do domínio absolutos ao sentimento de fim, de desespero. Enquanto um filósofo médico, Nietzsche especifica que sua tarefa seria a de mostrar um caminho para a superação do homem moderno, abrindo espaço para uma nova saúde. Portanto:

A barbárie ou a semibarbárie próprias da Modernidade contém, então, os germes de uma cultura possível: esse germe reside essencialmente nisto que é sua doença própria, seu sentido histórico, que conduz a se perder em uma diversidade caótica e sem unidade. É, contudo, retomando e repensando esta diversidade, diversidade dos tipos humanos, das culturas, das morais, dos modos de vida etc. – que o espírito livre e o pensador extemporâneo já podem começar a se desprender dos valores que são esses de seu tempo, razão pela qual o próprio Nietzsche não se exclui do círculo dos homens modernos. Se o filósofo do porvir pode, a seu modo, esperar abrir o caminho de uma cultura e de uma humanidade novas, isto não é porque ele escapa absolutamente às características do homem moderno, ou porque ele corresponderia imediatamente a um tipo de homem oposto a este último: os legisladores por vir que carregam os julgamentos invertidos de valor serão paradoxalmente “os homens que

possuem todas as características do homem moderno, mas são suficientemente fortes para se metamorfosear em saúde pura”⁴ (DENAT, 2011, p. 253).

Em *Aurora*, dando continuidade ao problema verificado até aqui, Nietzsche traz consideráveis esclarecimentos quanto aos fundamentos da crise cultural contemporânea, aprofundando comparações entre a vida ativa e vida contemplativa. Embora a vida contemplativa não seja inteiramente pensada como positiva ou negativa, sua origem está no declínio das forças plenas que permitem ao indivíduo agir conforme suas ideias. O vigor declina pela doença, pelo cansaço da ação, pela melancolia, saciedade ou por uma momentânea falta de desejos e apetites. Suas ideias pessimistas, ao invés de resultarem em *ações*, *expressam-se em palavras, reflexões e juízos sobre as mais variadas questões*. Pouco ativo, o indivíduo se transforma em pensador e enunciador, e sua imaginação se desenvolve em superstições e invenção de novos costumes. Nos primeiros contemplativos, entre os bárbaros, seu produto intelectual reflete seu temor e fadiga, a subestimação da ação e da alegria. Nas últimas linhas do aforismo 42 de *Aurora*, Nietzsche escreve: “É sob uma forma disfarçada, num aspecto duvidoso, com um coração mau e muitas vezes atormentado de espírito, que a contemplação fez sua primeira aparição na terra, desprezada em segredo e publicamente repleta de sinais de respeito supersticioso”.

Ao longo da história da vida contemplativa, quatro tipos de homens contemplativos podem ser elencados. O primeiro é o religioso. Sua contemplação é negação do mundo e da alegria, depreciação das esperanças e paralisia da mão ativa. O segundo, mais raro, é o artista. De suas obras, com aparência tranquilizadora e exultante, com efeito, pode-se deduzir seu caráter geralmente insuportável, caprichoso, invejoso e briguento. Aliás, numa primeira impressão, a contemplação artística - a arte enquanto fenômeno estético - é percebido na obra algo grandemente poderoso: sua capacidade simpática. Há nela uma quase mística capaz de unir espiritualmente o espectador ou o ouvinte aos efeitos desejados pelo artista. Um indivíduo, ainda que não esteja circunstancialmente disposto a determinado sentimento, pode ser a ele

⁴ Citação que Denat faz do fragmento póstumo 2[100], outono de 1885-outono de 1886.

impelido diante da obra. A imitação é simpática porque não é exclusivamente exterior, os sentimentos são movidos. Nesse sentido, o artista - o escritor, o compositor, o ator etc. - poderia ser visto como um mestre de efeitos. O terceiro tipo, mais raro que o anterior, é o filósofo. Este reúne as forças religiosas e artísticas, passando a se valer de outro elemento: a dialética, definida em *Aurora* como o prazer de discutir. Essa inclinação faz com que o filósofo cause o aborrecimento para muitas pessoas. Exemplo deste caso é Platão, que possuía sua fé no homem liberto dos sentidos. O quarto tipo é dos pensadores e os trabalhadores científicos. Sem a preocupação dos demais contemplativos de produzir efeitos, muito menos sentimentos, sua aptidão está voltada para o conhecimento. Involuntariamente, acabam sendo o mais útil dos tipos, pois seus resultados possibilitam o alívio da existência dos homens de vida ativa. Outra diferença está no fato de que, enquanto para os três primeiros tipos, a explicação e justificação de alguma coisa se encontram em sua origem, como se tal instância pudesse salvar os homens, para o último explicar algo é, antes, relacionar-se com ele, compreender suas relações atuais. Conseqüentemente, uma cultura científica tem a vantagem de confiar cada vez menos no acaso, comum nas primeiras descobertas e invenções, e mais no espírito e na imaginação científica. A relação que se tem com as coisas é, num grau bem menor, com suas origens do que com suas operações. Ao olhar diretamente para elas, a contemplação revela novas cores e belezas, enigmas e significações. No trecho abaixo, do aforismo 43, complementa-se o que se viu acima:

O pensador tem necessidade de imaginação, do impulso, da abstração, da espiritualização, do sentido invertido, do sentimento, da indução, da dialética, da dedução, da crítica, da reunião de materiais, do pensamento impessoal, da contemplação e da síntese, e não menos da justiça e dos erros em relação a tudo que existe - mas na história da vida contemplativa, todos esses meios foram considerados separadamente, como objetivo e como objeto supremo, e proporcionaram a seus inventores essa felicidade que enche a alma humana, quando é iluminada com o brilho de um objeto supremo.

A vida contemplativa, por si só, é vazia. Porém, torna-se relevante quando produz acúmulo de material estético e reflexivo capaz de

gerar criação. Rosa Maria Dias faz um importante comentário a este respeito: “Embelezar a vida é sair da posição de criatura contemplativa e adquirir os hábitos e atributos de criador, ser artista de sua própria existência” (DIAS, 2011, p. 110).

Paralelamente à vida contemplativa, a vida ativa também possui suas nuances. Não há conotações puramente positivas ou negativas. Entre os povos bárbaros, ativos eram os caçadores, nas sociedades bélicas os guerreiros, nas agrícolas os lavradores, nas comerciais os artesãos e os comerciantes. A vida ativa passa a ser entendida de forma mais negativa na cultura do trabalho industrial, quando o homem une à debilitação intelectual a depreciação da atividade física em nome da utilidade para a sociedade.

No aforismo 206, os operários das fábricas são chamados de escravos, peças de uma máquina⁵ que encontram seu valor social em sua utilidade. No salário, troca-se autonomia pela subserviência social, o pessoal pelo impessoal. Na sociedade da máquina, movida por suas engrenagens humanas, a vergonha da escravidão antiga é ressignificada, passando a ser chamada de virtude. Os objetivos individuais já não são mais internos, e sim imputados, girando em torno do enriquecimento das nações. O ser humano perde sua interioridade, não mais sabendo respirar livremente. Finda-se a fé no espírito sem necessidade. Esvaídas as forças intelectuais, soa a flauta socialista como única saída para os indivíduos desgostosos com sua existência. A música tocada canta sobre esperanças absurdas.

A glorificação e as máximas contemporâneas sobre a benção do trabalho, tanto quanto os elogios dos atos impessoais e de interesse geral, alicerçam-se no temor de tudo que é individual. O trabalhador,

⁵ A concepção nietzschiana de cultura da máquina fica muito evidente em *O andarilho e sua sombra*, apesar de haver indícios desta preocupação nas *Extemporâneas* debaixo da influência de Schopenhauer. A cultura da máquina é uma alusão à coesão social voltada para o trabalho e para a organização política totalizante que se dá em virtude de forças frias e impessoais e das energias intelectuais prejudicadas. Como se nota no aforismo 218, a meta pedagógica desse tipo cultural é a centralização. O avanço tecnológico que impõe novos meios de produção e de relações sociais faz com que tudo funcione de forma inorgânica. As várias etapas de uma vida – e da vida de uma cultura – não mais importam, pois no tempo da máquina tudo é repetição, não expansão de si mesma, mas de reprodução. As multidões humanas são encadeadas como as engrenagens mecânicas. O indivíduo é transmutado em uma parte instrumental do maquinário. As mesmas energias intelectuais que foram usadas para a construção de tal cultura são suprimidas, sobrando as energias inferiores do pensamento.

que tudo faz por sua segurança, deixa de trabalhar pela cultura, pois está integrado a um meio cultural ao qual não se vê impelido a abolir. Portanto, como está indicado no aforismo 177, o trabalho é a melhor polícia, evitando o desenvolvimento da razão, dos desejos e o gosto pela independência. Seu objetivo é mesquinho, de fácil satisfação. Nada precisa ser maior do que a organização e que a repetição: “E aí está (o horror!) justamente o trabalhador que se tornou perigoso! Os indivíduos perigosos formigam! E atrás deles está o perigo dos perigos – o *individuum!*, como se lê no aforismo 173. A comparação entre os trabalhadores contemporâneos e as formigas é um recurso comum em *Aurora*. Subentende-se que, assim como num formigueiro tudo será sempre como em todas as épocas precedentes, uma cultura voltada para a indústria pode acabar se tornando irrevogavelmente hermética. Aos operários, o movimento de resistência aconselhado por Nietzsche é para que se tornem senhores de si em regiões selvagens e intactas do mundo, que não evitem a aventura e a guerra, que não se aceitem somente como pertencentes a uma classe. Se isto acatarem, poderão propiciar algo além da colmeia europeia, protestando num ato de liberdade contra a máquina. Quem desconsiderar os conselhos de Nietzsche, permanecendo e fazendo valer as novas virtudes da Europa “superpovoada e dobrada sobre si mesma”, constitui-se impróprio para o fortalecimento da cultura, enquanto aqueles que deixassem o continente, os aventureiros, levariam consigo as verdadeiras virtudes europeias. O que se percebe nas palavras do filósofo é que ele ansiava por desbravadores da cultura, que pudessem criar por onde passassem, que carregassem em sua bagagem apenas o que fosse grandioso: as coisas boas e belas que a Europa produziu.

A alma da cultura europeia do século XIX era o comércio, ao passo que para os antigos gregos era a guerra e para os romanos o direito. Sob a hegemonia comercial tudo se dobraria, inclusive o trabalho, seu maior aliado. O comércio se colocou na condição de ditar o valor de todas as coisas. Tudo deve ser taxado de acordo com suas determinações. Discorrendo sobre este assunto, no aforismo 175 de *Aurora*, Nietzsche antecipou a essência das reflexões posteriores sobre a Indústria Cultural: “[...] a tudo, portanto também às produções das artes e das ciências, dos pensadores, dos sábios, dos artistas [...] ele (o comércio) se informa

a respeito de tudo que se cria, da oferta e da procura, a fim de fixar para si mesmo o valor de uma coisa". É ele o que decide aquilo que fará ou não parte da cultura. Por tudo o que se lê aqui, compreende-se o porquê do trabalhador ter maior valor do que o artista, a ciência que trabalha para a indústria mais do que o livre pensamento e a produção industrial estar mais elevada que a arte.⁶ O mesmo comércio que poderia ser importante como fonte de troca de experiências humanas é fixado como o principal fator da impessoalidade de todos os valores que uma sociedade poderia ter.

Como mencionado acima, o comércio contemporâneo dá valor a tudo, a toda atividade humana, ao trabalho e, inclusive, à criação artística. O valor dado à arte pelo comércio e assimilado pelo homem do trabalho não é o que Nietzsche esperava. Na desmedida entre a ação e a contemplação, o que se tem é um homem cada vez mais doente, sendo o produto de sua atividade apenas alívio para sua doença. Para o filósofo, a verdadeira arte, ao invés de camuflar as fraquezas de um povo, teria que despertar uma fome devoradora pelas virtudes do artista, bem como sensibilidade a cada gota de espírito sonoro, de beleza sonora, de bondade sonora. Mas o que ocorria era o inverso, de acordo com Nietzsche: "Não reparam que se vocês procuram a arte estando doentes tornam a arte doente?". Num aforismo póstumo de 1879, o pensador havia rascunhado que aquilo que os gregos entendiam como povo era a classe mais elevada de sua sociedade: a dos homens livres. Para ela era destinada a sua arte. Porém, como se nota em *Aurora*, pobres são os artistas contemporâneos, que só podem se dirigir aos homens cansados, desgostosos e aborrecidos. Mais do que de artistas, tal tipo de indivíduos precisava de clérigos e psiquiatras.

A apreensão de Nietzsche quanto ao futuro da humanidade pode ser resumida no aforismo 55. A busca por atalhos expõe o homem a vários perigos, dentre os quais está o risco de perder o próprio caminho. Trazendo sua preocupação para o âmbito da cultura, é cabível afirmar que ao invés de sofrer suas doenças, aprender com o sofrimento, fortalecer-se na autodisciplina e só aí encontrar a cura, elabora remédios embriagantes. Os caminhos mais curtos e aparentemente mais fáceis

⁶ Cf. MEYER, Theo. *Nietzsche und die Kunst*. Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1993.

podem levar a humanidade a um enfraquecimento fisiológico e ao esvaziamento espiritual. O homem é um meio-termo, mas algo em que ainda é possível ter esperanças, com se verifica no aforismo 171:

O homem moderno se dedica a digerir muitas coisas e mesmo a digerir quase tudo — essa é a vaidade típica dele: mas seria de uma espécie superior se, justamente, não se dedicasse a isso: o *homo pamphagus* não é o que há de mais refinado. Nós vivemos entre um passado, que tinha um gosto mais delirante e bizarro que o nosso, e um futuro, que talvez terá um gosto mais seletivo — vivemos demasiadamente no meio-termo.

O contraste entre a vida ativa e a vida contemplativa se estende até *Gaia Ciência*, que aqui será verificado apenas brevemente, apenas como uma repercussão do que se observou até agora. A cultura voltada para o trabalho impõe ao indivíduo que ele seja um sujeito trabalhador. Ele nada mais é do que um instrumento que tem seu valor avaliado pela quantidade de virtude que comporta. Virtuoso é aquele que oferece o máximo de vantagem para a sociedade. O altruísmo é apregoadado em nome da utilidade. A perda de um indivíduo só é sentida como prejuízo para o trabalho que realiza para a sociedade, como se vê no aforismo 21. Cada um é educado para agir sempre em benefício de todos, mesmo que para isso seja necessário se sacrificar. A história da moral ensina que não é simples aprender a ser um indivíduo e não uma parte do grupo. Como em sociedades antigas, a individualidade era muito mais um castigo do que um favor. O individualismo contemporâneo é uma ilusão de singularidade, pois todos agem como se sua ação só merecesse crédito se fosse a favor da coletividade. “Somos todos trabalhadores”, segundo o aforismo 188, é a máxima da era capitalista. O bem é confundido com o acúmulo - muitas vezes sem justificação. No fim, reina o tédio. Aquilo que é acumulado não acaba com a vida das pessoas. No aforismo 41, Nietzsche ressalta que o homem, ao trabalhar pelo salário, tendo sua ação como um meio e não um fim, abre mão do prazer. Poucos são os seletivos que somente aceitam fazer o que lhes é prazeroso, como os artistas e os contemplativos. Logo: “não é o tédio que eles tanto receiam, mas o trabalho sem prazer”, e o tédio não pode ser afastado a todo custo, como no entorpecimento do entretenimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao relacionar as concepções de *vita contemplativa* e vida ativa à cultura europeia de seu tempo, Nietzsche buscou demonstrar que o homem contemporâneo perde progressivamente sua capacidade reflexiva, sua atividade criadora e seu papel como agente cultural. Todo valor da existência torna-se alheio ao indivíduo, sendo-lhe externo, atribuído pela hegemonia do comércio e por suas pretensões capitalistas. O filósofo do século XIX antecipou as críticas de Adorno e Horkheimer a respeito da transformação da cultura em artigo de troca, ou seja, de bens culturais comercializáveis. Como crítica à indústria e, concomitantemente, ao capitalismo, o pensador alemão ressaltou o processo de desmantelamento da autonomia do indivíduo em prol da nova virtude, o trabalho industrial desenfreado. Este reconfigura o antigo servo feudal numa nova espécie, a saber, o escravo assalariado. Os relances de livre pensamento são obscurecidos pelos moldes das engrenagens da cultura da máquina. Em diálogo com as ondas socialistas, o autor de *Aurora* aponta para o enfraquecimento cultural que não deriva somente da alienação economia ou intelectual dos indivíduos. Para além disso, a nova constituição produtiva da Europa e, posteriormente, da maior parte do mundo, mergulha a sociedade na impessoalidade, na aceitação irracional ao sacrifício do corpo e da inteligência, no rebaixamento total da arte na classe de remédios para o cansaço físico e demência intelectual, na ação que nada cria, apenas repete, e numa oposição feroz à contemplação, que passa a ser reconhecida como procedimento inútil para os parâmetros da produção industrial.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.

DENAT, Céline. A concepção nietzschiana de homem moderno ou a modernidade como momento “crítico” da história. In, *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (Org. MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DUARTE, Rodrigo. Adorno e Nietzsche: aproximações. In: PIMENTA NETO, José Olímpio; BARRENECHEA, Miguel Angel (orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro, Sette Letras/UFOP, 1999.

MEYER, Theo. *Nietzsche und die Kunst*. Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe – KSA* (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.

Do meio-dia ao grande meio-dia: o papel de Zaratustra na filosofia madura de Nietzsche

Neomar Sandro Mignoni

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

É no aforismo §342 de *A Gaia Ciência* que pela primeira vez nos deparamos com a personagem de Zaratustra. Personagem esta que permanecerá ao longo de todo o período produtivo do filósofo, tanto nas obras publicadas como também em fragmentos póstumos posteriores a esse aforismo. O título do fragmento parece-nos bastante sugestivo - *Incipit tragoedia* [A tragédia começa] – uma vez que este mesmo texto constituirá, ainda que com leves modificações, o primeiro parágrafo do prólogo de *Assim Falava Zaratustra*. A tragédia é iniciada e sem dúvida constitui, no conjunto da obra nietzschiana, a obra capital do filósofo, seja pela sua forma conceitual e figurativa, seja pela importância dada aos principais temas de sua filosofia: além-do-homem, a morte de Deus, a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo.

Se por um lado *Assim falava Zaratustra* assinala em definitivo a maturidade filosófica de Nietzsche, por outro, seu personagem passa a ser o responsável por levar a cabo a proposta reconstrutiva desse período¹. Nesse sentido, não é de mero acaso que no *Ecce Homo* (*Além*

¹ Em relação à periodização da obra nietzschiana entendemos que a mesma se dá apenas em âmbitos metodológicos e, via de regra, seguimos as divisões estabelecidas por Scarlett Marton (1990, p. 19-25). Marton reconhece três períodos na obra do filósofo. Do primeiro fazem parte os escritos de 1870-1876, dentre eles *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*. No segundo de 1876-1882, reconhece-se dentre outras, *Humano Demasiado Humano*, *Aurora*, *Gaia Ciência*. E por fim, do terceiro período, compreendido de 1882 a 1888, participam *Assim Falava Zaratustra*, *Para Além de Bem e Mal*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo*, *Anticristo*. Este último período é comumente caracterizado como o período construtivo do filósofo, momento em que consolida uma filosofia originalmente própria.

do Bem e do Mal, §1) Nietzsche escreva: “depois de resolvida a parte da minha tarefa que diz Sim [*Assim Falava Zaratustra*], era a vez de sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão”². É à sombra de Zaratustra que os principais temas pensados pelo filósofo são desenvolvidos e experimentados. Ainda no prólogo do *Ecce Homo* (§4), Nietzsche se refere à obra como sendo não apenas um “autêntico livro do ar das alturas”, mas também o “mais profundo”. Nele não fala nenhum “profeta”, nenhum fundador de religião, nenhum fanático, de modo ser necessário “*ouvir* corretamente o som que sai desta boca [...] para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria”.

Sem dúvidas, Zaratustra constitui a grande personagem a partir da qual o filósofo pode desenvolver sua mais autêntica filosofia. Não são poucas as passagens que nos deixam entrever que as idas e vindas da personagem, sugerem o modo nietzschiano de construir seu pensar. Além do mais, vale lembrar que a autossuperação da moral perpassa toda a obra nietzschiana, sendo no último período evidenciado de modo mais intenso, claro e consistente. Compreende-se assim por que Nietzsche escolhe seu Zaratustra para destruir o que até então se havia venerado sob o título de *moral*: “Zaratustra [*histórico*] foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua” (*EH*, Por que sou um destino, §4). É por conhecer a fundo a mentira que Zaratustra pode produzir verdade enquanto o imoralista em seu contrário. É por ser um criador que ele pode ser um destruidor, razão pela qual ele se apresenta como o anunciador de uma completa reviravolta da cultura ocidental.

Tal reviravolta constitui-se como uma resposta de Nietzsche às consequências da Morte de Deus. Sendo a morte de Deus aquele evento que marca o colapso dos valores suprasensíveis, e que a filosofia

² A tradução desta passagem é de Paulo César de Souza que traduz a expressão *Umwertung der Werte* por “Tresvaloração dos valores”. Discordando dessa opção, nos permitimos alterar a tradução por acreditar que “Transvaloração dos valores” seja mais adequado à expressão. Embora o tradutor em uma expressiva nota (cf. *EH*, nota 5, p. 119-120) tenha justificado a dificuldade em se traduzir apropriadamente o substantivo *Umwertung*, reconhecendo que tanto as versões *trans* como *tres* são cabíveis, optamos por seguir as versões já consagradas de Rubens Torres Filho (Abril Cultural, *Os Pensadores*) e André Sanchez Pascual (Alianza Ed.) que utilizam respectivamente “transvaloração dos valores” e “transvaloración de los valores”.

madura de Nietzsche intenta a superação desse evento, não é de se estranhar que o personagem permaneça para além da obra homônima. Nesse sentido, se no § 342 de *A Gaia Ciência* com o *Incipit Tragedia* é o enredo filosófico-literário de *Assim falava Zaratustra* que vem à tona, no qual a personagem se sobressai, com o *Incipit Zaratustra* no *Crepúsculo dos Ídolos* é Zaratustra mesmo que entra em cena. Sendo assim, sua aparição nessa obra e em específico na última fase de *Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente fábula* (CI,IV) não é mera coincidência uma vez que ali ocorre o fim do mais longo erro e a humanidade atinge seu apogeu sob o meio-dia enquanto instante da sombra mais curta.

A noção de meio-dia é recorrente e perpassa toda a obra filosófica nietzschiana. O filósofo a utiliza desde as preleções escritas entre os anos 1869 e 1879, enquanto ainda era professor de filologia clássica da Universidade da Basileia. Numa dessas preleções, na *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles* (1970), o filósofo, ao tratar acerca da imagem das orgias dionisíacas citando as *Bacantes* de Eurípedes comenta a cena ali descrita, situada no calor do meio dia, como “um mundo totalmente encantado; a natureza festeja sua reconciliação com o homem, tudo é extático e nesse caso digno e nobre” (NIETZSCHE, 2006, p. 52). Embora tal consideração ainda seja muito primitiva em relação às elaborações posteriores a 1881, é interessante o fato de já nesta época prefigurar entre seus escritos o meio-dia como reconciliação entre a natureza e o homem³.

A partir de 1881, por volta do mesmo período da ideia do eterno retorno e da concepção de Zaratustra, a noção de meio-dia começa a adquirir maior expressão e significado. Coincidindo com elaboração de *Assim falava Zaratustra*, a maior parte de suas ocorrências encontram-se entre anos de 1882 e 1886. Ainda que permaneça para além desse período, a noção de meio-dia encontra-se essencialmente ligada à figura de Zaratustra. Além disso, atente-se para o fato de que grande parte de suas ocorrências estejam diretamente implicadas no próprio discurso ou até mesmo na constituição da personagem.

3 As demais ocorrências desse período (1869 a 1878) são bastante irrelevantes a esta investigação de modo que não serão aqui levadas em conta. Entretanto, podem ser encontradas sob os seguintes fragmentos: 1[73] de outono de 1869; 5] de agosto setembro de 1870; 8 [35] do inverno 1870-71 a outono de 1872; 31[1] outono de 1873-inverno 1873-74; 22[94] primavera verão de 1874 e 28[3] da primavera verão de 1878.

Prova disto, é que nesse mesmo período, além das recorrentes ocorrências da noção do meio-dia presentes tanto no contexto de elaboração do que viria a se tornar *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche também planejara que seu título fosse *Meio-dia e eternidade*, ideia que foi obviamente abandonada posteriormente. No plano inicial da obra, encontramos inúmeros fragmentos no quais é possível ver, por exemplo, que *Assim falava Zaratustra* figura como os “indícios de uma nova vida” (cf. *FP*, 11[195] Primavera-Outono de 1881), ou ainda enquanto “esboço de uma filosofia heroica” (cf. *FP*, 1[83] Julho-Agosto de 1883). Interessante notar que em tal projeto, é recorrente a ênfase por parte do filósofo em corroborar e aprofundar a noção de meio-dia (fim do mais longo erro) e também de eternidade (eterno retorno), ambas presentes ao longo de todo o período de *Assim falava Zaratustra*.

Entretanto, à medida que se investiga a noção de meio-dia em sua íntima relação com Zaratustra, uma terceira e também recorrente noção vem à tona: o grande meio-dia. Assim como a maior parte das ocorrências do meio-dia, praticamente todas as ocorrências do grande meio-dia encontram-se diretamente relacionadas a Zaratustra. Anunciado, sobretudo em *Assim falava Zaratustra*, como um grande evento que deverá acontecer, o grande meio-dia perpassa todo o período da maturidade⁴. No *Ecce Homo* (“Aurora” §2), por exemplo, Nietzsche se propõe a tarefa de preparar um grande meio-dia para a humanidade em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, um instante em que ela olhe para trás e para adiante e pela primeira vez coloque a questão do “por quê?” e do “para quê?” como um Todo. Nesse sentido, é interessante notar que a intitulação dada pelo filósofo ao fragmento póstumo (18 [15] Julho-Agosto de 1888) seja “O grande meio dia” e em seguida questione: “Por que ‘Zaratustra’?” e responda: “A grande superação da moral”. Cabe a Zaratustra a tarefa do grande meio-dia, razão pela qual a personagem em várias passagens de *Assim falava Zaratustra* assume a postura de um anunciador de tal acontecimento.

No final da primeira parte de *Assim falava Zaratustra* (cf. ZAI “Da virtude dadivosa”) exortando seus discípulos para que o reneguem a fim de encontrarem-se a si mesmos, a personagem anuncia seu retorno

4 Interessante notar que enquanto o meio-dia perpassa todo o conjunto da obra nietzschiana, o grande meio-dia só aparece a partir de *Assim falava Zaratustra* permanecendo até seus escritos finais de 1888.

para que então possam celebrar juntos o grande meio-dia. Perspectiva que também é assumida em várias outras passagens da obra. E da mesma forma que anuncia a proximidade do grande meio-dia, também demonstra seu desejo de estar pronto e maduro para este acontecimento (cf. ZA III “De velhas e novas tábuas”). Não com menos importância, vale ainda ressaltar que na última passagem da quarta parte de *Assim falava Zaratustra* (cf. “O sinal”) após a chegada do leão e da certeza de que seus filhos estão próximos, Zaratustra amadurece e mediante a chegada de sua hora afirma: “esta é *minha* manhã, – diz ele – o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, é grande meio-dia!*”.

Nesse sentido o caminho trilhado pelo personagem na obra *Assim Falava Zaratustra* é propositalmente direcionada para a auto-superção da moral e do moralista em seu contrário e conseqüentemente para o grande meio-dia. Não é por acaso que os principais temas nietzschianos encontram-se profundamente imbricados nessa obra. Enquanto que o Além-do-homem é anunciado pelo personagem, a todo o povo reunido no mercado, a Morte de Deus e a Vontade de Potência são anunciadas a alguns poucos, seus amigos e discípulos. Por fim, de modo não menos intrigante, o Eterno Retorno é anunciado de maneira exclusiva pelo personagem a si mesmo. Tal pensamento o oprime e o sufoca tal forma que Zaratustra evita enfrentá-lo, porém é mediante a experiência do eterno retorno que o personagem amadurece e afirma o grande meio-dia.

De certo modo, a fábula de Zaratustra é bastante simples, o que não deixa de ser intrigante. Aos trinta anos Zaratustra se retira para a solidão na montanha onde vive com seus animais: a águia e a serpente. Ali aprende sua sabedoria e um dia farto dela decide levá-la aos homens. Na descida se encontra com um eremita o qual ainda não havia ouvido da morte de Deus. Na cidade encontra o povo reunido a quem anuncia o Além-do-homem. O anúncio torna-se um fracasso. Depois de enterrar com suas próprias mãos, um malabarista que morrera ao se apresentar em praça pública, descobre uma nova verdade: não se deve falar ao povo (cf. ZA, Prólogo, §9). Ao meio dia, após concluir que não deve tornar-se um pastor de rebanho nem andar com cadáveres, retira-se novamente à sua montanha e então começa seu ocaso. É o fim do prólogo.

A primeira parte é dedicada aos discursos de Zaratustra. Nela o tema é a morte de Deus. Aqui se encontram o discurso das três transmutações, os ataques contra as virtudes que fazem dormir, contra os trasmundanos, contra os que depreciam o corpo e a alma. No discurso *Da árvore da montanha* estão descritas as peregrinações e Zaratustra e diálogos com quem quer converter-se em seus discípulos. Após os capítulos dedicados à amizade, ao matrimônio e às mulheres, Nietzsche/Zaratustra contrapõe a virtude dadivosa às falsas virtudes. Por fim despede-se de seus discípulos ordenando para que o reneguem, pois só assim poderá retornar a eles e então volta para a montanha.

A segunda parte inicia com Zaratustra na montanha esperando que sua semente frutifique e se impacienta com sua superabundância de sabedoria. Numa manhã tem um sonho de que sua doutrina está sendo desfigurada, e que precisa ir ao encontro de seus amigos. O tema base dessa parte é a Vontade de Potência. É em virtude disso que nos primeiros capítulos encontramos o ataque a quem se opõe a essa vontade: os virtuosos, os sábios famosos, as tarântulas; a todos aqueles que sentem aversão à vida e encontram-se dominados pelo espírito de vingança. No capítulo *Dos grandes acontecimentos* encontramos mais informações acerca das andanças de Zaratustra. No último capítulo, o pensamento do eterno retorno emerge como um monstro, Zaratustra grita de terror diante dele (cf. *ZA, A mais silenciosa de todas as horas*).

O ponto culminante da obra é sem dúvida a terceira parte. Note-se que o plano original a obra encerava-se com essas três partes⁵. Conforme o final da segunda parte já indica o tema central deste capítulo é o pensamento do eterno retorno. É um saber secreto que Zaratustra hesita em falar sobre. Nietzsche parece ter medo de expressá-lo. O capítulo *Da visão e do enigma* talvez concentre o grande foco da obra: a visão de um enigma. É o sonho que Zaratustra narra aos marinheiros durante a travessia. É espantoso e inexpressado. É como a serpente atravessada na garganta que o homem só consegue livrar-se dela após morder-lhe a cabeça, para em seguida rir como nenhum homem riu

⁵ Em relação à quarta parte da obra, cabe ressaltar que Nietzsche finalizara *Assim Falava Zaratustra* com a terceira parte. Durante a vida lúcida do filósofo, da quarta parte só foram publicados 40 exemplares. Em 1890, quando já da demência do filósofo, sua irmã Elizabeth a publicou novamente e manteve a separação. Por fim, em 1892 ela foi ajuntada às outras três partes e publicada numa versão tal qual a conhecemos hoje sob o título de *Assim falava Zaratustra*.

por sobre a terra (cf. NIETZSCHE, 2007a, p. 302). Encontram-se nessa parte ainda inúmeros capítulos líricos ainda que seja constante a presença do peso do eterno retorno do mesmo.

Quando se inicia a quarta parte, muitos anos e muitas luas já passaram por sobre a alma de Zaratustra. Outra vez em sua caverna, de cabelos brancos e decide fazer uma pesca estranha: pescar homens nas altas montanhas. Atraídos pelo seu canto de felicidade, homens superiores vão ao seu encontro. Ao ouvir um grito de socorro a última tentação acerca-se de Zaratustra. É a tentação de sentir compaixão pelos homens superiores, seria a última tentação de Zaratustra. Os homens superiores vão aparecendo um a um (consciencioso do espírito, o mago, o papa jubilado, o mais feio dos homens, o mendigo voluntário, o viajante e sua sombra). Com eles Zaratustra celebra a Ceia e depois a Festa do asno. Porém não são estes que ele aguarda, mas sim um sinal que logo chega: o leão risonho e o bando de pombas. Zaratustra supera a tentação e visando apenas sua obra (anunciar o além-do-homem e de quebra tornar-se mestre do eterno retorno, o que o faz mediante a própria vivência) deixa à mostra que a experiência do eterno retorno o levam ao amadurecimento e à afirmação deste último, uma vez que aceita seu destino e lança-se para o desconhecido, lança-se para o grande meio-dia, (“Este é *minha* manhã, o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, ó grande meio-dia!*” cf. O Sinal). E sugerindo um constante vir-a-ser, novamente deixa sua caverna mediante o sol matinal, que agora surge no círculo da eternidade, no anel do retorno como bem expressa o final da terceira parte, na seção dos sete selos.

Portanto, se pudermos fazer alguma referência ao sentido ultimo dessa leitura, ela se dá no sentido de afirmar uma tarefa zaratustriana de superação da moral pelo moralista em seu contrário. Tarefa esta que se inicia com o evento do meio-dia e permanece até o evento do grande meio-dia quando há a efetiva aceitação e implementação do eterno retorno do mesmo. Contudo, vale ressaltar que tal afirmação não se dá no âmbito do ensinamento ou da normatização, mas da experiência vivida e experimentada. Uma experiência que só pode ser compartilhada por aqueles que são capazes de renegar ao mestre, à Zaratustra e forem capazes de fazer a travessia do niilismo ultrapassando as consequências da morte de Deus.

Ao longo da narrativa, Zaratustra é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e simplesmente, nada disso. É um sedutor que pretende seduzir cada qual para si mesmo. Sob esse aspecto, o mosaico da composição do personagem não nos oferece uma definição unívoca acerca da personagem, não há uma definição completa acerca de quem é Zaratustra. Contudo, os papéis encarnados por ele além de serem desempenhados de modo exemplar, nos propiciam compreender seu propósito: a probidade [*Redlichkeit*], o tornar-se si-mesmo [*Selbst-werdung*] e a auto-suficiência [*Eingeständigkeit*]. Uma síntese do futuro do indivíduo e uma síntese da humanidade superada. Esta é a razão pela qual Zaratustra representa, nas palavras do próprio filósofo, a “auto-superação da moral”. Zaratustra representa assim o tornar-se si mesmo mediante um caminho de constantes superações, experimentos, tentações e experiências.

Nessa via de superação congrega-se, sem dúvidas, a noção de Além-do-homem enquanto concepção elementar que, para além de suas particularidades, serve ao propósito de preparar a comunicação da doutrina do eterno-retorno do mesmo. Ao fim e ao cabo esta é a razão pela qual Zaratustra figura como protagonista: ele é o profeta do *Übermensch* [Além-do-homem] e o mestre do eterno-retorno do mesmo mediante sua própria superação no tornar-se si mesmo. Em virtude disso não é de mero acaso que a doutrina fundamental da obra seja a concepção do eterno-retorno do mesmo (cf. *EH*, Assim Falava Zaratustra, §1).

Nesse sentido, enquanto que a metáfora do meio-dia, de um lado, acompanha a personagem como o evento que marca o fim do mais longo erro em que a humanidade atinge seu apogeu possibilitando o desenvolver da tarefa zaratustriana (cf. *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula, §6), por outro, a metáfora do grande meio-dia indica a auto-superação da moral mediante a experiência do eterno-retorno do mesmo. Zaratustra só pode vivenciar o grande meio-dia após suportar definitivamente a experiência do eterno-retorno (cf. *Za IV*, O sinal). Suportar o eterno-retorno do mesmo não significa apenas compreender as múltiplas perspectivas existentes buscando vivenciá-las em consonância com o vir-a-ser, mas antes, é preciso ser capaz de criar uma nova visão de mundo.

Encarnada na metáfora do grande meio-dia, uma nova visão de mundo ancorada sob a experiência do eterno retorno, pretende de um lado, não apenas desdivinizar o homem e desantropomofizar a natureza tendo em vista que as formas e qualidades que atribuímos à natureza nada mais são do que um produto da nossa própria força estruturante e criativa, como também por outro, pretende naturalizar o homem de modo a criar uma concepção de mundo em sentido não transcendente e com valores ligados à terra. Em última instância este é o propósito nietzschiano de uma transvaloração de todos os valores que congregada à metáfora do grande meio-dia, pretende não apenas levar a cabo o lema de Píndaro (torna-te o que tu és) como também assumir a perspectiva de “Dionísio contra o Crucificado” (EH, Porque sou um destino §9). Tais perspectivas são assumidas e vivenciadas por Zaratustra à medida que leva a cabo a filosofia construtivista de Nietzsche.

REFERÊNCIAS

D’IORIO, Paolo. Ontologia e gnoseologia nell’estate del 1881. La svolta costrutivista de Nietzsche. *Studia Nietzscheana*, 2014, <http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014>.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari*. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>

_____. *Fragmentos Postumos*. Vol II. (1875 – 1882). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

_____. *Fragmentos Postumos*. Vol III. (1882 – 1885). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sanchez Meca y Jesus Conill. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

_____. *Fragmentos Postumos*. Vol IV. (1885 – 1889). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

_____. *Así hablo Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Espanha, Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.

_____. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006.

SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. In: *Cadernos Nietzsche*, Vol 2 p. 17-39, 1997. Disponível em : www.cadernosnietzsche.uifesp.br.

Sobre o tempo na Filosofia de Nietzsche

Pedro Poncioni Mota

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

No capítulo intitulado “Da redenção”, Zaratustra enfatiza que o grande desafio da vontade criadora é o passado, falando: “Foi assim: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito - é ela, um mau espectador de todo o passado” (Nietzsche, 2008, p. 171). O personagem relaciona assim o problema da “vontade” e da “superação do niilismo”, enquanto trajetória própria da personagem com a dimensão da temporalidade. O desafio da vontade em relação ao passado diz respeito não apenas a este, pois acaba por redimensionar a relação da vontade com o tempo em sua totalidade, isto é, passado, presente e futuro. A relação explicitada, nesse capítulo, da “vontade criadora” com o “Foi assim” estabelece então uma relação com a dimensão mais ampla do tempo. É que na impossibilidade de querer para trás, enquanto querer é criar, à vontade impotente só resta portanto um modo de ação ou melhor, reação: a vingança transpassada pela aversão contra “O tempo e seu foi assim”. De certa maneira tal questão é já antecipada no prólogo pelo discurso intitulado “Das três metamorfoses”, onde o espírito de camelo torna-se leão e de leão, criança. A articulação com o problema do tempo aparece justamente a partir de uma quarta figura a qual se relacionam aparentemente somente as duas primeiras, a figura chama-se “Tu deves” e ela é um dragão que em cada escama respande valores milenários, e assim ele fala: “Todo o

valor das coisas resplende em mim. Todo valor já foi criado e todo valor criado sou eu, na verdade não deve mais haver nenhum ‘Eu quero!’” (Nietzsche, 2008, p. 52). O dragão “Tu Deves” é pois todo o peso do passado, caracterizado como milenar, o passado é aqui encarnado de forma exemplar em uma figura mítica, é um poder mítico. Dever que tudo determina, isto é, que determinaria todos os valores, esvaziando, pois todo o sentido de um querer.

Vejamos melhor como tal poder se articula com os querereres. Assim é dito sobre o camelo enquanto espírito de “suportação e respeito”: “Como o que há de mais sagrado amava ele, outrora, o tu deves” (Nietzsche, 2008, p. 52), a força do camelo, seu amor e querer, está justamente em carregar cargas pesadas e com essas o peso dos valores passados encarnados no Dragão. Com a metamorfose do espírito em leão é que o dragão se torna inimigo e enquanto inimigo, elemento desafiador. Assim é dito sobre o leão:

“Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações Conseguir essa liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso meus irmãos, precisa-se do leão.” (Nietzsche, 2008, p. 52)

O leão ainda não pode criar novos valores, pode sim preparar a liberdade para *vindouras* novas criações, cabendo-lhe a tarefa de enfrentar o peso do passado a fim de possibilitar uma abertura *futura* para novas criações. Ao Leão cabe um “sagrado não” frente ao dever emanado do passado que se encarna no “Tu Deves”. Por mais que seja nomeado enquanto sagrada, a afirmação do não ainda não cumpre a afirmação do “sim” que caberá a criança. Conquanto nada seja dito sobre o término desse embate, a figura do dragão não mais aparece na última metamorfose, quando enfim o espírito torna-se criança. Por hora apenas guardemos isso, a saber, que o dragão enquanto o peso do passado não mais aparece enquanto elemento articulador e ainda, a descrição feita acerca da criança: “inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (Nietzsche, 2008, p. 53). Esses dois aspectos a ausência do Dragão e a descrição da criança parecem segundo a interpretação empreendida aqui, velar uma relação

entre a vontade criadora no espírito e a temporalidade. Retomarei essa relação ao longo do desenvolvimento desse artigo.

No prólogo Zaratustra afirma “a morte de Deus”, acontecimento que pode ser entendido tanto no sentido de que a fé no deus cristão deixou de ser plausível quanto privilegiando o aspecto filosófico do acontecimento, o fato de que o mundo supra-sensível, o mundo metafísico foi desvalorizado. Porém esse acontecimento não é acolhido pelo homem do povo, a quem são dirigidos os discursos no prólogo, no entanto seus efeitos já são percebidos por Zaratustra, os valores superiores (morais e transcendentais) já não se impõem ao homem e é nesse sentido que também é desvalorizada a tradicional concepção de eternidade enquanto uma dimensão sagrada e ultraterrena.-

É justamente nessa passagem, que marca a modernidade a partir da “morte de Deus”, que surge a ameaça de um novo tipo de niilismo marcado pelo pathos do em vão, pathos gerado pela descrença nos valores superiores e transcendentais. Tanto o é, que Zaratustra anuncia ao homem do povo um novo sentido para a vontade o super-homem como sentido da terra, e não mais um além da terra, pois abolido “o mundo de deus” e sua esperança de salvação ultraterrena, ainda assim poder-se-ia criar um outro mundo, no futuro, não mais seguindo os valores transcendentais e sim o sentido da terra. Assim é colocado: “O super homem é o sentido da terra; fazei vossa vontade dizer ‘que o super homem seja o sentido da terra” ((Nietzsche, 2008, p. 36). Igualmente em relação ao super-homem é dito “que o futuro e o distante sejam, a razão do ser de teu hoje...” (Nietzsche, 2008, p. 88). E, ainda em “Da redenção”: “O presente e o passado na terra - ah meus amigos, é isso, para mim, o mais insuportável; e eu não saberia viver, se eu não fosse também um vidente daquilo que deve vir.” (Nietzsche, 2008, p. 171). O passado e o presente são então justificados e redimidos pelo futuro anunciado por Zaratustra em nome do super-homem .

A esperança em um futuro é não apenas a de Zaratustra, pois também, mas de outra maneira, é a própria crença do homem moderno. Abolida a crença em um *além do tempo* o homem passa a crer num tempo além, em um “além secularizado” que justificaria a vida; as formas de desvalorizar o mundo como ele é mudam, mas a crença permanece. Desse modo, Nietzsche coloca: “transferiu-se o advento do

‘Reino de Deus’ no futuro, sobre a terra, no humano - mas no fundo se manteve a crença no antigo ideal” (Nietzsche 1887-1888, 226 *apud* Machado, 1997, p. 64).

Entrevemos aqui caminhos como que antípodas apontados por Zaratustra, ao homem em relação ao futuro, mas que dizem respeito também ao passado e presente. Um que é valorizado por Zaratustra como “decadente” pois se funda nos valores reativos dos “*últimos homens*”: o homem, sua razão e seu progresso são tomados como metas últimas e máximas da existência. Outro, que nesse momento da trajetória de Zaratustra aparece como afirmação do “sentido da terra”, na qual ele instiga o homem a ir além de si em direção ao super-homem enquanto ponte e passagem. O primeiro Caminho é o caminho que é conduzido e conduz em última instância ao “último homem” enquanto aquele que “tudo apequena”, na qual a própria terra torna-se pequena, e que afirma ter inventado a “felicidade” e por isso pergunta em tom de desdém (piscando os olhos), “o que é amor? O que é criação? Que é anseio?...” (Nietzsche, 2008, p. 40).

Para esse tipo não existe futuro enquanto possibilidade e fruto de amor, criação e anseio. Em suma esse é o tipo de homem que se opõe e desdenha da meta proferida por Zaratustra de criar o super-homem, para esta surgir é preciso como coloca Zaratustra que o homem se imponha tal meta e se assuma enquanto criador e passagem. Para isso Zaratustra tenta instigar o homem do povo a assumir uma postura próxima ao espírito do leão capaz de afirmar um não ao presente e ao passado, enquanto estruturas perpassadas pelo peso, ainda que transfigurado da metafísica e da moral cristã, e possibilitar “o espaço de liberdade futuro” para novas criações. Zaratustra, aparece imbuído de tal espírito ao apresentar a esperança no futuro e opor-se ao presente e ao passado.

Trata-se então de uma passagem, uma travessia. Mas como tal passagem é possível? A “morte de deus” não é por si, como visto, a consumação do niilismo, pelo contrário a crença no antigo ideal permanece, ainda que como crença no homem e por isso ainda mais velada. Ainda é a vontade no homem dessa maneira descompassada com o sentido da terra. O presente é ainda pesado por ser condicionado pelo peso dos valores passados e por isso a criação depende ainda de um sagrado não. Em 1882 Nietzsche em um fragmento póstumo,

pronuncia essa “posição leonina” onde se conjugam um não e um sim, ele diz: “Eu não quero a vida uma vez mais. Como eu a tenho suportado? Criando. O que me faz tolerar seu semblante? A visão do Além-do-homem que afirma a vida.” (Nietzsche FP de 1882/1883 4[81] *apud* Brusotti, 2012, p.153). Zaratustra parece então ele mesmo assumir a posição do leão ao afirmar um Não em relação ao passado e ao presente, já que ambos são determinados historicamente por valores niilistas. Porém o “Não” frente ao passado e ao presente não é a última palavra deste. É notadamente na segunda parte do livro que a reflexão da problemática acerca da articulação entre a vontade e o tempo é aprofundada. De certa maneira é somente a partir dessa passagem que a temporalidade ganha uma dimensão explicitamente problemática, tornando-se então elemento central no discurso de Zaratustra.

Assim, não se trata mais de afirmar uma vontade capaz de liberar o espaço de liberdade para a emergência do super-homem, mas de uma visada naquilo que a torna prisioneira e então enferma. É a aversão da vontade “contra o tempo e seu foi assim” que deve ser redimida, já que a aversão ao tempo transpassa e assim conforma a própria vontade. Em “Da redenção” torna-se evidente que apenas o não em relação ao passado e ao tempo é incapaz de dar conta da dimensão entre vontade e temporalidade assumida por Zaratustra. O passado é compreendido enquanto a instância problemática a qual a vontade em princípio nada pode, já que o tempo não retrocede. Apenas negar pela vontade o passado e o presente pelo querer mostra-se insatisfatório, pois é a própria vontade que se acha em cativeiro. Nesse sentido a negação, a partir dessa articulação é apenas sintoma da revolta de uma vontade escrava de todo “Foi assim”. “Foi assim” é a resignação e “cantiga” da vontade impotente. De outra maneira afirma Zaratustra, a vontade criadora poderia dizer “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo” (Nietzsche, 2008, p. 173).

No entanto se esse querer é transpassado pela força criadora então este não pode ser somente uma “reconciliação” com o tempo e seu “foi assim”. Se o querer na vontade é criar, então a relação com o passado deve se instaurar desde uma criação, desde um caráter ativo da vontade, transfigurando o peso do passado. Na época em que escrevia as duas primeiras partes de seu “Assim falava Zaratustra” encontra-

mos nas anotações de Nietzsche a seguinte passagem: “Esta é a escolha diante da qual eu me coloquei: aquilo que eu não quis antes eu preciso querer depois (reparar, enquadrar – aplacar)” (Nietzsche 1882/1883 4[81] *apud* Brusotti, 2012, p.159). Reparar, enquadrar e aplacar designam aqui o caráter apropriativo que transforma o não querido antes em um querido depois. O querer na vontade não nega o passado, mas sim o afirma, também não de maneira apenas conciliatória. Afirmar é então um interpretar, apropriar-se, o que em Zaratustra aparece enquanto o próprio de seu poeitar: “...Juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso” (Nietzsche, 2008, p. 172). A vontade então se redime da vingança ao aprender, a querer para trás. Querer então se articula de modo necessário a estimar e criar. E se vingança é por excelência um ato que tem como ação a reação, a liberação da vingança enquanto aversão da vontade ao tempo promoveria na transfiguração do passado a passagem da reação para ação.

Até aqui procuramos por nossa interpretação perfazer a travessia de Zaratustra. Primeiramente vimos que o fundamento desde onde advinham os valores é ele mesmo desvalorizado. Com isso, novos sentidos abrem-se ao horizonte do homem desde a possibilidade que culmina em uma vontade de nada ou no super-homem. Assim como apresenta Zaratustra, o futuro aparece então como elemento justificador e norteador de todo o passado e presente na terra. Em seguida procuramos ressaltar que tal projeto é ainda “insuficiente”, pois a própria vontade é atravessada por uma aversão ao tempo e seu “foi assim”. Com isso o discurso de Zaratustra ganha novo peso, procurando articular o problema do tempo partindo da dimensão do passado.

É em “Da visão e do enigma” que a problemática do tempo ganha a dimensão do presente enquanto instante e isso somente após atravessar o percurso acima mencionado. Se é sob o portal do instante que o eterno retorno ganha expressão é porque *aí*, o próprio “presente” torna-se problemático; Tal questão aparece ainda em outro escrito de Nietzsche:

“...um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar ...- eis a utilidade do esquecimento, ativo, como

disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.” (Nietzsche, 2009, p. 43, grifo do autor).

Esta passagem aponta para uma relação singular entre o esquecimento ativo e a temporalidade. Esquecer ativamente é o guardião da porta para a experiência desde onde se instaura de modo extraordinário o presente-instante enquanto estância articuladora do passado e futuro. Esquecimento ativo pode então ser compreendido como aquela abordada dimensão interpretativa do passado que é um ato da vontade criadora, mas também como propiciador do presente e do novo (um novo começo) que aparece na citação acima enquanto nobre função de reger, “pré-ver”, “pré-determinar”. O presente-instante é a estância onde passado e futuro não mais se contrapõem mas se encontram desde a perspectiva que atravessa a alma de Zarathustra. É isso que vem a luz como o próprio de sua alma: “ó minha alma ensinei-te a dizer ‘Hoje’ como ‘Algum dia’ e ‘Outrora’... ” (Nietzsche, 2008, p.264). Esquecimento é pois a via ativa que transpõe ao instante, mas instante que é a estância e o portal onde se articulam passado e futuro. É nesse sentido que tal experiência é a experiência do espírito tornado criança. Lembremos: “inocência, é a criança, e *esquecimento*; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (Nietzsche, 2008, p. 53). É o espírito tornado criança que afirma em sagrado “sim” o tempo.

REFERÊNCIAS

- BRUSSOTI, Marco. *O Eterno retorno do mesmo em assim falou Zarathustra..* Estudos Nietzsche, v. 3, n. 2, p. 149-167, jul./dez. 2012
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra: tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- _____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva, Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2008.
- _____. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letra, 2009.

Zaratustra e a redenção do espírito de vingança

Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba

O discurso “da redenção” é um dos últimos discursos da segunda parte de “Assim falou Zaratustra”, que de algum modo já antecipa e prepara o tema fundamental da terceira parte e de toda a obra, o eterno retorno. O discurso como um todo gira em torno do problema da vingança, do “espírito de vingança” contra o tempo e seu “foi”, e também em torno da redenção desse “espírito”. O tema da vingança é fundamental não só nesse discurso, mas para o pensamento de Nietzsche como um todo, visto que ele próprio interpreta a metafísica, em sua essência, como espírito de vingança contra a vida. O nosso propósito não é interpretar o discurso em sua totalidade, mas procurar mostrar de que modo o “espírito de vingança” e a redenção podem ser compreendidos em uma relação com as imagens dos aleijados, do corcunda e do aleijado às avessas, que são apresentadas por Nietzsche na primeira parte do discurso.

O discurso “da redenção” começa com uma paródia de Mateus (15, 29):

Quando Zaratustra passava um dia pela grande ponte, cercaram-no os aleijados e os mendigos; e um corcunda assim falou para ele: “Vê, Zaratustra! Também o povo aprende de ti e conquista fé em tua doutrina; mas, para que o povo deva acreditar em ti totalmente, uma coisa é, contudo, necessária — deves, primeiro,

convencer-nos ainda a nós, aleijados! Aqui tens agora uma bela seleção e, na verdade, uma ocasião para agarrar pelos cabelos! Podes curar cegos e fazer caminhar paralíticos; e daquele que tem atrás de si algo em demasia, bem que poderias tirar um pouco: — Este seria o modo certo, penso, de fazer os aleijados acreditarem em Zaratustra!¹

Na ótica do corcunda, portanto, Zaratustra seria uma espécie de redentor, salvador ou nazareno, para o qual se apresenta toda sorte de aleijados, miseráveis e malogrados que ele precisaria curar, como forma de fazê-los adquirir fé em sua doutrina. Sendo paródia do cristianismo, o discurso procura falar da mesma coisa que caracteriza de maneira fundamental o pensamento cristão, ou seja, da redenção, mas, contudo, desde outro âmbito, desde outro lugar. Para assim poder falar, no entanto, é preciso de algum modo já estar nesse lugar, ou seja, é preciso que o discurso sobre a redenção já seja a partir da redenção.

O corcunda, porém, sem estar nesse outro lugar ou esfera da vida, quer ser curado, resgatado, ou seja, quer ser para lá transportado, conduzido, como se a doutrina de Zaratustra fosse então o remédio, o meio de cura, de salvação, de redenção. Ora, mas a doutrina de Zaratustra é a sua metafísica, com os seus conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Como a sua doutrina pode então curar? E curar de que? A deformidade, o aleijão, que precisa ser curado, será aqui entendida como desmesura, desmedida com a vida, isto é, com o tempo, desde a qual não se consegue sentir, ver, perceber a própria essência do viver, a temporalidade própria da vida no seu constituir-se gratuito e sem sentido, o que leva à condenação do viver, a partir do pressuposto de que a vida é só passagem, transitoriedade, e por isso, é finita e mortal. No entanto, segundo a voz que ecoa através desses espíritos tortos, deformados, aleijados, não deveria ser assim. O que parece deformar, portanto, é o imperativo, colocado junto ao viver, de que o viver não deveria ser devir, transitoriedade, finitude. Se a vida, portanto, não deveria ser assim, mas, no entanto, é, e sempre retorna sendo assim, ou seja, finita e mortal, do mesmo modo, isto é, também eternamente, retorna o espírito de revolta, condenação, vingança e reforma da vida. É com esse espírito que Zaratustra se confronta ao longo da obra.

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA* 4. p. 177.

Isto, no entanto, só irá se evidenciar mais adiante no discurso. Primeiramente Nietzsche apresenta a imagem dos aleijados, mendigos e do corcunda, e depois outra, que é apresentada por ele como sendo algo ainda pior, e que será chamada de aleijado às avessas. Só após a apresentação dessas imagens é que será introduzida propriamente a questão da vingança e da redenção do espírito de vingança. Mas, devemos perguntar: por quê? Qual o sentido dessas imagens? Qual a relação delas com vingança e redenção?

Se os aleijados e o corcunda representam o homem na deformidade do seu ser, do seu existir e do seu sentir, como então consertar o que está torto, como curar o aleijão, como retirar do corcunda a sua corcova? Vejamos de que modo Zaratustra responde a isso, o que ele faz logo após a fala do corcunda que foi anunciada acima:

Se se retira do corcunda a sua corcova, se lhe retira, então, o seu espírito — assim ensina o povo. E se se dá ao cego seus olhos, então ele vê muitas coisas ruins sobre a terra, de modo que amaldiçoa este que o curou. Aquele, porém, que faz caminhar um paralítico, faz para ele o maior dos males, pois, mal pode ele caminhar, então seguem junto com ele seus vícios — assim ensina o povo sobre aleijados. E porque não deveria Zaratustra também aprender com o povo, se o povo aprende com Zaratustra?²

Segundo a fala de Zaratustra, portanto, podemos concluir que retirar do corcunda a sua corcova significa retirar o seu próprio espírito, ou seja, o seu jeito torto de ser, a sua maneira torta de existir, a sua desmedida. E isto é algo que ele pede para Zaratustra fazer por ele, ou seja, ele pede para ser libertado. Por isso, nesse momento vamos voltar a nossa atenção para procurar entender o que significa libertar-se ou curar-se. Para tanto, vejamos o que diz Zaratustra acerca disso no discurso “do caminho do criador”: “Tu te dizes livre? A teus pensamentos dominantes quero ouvir, e não que te livraste de um jugo. És um, ao qual *foi permitido* livrar-se (“entrinnen durfte”) de um jugo? Há alguns que jogaram fora seu último valor, quando jogaram fora sua servidão. Livre de que? (“Frei wovon”?) Que importa isso a Zaratustra! Claro, porém, para mim, deve teu olho anunciar: livre *para quê?* (“Frei wozu”?)

² Id., KSA 4, p. 177.

Essa passagem é lapidar, porque mostra que aquilo que interessa a Zaratustra não é ouvir que alguém escapou de um jugo, mas sim ouvir os seus pensamentos dominantes. Quando fala isso, Zaratustra está querendo mostrar que só é possível libertar-se aquele que tiver pensamentos dominantes, o que mostra que a liberdade só se constitui propriamente quando não é apenas liberdade de, mas, sobretudo, liberdade para. Por isso ele pergunta: “És um, ao qual *foi permitido* livrar-se de um jugo?” O que permite, a permissão, advém de um pensamento que já domina. Desse modo, para ser livre é preciso estar sob o seu jugo. É o pensamento dominante que deve sub-juagar e tornar livre.

O corcunda, como quem está de fora, sem o atravessamento pela experiência do pensamento de Zaratustra, quer, contudo, que ele o liberte. O que não sabe por experiência compreende o pensar como sinônimo de “tomar uma coisa a sério”, de “ponderar uma coisa”. Já o filósofo, como homem de experiência, sabe que pensar é ser livre no sentido de dever-seguir e ser-coagido para cumprir algo, um destino, uma tarefa. Como homem da grande paixão ele sabe que os problemas mais altos não toleram aqueles que dele se avizinham sem que possam resolvê-los pelo poder do seu “pathos”. O homem que não possui a grande paixão, isto é, que não é homem de experiência, de escuta, se caracteriza por querer conhecer sem ter o poder, e assim aquilo a respeito do qual ele fala é tão somente um ouvir dizer. O que Zaratustra procura mostrar é que a liberdade e a cura só são possíveis através do “pathos”, ou seja, através do atravessamento e perpassamento da coisa, ou seja, daquilo que é capaz de curar, de redimir. Mas qual a doença da qual eles (corcundas e aleijados) precisam ser curados? Antes de procurar responder a isso vejamos outro personagem apresentado por Zaratustra que é também doente e, ao que parece, ainda mais doente do que aqueles já apresentados.

Na sequência de sua fala para o corcunda, Zaratustra diz que desde que está entre os homens isto parece ser o mínimo do que ele já viu, pois vê e viu coisas piores. Para descrever o que seria esse pior, ele utiliza a estranha imagem da grande orelha, tão grande quanto um homem, debaixo da qual se movia um pequeno e frágil caule, que era de dá dó, de tão pequeno e mirrado. Este caule era um homem, e se pusessemos nele uma lente poderíamos ver um pequeno rosto invejoso

e uma intumescida alminha. O povo, segundo Zaratustra, afirma que essa grande orelha seria um grande homem, um gênio. Mas Zaratustra não acredita no povo quando ele fala em grandes homens (mas, no entanto, ele confiava na fala do povo a respeito dos aleijados e mendigos), preferindo acreditar que esse homem era um aleijado às avessas (“umgekehrte Krüppel”), que tem muito pouco de tudo e demais de uma só coisa. Como entender uma imagem tão desconcertante e enigmática? Só podemos aqui suspeitar e seguir algumas indicações dadas pelo próprio Nietzsche, tanto no próprio discurso, como também em outras obras.

No § 206 de “Além do Bem e do Mal” ele começa falando do gênio, para logo em seguida contrapor a sua figura a outra, ao erudito, que ele então chama de o homem de ciência mediano. O § começa desse modo:

Em relação a um gênio, isto é, a um ser que cria e dá à luz, ambas as palavras tomadas em sua mais elevada extensão, tem o erudito, o homem mediano da ciência, sempre algo da velha solteirona: pois ele, do mesmo modo que ela, nada compreende sobre essas duas mais valiosas tarefas do homem.³

O gênio, portanto, possui aquilo que o homem tem de mais valioso: o poder de criar. O erudito, por seu lado, tem também outra coisa em comum com a solteirona, e que Nietzsche faz questão de enfatizar: a respeitabilidade. Em ambos isto é algo que precisa se destacar. O erudito, o homem de ciência mediano, é, segundo Nietzsche, um homem sem nobreza, ou seja, que não domina, não tem autossuficiência. Ele, no entanto é laborioso, possui uniformidade nas habilidades e exige ser reconhecido e repousar na boa fama. Como é próprio de uma espécie não nobre, ele, segundo Nietzsche, é cheio de inveja diante daquele cuja altura não consegue alcançar, o homem do fluxo intenso, de experiência e de “pathos”, diante do qual ele fica frio e reservado. Mas o pior e mais perigosos dos seus defeitos vem do seu instinto de mediocridade, “...daquele Jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição do homem incomum e que procura quebrar, ou melhor, afrouxar, todo arco teso.”⁴

³ Id., KSA 5, p. 133.

⁴ Id., Ibid., p. 134.

O gênio como homem de criação precisa ter uma relação apropriada com o tempo para saber o momento certo da ação e lançar-se ao arremesso desde a tensão do seu arco. No § 274 de “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche diz que “o gênio não é talvez assim tão raro: porém, raras são as quinhentas *mãos* que são necessárias para tyrannizar o *kairós*, ‘o tempo certo’, para agarrar o acaso pelos cabelos!”⁵ Por isso, segundo ele, são necessários golpes de sorte (“*Glückfälle*”) e muita coisa incalculável para que um homem superior possa agir e despertar as soluções dos problemas que nele se encontram adormecidas.

Mas no discurso da redenção o povo entende que é um gênio aquele que Zaratustra chama de aleijado às avessas. O certo é que Nietzsche, ao utilizar essa imagem no discurso “da redenção”, está procurando mostrar que ela não tem relação com o gênio, mas antes representa uma grande deformidade. A nossa suspeita é a de que ele fornece uma boa pista para a compreensão do sentido dessa imagem no § 366 de “A Gaia Ciência”, intitulado “em torno de um livro erudito”, ao dizer:

No livro de um erudito há quase sempre alguma coisa de opressivo, depressivo: O ‘especialista’ aparece em algum lugar, seu zelo, sua seriedade, sua ira, sua superestimação do rincão no qual ele senta e tece sua corcunda, — todo especialista tem sua corcunda. Um livro erudito espelha sempre também uma alma que foi desenhada torta: todo ofício entorta.⁶

A preocupação de Nietzsche ao traçar esse retrato do homem erudito é mostrar que ele não é daqueles que só vem a ter pensamentos em meio aos livros, estimulados por eles. Longe disso, ele é daqueles que pensa ao ar livre, caminhando, andando, dançando, preferivelmente subindo em montes solitários ou próximo ao mar, onde, segundo ele, até mesmo os caminhos se tornam pensativos. Quanto ao valor de um livro as perguntas a serem feitas, segundo Nietzsche, são: “Pode ele ca-

⁵ Id., *Ibid.*, p. 228. A expressão em alemão é: “um den Zufall am Schopf zu fassen!”, que literalmente significa “para agarrar o acaso pelo tope!” Esta expressão se assemelha a que foi utilizada no discurso “da redenção”: “eine Gelegenheit mit mehr als Einem Schopfe!”, que foi traduzida por Mário da Silva por “uma ocasião com mais de uma trança de cabelos!” e que resolvemos traduzir por “uma ocasião para agarrar pelos cabelos!”

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA* 3. p. 614.

minhar? Melhor ainda, pode dançar?”⁷ O sentido dessas perguntas é o seguinte: pode andar com as suas próprias pernas ou somente escorado na andadeira da erudição, da pesquisa bibliográfica e filológica, em suma, do ouvir dizer? Isto não seria o mesmo que não poder dançar, isto é, saltar, lembrando que o salto é o movimento próprio do pensar?

A passagem acima citada do § 366 de “A Gaia Ciência”, no entanto, parece fazer referência apenas ao corcunda, ao aleijado, e não ao aleijado às avessas, parecendo, portanto, não servir para o nosso propósito, pois, se por um lado ela faz referência ao erudito, por outro lado o faz referindo-se a ele como sendo um aleijado, um corcunda. Mas Nietzsche não tinha dito que viu coisas ainda piores e muito mais terríveis, “homens que nada mais são do que um grande olho ou uma grande boca ou um grande ventre ou alguma outra coisa grande”? Portanto, onde está na referida citação a imagem do aleijado às avessas?

Na citação acima ela propriamente ainda não aparece, embora já tenha sido antecipada e preparada através da caracterização do homem erudito como sendo o “especialista”. Na sequência do fragmento, ao continuar a sua descrição do homem erudito, Nietzsche consuma a sua caracterização, que ele previamente já tinha antecipado, ao dizer: “Encravados em seu canto, eclipsados até a irreconhecibilidade, sem liberdade, privados do seu equilíbrio, emagrecidos e angulosos em toda parte, apenas em um lugar exemplarmente redondos, — ficamos comovidos e em silêncio, quando os reencontramos assim.”⁸

O aleijado às avessas, da forma como foi descrito, é precisamente aquele homem ao qual falta tudo, exceto uma coisa que ele tem demais, portanto é aquele que é emagrecido e anguloso em toda parte, mas apenas num ponto exemplarmente redondo, ou seja, em sua “especialidade”. Redondo quer dizer completo, cheio, pleno. De todas as outras coisas eles são privados, e assim tornam-se, diante delas, eclipsados e sem liberdade. Mas como entender o sentido dessa “especialização”? Como entender também em que sentido ela representa uma deficiência, uma deformidade ainda maior e pior do que a dos aleijados?

Ele é ainda algo pior do que o aleijado, porque a sua especialização o torna arrogante, presunçoso, soberbo, orgulhoso e extremamente vaidoso. Ao descrever tal homem, Nietzsche diz que “quem colocas-

⁷ Id., *Ibid.*, p. 614.

⁸ Id., *Ibid.*, p. 614-615.

se uma lente diante do olho, poderia mesmo reconhecer um pequeno rosto invejoso e também que uma intumescida alminha balançava no caule.” A sua alma intumescida, ou seja, o seu coração, o seu espírito, o seu “pathos” cheio de soberba e arrogância se reflete em seu rosto invejoso, que inveja o homem do fluxo intenso, o criador. Este, segundo ele, não possui objetividade, pois vê tudo de maneira pessoal, subjetiva. A objetividade do aleijado às avessas, no entanto, é como um espelho habituado a refletir o que quer ser conhecido, de modo que aquilo que lhe resta de pessoal parece arbitrário e perturbador, de tal modo ele se torna apenas reflexo e passagem de coisas e pensamentos alheios. Segundo mostra Nietzsche no § 207 de “Além do Bem e do Mal”, este tipo de homem não comanda, é como uma espécie de instrumento de medição e jogo de espelhos, mas que não é meta, conclusão ou elevação, tampouco “um começo, uma fecundação e causa primeira, nada de resistente, poderoso, que compõe-a-si-mesmo, que quer ser senhor: antes apenas um delicado, inflado, fino e flexível receptáculo de formas...”⁹

O erudito, portanto, é como um fino e flexível receptáculo de formas, que no discurso “da redenção” é descrito de modo parecido como sendo um fino e delicado caule. Mas este fino e frágil caule, quase imperceptível de tão mirrado, sobressai, contudo, em um único ponto, a descomunal orelha, o seu fruto, que se torna para ele motivo de orgulho, arrogância e mesmo de desprezo para com o sábio, o filósofo, que ele por invejar procura diminuir, pois o especialista não cessa de pôr-se em guarda contra todos aqueles que são capazes de desenvolver atividades sintéticas, que têm uma exuberância no fazer que é sentida com o odor de ócio e de inutilidade, como se fosse um esbanjamento desnecessário que não beneficia ninguém. No entanto, sem essa atividade inútil do homem criador, o especialista nada seria, pois não teria um “conteúdo” e uma “substância” em cima da qual poderia trabalhar. Apesar disso, contudo, segundo Nietzsche, foi o filósofo confundido por muito tempo, seja com o homem de ciência e erudito, seja com o religioso exaltado.¹⁰

Mas qual a relação dessas imagens dos aleijados, do corcunda e do aleijado às avessas com vingança, espírito de vingança e redenção? Esta é outra questão que nos desafia nesse discurso. Acreditamos que essa

⁹ Id., KSA 5. p. 136.

¹⁰ Id., Ibid., § 205. p. 133.

relação irá começar a aparecer mais claramente após a fala de Zaratustra para o corcunda, quando ele se volta para os seus discípulos e diz:

Na verdade, meus amigos, eu caminho entre os homens como entre fragmentos e membros avulsos de homens! Isto é para o meu olho o mais terrível, que eu encontro o homem fragmentado e disperso como sobre um campo de batalha e um matadouro.¹¹

Ao dizer isso, Nietzsche parece estar fazendo alusão a uma passagem do “Hipérion” de Hölderlin, na qual Hipérion fala o seguinte para Belarmino:

Não posso imaginar povo que fosse mais dilacerado do que os alemães. Você vê artesãos, mas não homens, pensadores, mas não homens... — isto não é como um campo de batalha, onde mãos, braços e todos os membros despedaçados encontram-se uns com os outros, enquanto o sangue da vida derramado se desvanece na areia?¹²

Hölderlin utiliza a mesma palavra que Nietzsche, “Schlachtfeld”, que é campo de batalha. Nietzsche ainda utiliza outra palavra bem próxima a essa, “Schlächterfeld”, que significa matadouro. O homem feito em pedaços é aquele no qual o *sangue* se desvanece, pois nele a vida míngua, não vibra mais. Este homem faz tudo sem fazê-lo com alma, como um bárbaro calculista que exerce um ofício e que busca atingir seu objetivo e seu proveito, mas que não mais se entusiasma quando está no exercício de sua especialidade. Embora se diga que cada um faz o que lhe compete, Hipérion procura mostrar que isso não é o suficiente, pois é preciso fazê-lo com toda alma, com amor, com “amor fati”, conforme diria Nietzsche. Tão pouco trabalho livre e autenticamente agradável, diz Hipérion. Mas isso não é o pior, e sim a insensibilidade para a beleza da vida, pois, conforme ele ainda diz, “... mesmo quando a lagarta ganha asas e as abelhas formam enxames, o alemão ainda continua em sua especialidade e não se interessa muito pelo tempo!”¹³ Mas o ainda pior, segundo Hipérion, é que essas pessoas não são modestas e procuram impor-se sobre os melhores, difamar aquilo que não são e escarnecer sobre o divino.

¹¹ Id., *KSA 4*, p. 178

¹² HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion*. p. 268.

¹³ Id., *Ibid.*, p. 270.

O homem fragmentado é aquele para o qual a existência é acaso, visto que ele não é capaz de dar destino a si mesmo, dilacerando-se no empenho de uma especialidade que não o cativa, que nele vibra como uma ordenação morta, mas que o permite realizar os seus objetivos e subsistir no bem-estar. O homem fragmentado e disperso, que é o que Zaratustra vê de pior, é esse homem ao qual Hipérion se refere, quando diz que vê artesãos, mas não homens, pensadores, mas não homens. O que exerce uma especialidade apenas mecanicamente, sem entusiasmo, ou seja, sem “pathos”, amor, afeto, é um homem despedaçado, fragmentado. Mas em que sentido? Qual o sentido dessa fragmentação, dispersão?

É preciso entender que a fragmentação diz respeito, principalmente, não apenas ao trabalho especializado, no sentido daquele ofício que se refere apenas a algumas poucas tarefas e operações que são previamente determinadas e que qualquer homem mediano poderia levar a cabo, dar conta, executar. De fato esta é uma característica importante da especialização acerca da qual já nos referimos acima. Mas o que interessa para Nietzsche, e também para Hölderlin, conforme mostramos a partir de algumas passagens de Hipérion, é, sobretudo, a falta de entusiasmo, amor, afeto, paixão, “pathos” no fazer. O que torna o fazer mecânico, sem entusiasmo, portanto, é a falta disso.

Mas o que tem isso tudo a ver com vingança e espírito de vingança? A palavra latina para vingança é “vindicatio”, “vindicationis”, que significa reivindicação, reclamação. No contexto utilizado por Nietzsche, vingança é a palavra utilizada para expressar a reivindicação de reforma e correção da vida. O desejo de reforma e correção da vida, a partir da ação desses personagens acima descritos, significa reclamar, reivindicar que a vida não seja “pathos”, afeto, isto é, um vir a ser que não conhece nenhum fastio, nenhum cansaço e que irrompe sempre de maneira súbita, incontrolável, e que do mesmo modo sempre declina, se furta, como uma vazante, e que assim sempre precisa retornar, nesse fluxo e refluxo.

O desejo de vingança, desse modo, não é contra esse ou aquele modo particular de vida exuberante, mas contra a vida mesma, na exuberância do seu devir. Lembremos, conforme já mostramos acima, como o erudito, o homem mediano de ciência, condena esse homem

do fluxo intenso, por não ser ele objetivo, por trazer sempre em si algo de pessoal, arbitrário. Mas o pessoal e arbitrário é, contudo, a própria vida como “pathos”, afeto, vontade. Em sua condenação, portanto, está expressa a própria condenação da vida. Não é a toa que o próprio Nietzsche descreve, no fragmento póstumo 14 [79], a vontade de poder como “pathos”: “A vontade de poder não um ser, não um devir, mas um ‘pathos’ é o fato mais elementar, a partir do qual, somente, resulta um devir, um atuar...”¹⁴

Vingança (“Rache”), portanto, designa uma reivindicação, uma reclamação de que a vida é como não devia ser e que, por isso, precisa ser corrigida, reformada. Esse desejo de reforma é também uma forma de “pathos”, de afeto, mas que, paradoxalmente, procurar se voltar contra o “pathos” próprio do viver, procurando mostrar que precisa haver um substrato, um fundamento, um caráter de ser para a vida, para o real, pois, se o homem, em sua essência, é algo que está previamente constituído, um substrato, um eu, ele deixa de ser acaso, deixando de estar assolado pela vida em sua indeterminação e subitaneidade, que não conhece nenhum governo. Quando essa reivindicação se torna o modo espontâneo de o homem ser, torna-se para ele o seu espírito, a sua melhor reflexão, que não é mais reflexão alguma, mas apenas o reflexo de uma vida decadente, que procura estender para todos os rincões do viver o seu contágio, por invejar e não admitir a presença incontrolável do fluxo criador da vida.

A redenção, para Nietzsche, que é todo o seu poetar (“Dichten”) e aspirar (“Trachten”), significa “juntar e compor em unidade o que é fragmento, enigma e horrendo acaso.” Para entender o que Nietzsche está querendo dizer com essa sentença precisamos, contudo, voltar um pouco no discurso e nos determos um pouco diante dessa outra: “O presente o passado na terra — Ah, meus amigos! — é isso, para mim, o mais insuportável; e não saberia viver, se eu não fosse, também, um vidente do que deve vir.” A questão crucial que é aqui apresentada é a do saber viver, isto é saber ser. A pergunta fundamental a ser feita ao homem, portanto, seria a seguinte: Sabe o homem ser? Para isso precisaríamos também perguntar: O que é ser homem?

¹⁴ Id., KSA 13, p. 259.

O homem fragmentado, que não sabe ser, não é o homem da composição e sim da oposição. Opor significa separar o passado (todo “foi”, que é o que nunca pode ser desfeito, o poder ser que sempre já se abriu, subitamente, como doação e transcendência) do futuro (o fim e a meta que são projetados como dever ser, e que assim sempre se repete como o inalcançável, o inatingível, portanto, como o que é ilimitado, infinito). O eterno repetir-se da oposição entre o passado (poder ser) e o futuro (dever ser), que se configura como o eterno retorno do em-vão, que é o pensamento mais paralisante, é o que é sempre posto pelo espírito de vingança, e a paralisia é tal que, mesmo sabendo que é iludido o homem não tem força para não se deixar iludir e assim não sabe ser, pois procura ser desde uma reivindicação de dever ser imposta à vida.

O mais difícil, portanto, é saber ser. Mas este saber não é saber nenhum, a não ser o de deixar ser, deixara vida ser desde ela mesma, desde o seu próprio irromper, nascer, crescer. No saber ser acontece composição (“dichten”, “Dichtung”) no presente, do passado e do futuro, pois o homem aí compõe a si mesmo ao projetar-se para o futuro, para o seu ainda não, desde aquilo que ele já é, isto é, desde ele mesmo enquanto vontade para poder que sempre já “foi”, e que assim é o seu “foi”, aquilo que para ele sempre já sucedeu, passou. O “foi”, desse modo, designa tanto a transitoriedade, o fato de que todo irromper criador passa, como também o seu próprio surgir e nascer, que surge e nasce no homem como o que estava já sempre aí, adormecido e precisando ser desperto. O despertar é o próprio ato da composição, do pôr-se em unidade com o adormecido, que enquanto adormecido é também o que nos desperta para acordá-lo.

O mais insuportável é ver que o homem fragmentado é o homem do nosso presente e do nosso passado, isto é, de toda a nossa história, que é a metafísica, o espírito de vingança. A nossa história, portanto, é a história desse homem, desse espírito. Mas Zaratustra também diz que não saberia viver se não fosse também um vidente do que deve vir. E o que deve vir? Ora, parece ser a vida mesma como aquilo que é sempre um por se fazer, portanto, como aquilo que é tarefa, esforço, devir, criação. Ser um vidente do que deve vir não é ser somente um espectador, e mais ainda, um mau espectador, visto que o homem, segundo Zaratustra, impotente contra o que está feito, sempre foi um

mau espectador de todo passado, e por isso, para ele, o “foi” (“es war”) é o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia (“Trübsal”) da vontade. Mas o “foi” não é somente o que passou no sentido do tempo cronológico, mas também o que sempre retorna e deve vir, a vida mesma no seu sempre precisar vir a ser.

Saber ser é poder ser um vidente do que deve vir, é poder compor-se com aquilo que já é, pois o que deve vir é a vida como o que sempre já nos assola, nos afeta, nos perpassa, desassossega. Ao vir a ser, portanto, o homem vem a ser o que ele de algum modo já é, ou seja, vontade para poder ser. Como ele pode então vir a ser o que ele não é? Isso diz respeito ao grande enigma da vida, o fato de que o homem precisa conquistar aquilo que ele é. Sendo, portanto essencialmente afeto, vontade, ele, no entanto, precisa conquistar isso, e para tanto precisa se confrontar com a vingança, com o espírito de vingança. Isso mostra que a vida é disputa, confrontação, luta e contradição das contradições.

O próprio Zaratustra, que se apresenta como vidente do que deve vir, como voluntarioso, criador, futuro e ponte para o futuro, mostra que também é um aleijado nessa ponte. Por isso ele diz que caminha entre os homens como entre fragmentos do futuro, daquele futuro que ele descortina. Que futuro é esse? Parece ser aquele que aponta para a redenção, para a composição em uma unidade daquilo que é fragmento, enigma e horrendo acaso. Mas o que significa essa composição?

A composição (“Dichtung”), conforme já mostramos acima, é um modo particular de pôr-se, que se põe em afinação com a vida enquanto afeto. Com a composição se constitui a redenção, que para Zaratustra significa poder transformar todo “foi” em um “assim eu quis!” Com o querer se constitui propriamente a redenção e a composição. Mas como o homem pode querer, a ponto de transformar todo “foi” em um “assim eu quis!”? Isso não seria o mesmo que querer o eterno retorno de todas as coisas? Mas o eterno não é aí o sempre transitório, o que sempre já foi, e que é eterno porque assim eternamente retorna?

O “foi” não é só o nosso passado, mas o nosso presente e o nosso futuro. Saber viver, como ser vidente do que deve vir, significa saber ser, ou seja, ser de acordo com o eterno retorno, com o pensamento trágico de que tudo que se é e se vem a ser é de acordo com o que já “foi”, já se destinou, e que assim sempre voltará a se destinar não para

permanecer, mas para passar. O tempo, assim compreendido, é visto não somente como o destruidor, que vorazmente desfaz tudo, que transforma todo ser em não ser mais, mas é visto, sobretudo, como o criador, que eternamente volta a criar a partir daquilo que já foi criado e que já não tem mais direito a ser.

A vingança, desse modo, não seria o desejo de eternizar o criado? Mas esse desejo não seria um sinal de cansaço, de fadiga diante daquilo que nunca repousa e que precisa sempre voltar a criar a si mesmo? Sendo assim, a redenção, como poder querer o “foi”, não seria o desejo de eternizar o poder criador da vida e não o criado? Este não seria também o sentido de composição, a partir do qual o homem se faria um com o eterno retorno do poder criador da vida, ou seja, com a vontade de poder? Sem essa composição ele não seria apenas fragmento, enigma e horrendo acaso, ou seja, não estaria afastado de sua essência, disperso e fragmentado, sem destinação própria? A vida assim dispersa e fragmentada é também um enigma, ou seja, uma vida que procurando, sobretudo, ser, contudo, nunca é, pois é sempre algo por se fazer, mas que, tampouco, é apenas devir, como mero fluxo, pois é o que sempre retorna precisando ser desde o que já é. Isto que ela já “é”, contudo, não é coisa alguma, nada pré-constituído, mas afeto, “pathos”.

Zaratustra afirma que o querer liberta. Mas logo pergunta: O que mantém em cadeias também o libertador? A vontade, como o que liberta, encontra-se, na verdade em cativo. Há uma espécie de loucura na vontade, que a mantém em cativo, que é o seu ranger de dentes contra o tempo e seu “foi” ou, melhor dizendo, contra o tempo, isto é, o “foi”. A vontade, assim, se volta contra ela mesma, isto é, contra o desejo da vida, do tempo, que é passar, e sempre retornar como o que precisa passar, pois só assim poderá sempre voltar a criar a si mesmo. A redenção como a cura, como o pôr-se em unidade com esse desejo originário do tempo, não é para Zaratustra algo que se aprende como quem ouve abstratamente uma doutrina, mas algo que se experimenta, se sente, se apreende desde uma escuta, desde um pertencimento à coisa.

O próprio Zaratustra, como mestre do eterno retorno, não é aquele que simplesmente professa a doutrina, mas aquele que vai se tornando ciente dela à medida que a professa. Ele, como o redentor, é o que vai fazendo a experiência da redenção, que para ele é a experiência de querer a si mesmo como o redentor e mestre do eterno retorno. No

caminho dessa experiência ele também chega a recusar o seu destino e reluta em aceitar o pensamento do eterno retorno, que é o seu “foi”, o que para ele “foi” destinado como pensamento, mas que, estando adormecido, precisa ser despertado, isto, que ele mesmo chama no discurso “o convalescente”, de seu verme dorminhoco¹⁵. Por isso há nele também a presença dessa loucura da vontade, e por isso ele é também um aleijado nesse caminho, nessa ponte. O paradoxal, contudo, é que Zaratustra precisa despertar aquilo que, por encontrar-se nele adormecido, já o conclama, de algum modo, para ser despertado. Desse modo, ao despertar o seu pensamento fundamental, ele é também por ele despertado, redimido. A redenção, portanto, como cura, já exige uma grande saúde, que é, contudo, sempre algo por se conquistar, visto que só vem a ser saúde através do seu poder de confrontação com a doença, que aqui, em nosso caso, é a vingança, o espírito de vingança. A vingança, desse modo, se apresenta como algo necessário para a redenção, assim como a doença para a saúde, precisando, ambas, sempre retornar.

REFERÊNCIAS

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion oder der Eremit von Griechenland*. Wiesbaden: R. Löwit, s.d.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.

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

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

¹⁵ Id., *KSA* 4, p. 270.

**II – Nietzsche e a Arte:
Tragédia, música e literatura**

A solidão como uma nova perspectiva de tragédia nietzschiana

Micael Rosa Silva

PUC-Rio

É comum entre os estudiosos de Nietzsche estabelecer que a partir de 1878, com o lançamento de *Humano, demasiado humano*, há uma transformação no pensamento nietzschiano. Como ele mesmo escreve em *Ecce homo*, este livro é o monumento de uma crise, expressa uma vitória; é um monumento de uma rigorosa disciplina de si, um voltar para si e libertar-se de tudo o que não pertence à própria natureza. Escrito em um momento de doença, e solidão, a obra de 1878 representa um amadurecimento no pensamento nietzschiano caracterizado pelo afastamento da “cega vontade de moral de Schopenhauer”¹, como do romantismo presente em Wagner. Por conseguinte, isto não quer dizer que toda a perspectiva nietzschiana da primeira fase deve ser desconsiderada. Mesmo com essa ruptura de pensamento, as primeiras obras de Nietzsche exigem nossa atenção, pois mesmo frente a tantas críticas, o filósofo continuava reconhecendo-as. Isto fica claro em uma carta a Peter Gast em 22 de dezembro de 1888:

É muito curioso: há uma semana que compreendo meus próprios escritos. Melhor que isso: eu os aprecio. Falando sério, jamais soube o que eles significam, e mentira – deixando o Zarathustra – se dissesse que eles se impuseram a mim. (...) Tenho agora convicção absoluta de que tudo procedeu bem desde a primeira obra. O todo forma uma unidade e persegue um único fim. Reli

¹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. “Prólogo” §1. p 14.

ontem o *Nascimento da tragédia*: é uma obra indescritível, profunda, delicada, feliz.²

Quanto à unidade presente em toda sua obra o que, precisamente, se mantém, até mesmo em momentos de maior adversidade (e sofrimento), é a afirmação da existência, pois, lhe é imperativo dizer Sim à vida. Para ele, isto é a visão trágica da existência, por isso podemos falar que Nietzsche é um filósofo trágico por excelência, compreendendo assim o pensamento de tragédia como o fio condutor que une em totalidade o pensamento nietzschiano. O filósofo chama de dionisíaco a superabundância de um tipo que pode e vai afirmar em totalidade o que a vida tem a oferecer. Esse dionisíaco silenciado, mascarado em *Humano, demasiado humano* ressurge em *A Gaia ciência*, e agora se coloca como um anunciador, o qual decreta uma alegria vindoura: no final do aforismo 370, *A Gaia ciência* é, então, anúncio de fé no amanhã e no depois de amanhã, de alegria e *suprema esperança*.

Mas o que aí significa “*suprema esperança*”? Nietzsche responde-nos em sua reflexão autobiográfica *Ecce homo* na seção dedicada à *Gaia ciência*: “*quem pode ter dúvidas quanto a isso, ao ver refulgir, na conclusão do livro quarto, a diamantina beleza das primeiras palavras de Zaratustra?*”. Nosso filósofo encerra o que seria a última parte do livro em tons proféticos: “*nela contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo de Zaratustra, e na penúltima parte dá o pensamento básico do Zaratustra*”³. Esse começo de Zaratustra é exatamente o aforismo 342 intitulado *Incipit tragoedia – Que comece a tragédia*:

Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas. Lá ele desfrutou do seu espírito e de sua solidão e por dez anos não se cansou disso. [...] ⁴

Este aforismo é a abertura da primeira seção do prólogo de *Assim Falou Zaratustra*. Este parágrafo encerra o período da *gaya scienza* com a reticência de algo que esta por vir, pois proclama o começo de algo novo; e levando em conta as observações do filósofo feitas em

² LATERZA, Moacyr. *Nietzsche e do Nascimento da Tragédia*, p 19.

³ NIETZSCHE. *Ecce homo – “Zaratustra”*, §1. p. 79.

⁴ NIETZSCHE. *A Gaia ciência*, §342. p. 231.

Ecce homo, assim como, o título bastante elucidativo do aforismo, nos encontramos com o anúncio de que *Assim falou Zaratustra* é uma nova perspectiva de tragédia nietzschiana, no entanto, com uma noção de tragédia que se afasta da estrutura apresentada como releitura do teatro grego, que nasce por meio da relação entre os gênios dionisíaco e apolíneo. Podemos dizer que o *declínio*, o ocaso de Zaratustra do alto de sua caverna em direção aos homens é o ponto de partida dessa nova perspectiva de tragédia, que se coloca como coroamento do projeto trágico nietzschiano. Mas afinal, qual é o pensamento básico desta nova perspectiva de trágico presente no *livro para todos e para ninguém*, anunciada na penúltima parte do livro IV de *A Gaia ciência* e explicada em *Ecce homo*? Nossa chave é que a solidão constitui uma nova perspectiva de tragédia em *Assim falou Zaratustra*. Desta forma, a nova tragédia inicia-se quando o personagem *alter ego*, depois de desfrutar do seu espírito e de sua solidão, muda seu coração e decide descer até os homens onde reconhece o verdadeiro significado da soledade: enquanto necessidade, recuperação e também retorno a si, “todo o Zaratustra é um ditirambo à solidão”⁵. Sendo assim, a solidão, é a base que estrutura a obra que torna-se galardão do projeto de tragédia nietzschiano. Nas linhas a seguir procuraremos demonstrar de que forma a solidão se desenvolve como uma nova perspectiva de tragédia nesta obra:

Assim falou Zaratustra ocupa lugar de destaque na obra de Nietzsche; esta afirmação torna-se possível ao atermo-nos apenas às palavras do próprio filósofo, não são poucas as referências em fragmentos póstumos, cartas e até mesmo nas edições de seus livros publicados em vida a respeito da posição de destaque que o livro de 1983/85 desempenha para o autor. Uma destas menções é a carta endereçada ao pianista e musicólogo Carl Funchs, datada de 18 de julho de 1888 que contém estas ponderações:

Eu dei aos homens o livro mais profundo que eles já tiveram, meu Zaratustra: um livro que confere uma tal distinção que quem pode dizer “Eu entendi seis sentenças dele, isto é, vivi através delas” pertence à uma ordem superior de mortais. – (...) Isto cá entre nós. O resto é silêncio.

⁵ NIETZSCHE. *Ecce homo – Por que sou tão sábio*, §8. p 31.

Indiferente se Nietzsche olha para seu *Zaratustra* com certa megalomania, o que se mostra evidente é a profundidade que reconhece em cada linha, por isso “um livro para todos e para ninguém”, não é possível imaginar outro subtítulo para o escrito que exige do seu leitor mais que atenção, um mergulho abissal às vivências transformadoras. É impossível, segundo suas pretensões, entender o canto do personagem – que se coloca como sombra do próprio filósofo – e manter-se o mesmo: “Disseram-me que é impossível por de lado um livro meu – que eu perturbo inclusive o repouso noturno” é o que assegura no capítulo “Porque escrevo tão bons livros” em *Ecce homo*⁶. E é exatamente aí que se encontra tal profundidade da composição capital nietzschiana: a obrigação de experimentar transformações, e para isso, viver e compreender o que ali se anuncia; esta tarefa transformadora é árdua, é preciso que se tenha o merecimento para prová-la, principalmente se considerarmos a forma estilística adotada. “Do meu *Zaratustra*, opino que é, talvez, a obra mais profunda existente em língua alemã, e também a mais perfeita quanto ao idioma.” é o que diz ao professor Karl Knortz em uma carta de junho de 1888, na qual realça a preocupação que teve com a linguagem. Não é na forma de um sistema que edifica seu pensamento, mas em um estilo poético, uma prosa musical e artística.

Nietzsche faz uso de uma arte de estilo que é rodeada de ritmo e lirismo: para ele, a arte do grande ritmo, do grande estilo dos períodos que expressam o fluir das paixões sublimes⁷; assim, todo o *Zaratustra* pode ser considerado uma música; por isso o renascimento da arte de ouvir é uma condição prévia para as suas profundidades. A linguagem que fala é a linguagem do *ditirambo*, dos cantos de Dioniso, aliás, o dionisiaco ali se torna *ato supremo*⁸. Ditirambo eram as antigas formas líricas, ou melhor, de coro lírico, diretamente ligado aos cultos a Dioniso; tratava-se de poemas entusiásticos inspirados pela embriaguez e sempre com a música em primeiro plano. Quando em sua autobiografia, nas reflexões a respeito de *Zaratustra*, Nietzsche coloca-se como inventor do ditirambo,⁹ está na verdade salientando que a escrita de seu livro traz a sabedoria dionisiaca.

⁶ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Porque escrevo livros tão bons”, §3. p. 53.

⁷ Idem.

⁸ Idem – “Assim falou *Zaratustra*”, §6. p. 85.

⁹ Cf. NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Assim falou *Zaratustra*”, §7. p. 87.

Desta forma, dionisiaco há muito tempo apresentado renasce na figura de seu personagem dançarino, quem carrega em si o *pathos trágico*, a saber, Zaratustra é afirmativo, o oposto de qualquer pessimismo, aquele que diz Sim sem quaisquer reservas, no qual a música exerce função primordial. “Zaratustra pertence à rubrica das ‘sinfonias” diz em uma carta a Peter Gast.¹⁰ Mas o que significa dizer que *Assim falou Zaratustra* foi escrito com a pena que dança uma música ou uma sinfonia? Ou melhor: O que significa afirmar que sua obra mais importante é na verdade canto, poesia ditirâmbica? Não há dúvida de que falamos de uma obra filosófica e, conseqüentemente, de um filósofo; a linguagem artística então adotada leva a cabo a proposta, inicialmente composta em *O Nascimento da tragédia*, de expressar um pensamento de maneira menos conceitual e sistemática. Sendo assim, a experiência de inspiração para a composição de Zaratustra é a mesma dos poetas, aquela que proporcionam o “retorno da linguagem à natureza da imagem”¹¹.

No entanto, mais do que apontar Nietzsche como um artista-filósofo, esclarece-nos que sua obra erige-se enquanto censura às filosofias construídas como tratados e de forma sistemática. Existem vários fragmentos tardios que ressaltam esta crítica à escrita moldada em sistemas: “Desconfiamos de todos os homens de sistema, os evitamos cuidadosamente – a vontade de sistema é, ao menos para nós, algo que compromete uma falta de probidade.”¹² Na escrita nietzschiana, ao contar de suas primeiras publicações, sempre é privilegiado uma linguagem alegórica, mais ligada às experimentações corporais, frente a uma linguagem lógica e gramatical presente nos grandes ensaios. Deste modo, diferentemente dos princípios lógicos aristotélicos, as contradições e os paradoxos são mais que permitidos, são privilegiados: os opostos se fundem em uma nova unidade, originando uma dimensão poética – antes presentes nos mitos – que nos impõe o labor de interpretar o que ali se diz com as entranhas! Exige-se acima de tudo: “pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento”¹³; não uma decodificação puramente hermenêutica e racional.

¹⁰ A que rubrica pertence com efeito esse Zaratustra? Creio que é quase à das ‘sinfonias’. Carta a Peter Gast de abril de 1883.

¹¹ MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. p. 25.

¹² NIETZSCHE. *Fragmento póstumo*, primavera de 1888, 15[118].

¹³ NIETZSCHE. *Aurora* – “Prólogo”, §5. p.14.

A singularidade presente nas sentenças vibrantes, veementes e carregadas de paixão, mostra-nos uma transposição da linguagem conceitual a uma linguagem poética, e até mesmo, musical; a música é considerada como a força máxima de expressão. A ideia de superioridade da música torna-se suprema em *Assim falou Zaratustra*. Tal ideia é demonstrada neste fragmento de 1887: “Comparada à música, toda comunicação por palavras é vergonhosa; as palavras diluem e brutalizam; as palavras despersonalizam; as palavras tornam o incomum comum”.¹⁴

Toda a imagem do artista *ditirâmico* é a imagem do poeta *pre-existente Zaratustra*¹⁵. Portanto, a arte suprema de dizer Sim à vida, à tragédia afirmadora e transfiguradora só é possível pelo caráter arrebatador da música. Esse é um pensamento primordial que Nietzsche carrega desde sua juventude, e, *Assim falou Zaratustra* é a ideia antes bruta, agora lapidada que reluz em sons.

Outra perspectiva importante a respeito do estilo nietzschiano é que sua linguagem é uma linguagem solitária, sua escrita nasce da solidão e volta-se a ela. Como dito, é um livro para todos porque todos podem ter acesso e lê-lo, mas também é um livro para ninguém, como indica seu subtítulo, pois Nietzsche não o escreve para o rebanho e às massas; “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos”¹⁶ diz Zaratustra após tentar falar à multidão na praça do mercado e não ser compreendido por eles. Essa distância presente entre o que professa o personagem dos homens comuns do mercado, os homens de instinto gregário dá-se porque a obra é escrita no ar gélido das alturas, seu pensamento nasce da solidão e a tem como necessária, como condição, Nietzsche tem necessidade de solidão, é o que confessa em *Ecce homo* e essa necessidade “quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve e alegre”¹⁷. Neste sentido, quando concebemos *Assim falo Zaratustra* em tons musicais, ou melhor, quando entendemos que *Zaratustra* é ditirâmico – deve-se encarar que “Todo Zaratustra é um ditirambo à solidão” – cada linha, cada palavra evoca a solidão, ela se estabelece como pilar e fundamento de todo o livro, tornando-se imprescindível entender os vários desdobramentos que o tema percorre na obra à parte de Nietzsche e aqui nosso próximo objetivo.

¹⁴ NIETZSCHE. *Fragmento póstumo*, outono de 1887, 10[60].

¹⁵ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “O Nascimento da tragédia”, §4. p. 62 e 63.

¹⁶ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. p. 17.

¹⁷ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Por que sou tão sábio”, §8. p. 31.

A partir do exame de *Ecce homo*, a obra autobiográfica segundo a qual elucida pela primeira vez *Assim falou Zaratustra*, podemos indicar o papel importante que ocupa a solidão na escrita nietzschiana; são vários os textos que associam seu pensamento às alturas e, conseqüentemente, a uma forma de isolamento. Já nas primeiras páginas do prólogo reflete sobre seus escritos do seguinte modo:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banha-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora entendi e vivi, é a vida voluntária e dos cumes¹⁸

A efígie que Nietzsche nos traz acima, altamente imagética e ilustrativa, revela que sua filosofia é uma tarefa das alturas, ou seja, trata-se de uma atividade que exige um distanciamento das multidões e de tudo que se estabelece enquanto vulgar e comum; necessita do isolamento e do reencontro consigo, a solidão se impõe como condição prévia de “como alguém se torna o que é”, neste sentido, a solidão é premissa para construção do pensamento que se erige como o retorno a si mesmo; é exatamente este retorno solitário a “si mesmo” que o filósofo reconhece como sendo a característica primordial de sua filosofia. No entanto, para tal tarefa, para atingir o ar puro e gélido dos cumes é preciso ter pulmões fortes, isto porque a solidão se apresenta de forma ambígua: ao mesmo tempo em que se posiciona como método [όδοσ] para a tranquilidade, para a luz e para a liberdade, posiciona-se também como caminho ao sofrimento no gelo, como algo que se deve dolorosamente suportar. A solidão é algo desejável, que se busca voluntariamente, mas também o que proporciona as intempéries do recolhimento nos picos.

Dado o paradoxo, reconhecemos um duplo caráter na compreensão da solidão nietzschiana, por um lado é algo que devemos escolher, pois é restauradora e revigorante, é exatamente nela que se restabelece dos convívios humanos, servindo, então, como preventiva contra o

¹⁸ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Prólogo”, §3. p. 17.

contágio de ideais impuros e a tolos,¹⁹ assim tornado fonte de renovação e força para construção do próprio pensamento puro e livre; por outro lado e contraditoriamente, a solidão é ameaçadora e asfíxiante,²⁰ visto que demanda uma enorme energia para desvencilhar e se proteger do que não pertence a si. A cena pouco acolhedora do “gelo” que evoca a imagem da solidão indica o seu caráter doloroso, segundo as palavras de Nietzsche, “cada conquista é consequência da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo”²¹. Viver uma filosofia que se edifica na solidão solicita duros exercícios, porém encontra o seu sentido profilático.

Por possuir seu lado aflitivo a solidão também denota uma característica seletiva: o ar que se respira nos cumes é forte, “é preciso ser feito para ele”, somente os fortes suportam os perigos das andanças solitárias pelo que foi proibido e moralizado. Os homens de instinto gregário entendem a solidão como algo a ser evitado a qualquer custo, não compreendem e não dão conta da solidão, são eles os homens do mercado descritos na seção “Das moscas do mercado” na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*: “onde cessa a solidão, ali começa o mercado; onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas”, terminando a mesma seção acintosamente com as seguintes palavras: “Foge, meu amigo, para tua solidão e para onde o ar é rude e forte! Não é tua sina espantar moscas”²². O homem da solidão distancia-se das “moscas venenosas do mercado”, livra-se da moral vulgar das massas, vê seus antípodas abaixo de si. O isolamento criador é, no olhar de Nietzsche, para poucos, o rigor que se faz necessário na solidão a tornam classificatória, fazendo com que as pessoas comuns distorçam seu real significado atribuindo à natureza humana o comportamento do rebanho.

Para os fortes que correm o risco de “resfriar-se” e vencem os obstáculos do ambiente inóspito das alturas, têm a solidão como prerrogativa de saúde, recuperação e, sobretudo, retorno a si, sendo assim um retorno à própria força criadora. A energia para o absoluto iso-

¹⁹ Cf. NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Porque sou tão inteligente”, §8. p.31.

²⁰ A solidão o cerca e o abraça, sempre mais ameaçadora, asfíxiante, opressiva, terrível deusa e selvagem mãe das paixões. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. – “Prólogo”, §3. p.10.

²¹ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Prólogo”, §3. p. 17.

²² NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Das moscas do mercado”. p. 51 e 54.

lamento está ligada ao ruminar, ao criar e ao amadurecer as íntimas ideias sem o risco de contágio com a “gentalha”. A solidão possibilita que Nietzsche distinga-se de todos os seus contemporâneos e ponha-se à distância do que ocorre ao seu redor. E, ao abordar sobre esta distância escreve: “Mas quem comigo tem afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que a nenhuma cruzou, [...]”²³. O abismo, que o filósofo coloca entre ele e os homens, o permite combater a metafísica, a religião cristã, a moral do ressentimento assim como toda forma de niilismo e negação da vida mesma. A solidão firma-se como pátria, como fortaleza impenetrável: “Uma outra coisa é o horrível silêncio que se ouve em torno. A solidão tem sete cascas; nada mais penetra. Encontram-se as pessoas, cumprimentam-se os amigos: novo ermo, nenhum olhar saúda mais”²⁴. A solidão tem sete cascas, é proteção intransponível, o que se ouve é apenas o silêncio, mas também o digerir, o ato criador vindo do mais próprio, mais íntimo, mais profundo. A solidão tem sete cascas, como a concha das ostras que recolhe em seu âmago a pérola, sua natureza instintiva que reluz aquilo que se é. A solidão tem sete cascas, sete camadas e na mais interna encontra-se o criador: “Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir de seus sete demônios!”²⁵ Assim falou Zarathustra obedece em exatidão essa ideia, para seu autor é o autêntico livro das alturas:

e não dá noção da distância, da solidão *anil* em que essa obra vive. Zarathustra tem o eterno direito de dizer: “eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que sobem montanhas sempre mais altas – eu construo um maciço de montanhas sempre mais altas”²⁶

A obra à parte de Nietzsche traz em si o estandarte da solidão, não só porque foi preciso o distanciamento e o ar forte das alturas para que fosse elaborada, mas *Assim falou Zarathustra* é uma ode à solidão – ou como diz seu criador, “ditirambo à solidão” – porque em cada linha o tema emerge com uma gama de significados altamente expres-

²³ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Porque escrevo livros tão bons”, §3. p. 53.

²⁴ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Assim falou Zarathustra”, §5. p. 84.

²⁵ NIETZSCHE. *Assim falou Zarathustra* – “Do caminho do criador”. p. 62.

²⁶ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Assim falou Zarathustra”, §6. p. 85

sivos que passam a serem fundamento e um dos principais alicerces do livro. Não só a trajetória do personagem torna-se possível a partir da experimentação transformadora do recolhimento solitário, como os pensamentos ali expostos se entrelaçam tendo como elo comum tal sentimento *anil*. Outro aspecto relevante para *Zaratustra* ser anunciado como o escrito que respira a solidão das mais elevadas alturas é devido à singularidade de seu conteúdo, foi lançado em uma página com a inscrição “seis mil pés acima do homem e do tempo”²⁷ porque é intempestivo, trata-se de uma crítica radical à moral – então vigente – que tem como fim o rebaixamento do homem, de sorte que se coloca como obra de difícil compreensão e apenas para os mais seletos, e mesmo assim, exige daqueles privilegiados a capacidade de andar só: “Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ides embora só (...). Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno.”²⁸

Todavia devemos salientar que a “solidão” não é um tema recorrente apenas em *Assim falou Zaratustra*. Embora sabendo que as concepções a respeito da solidão nas primeiras e últimas obras são indissociáveis, nossa intenção é compreender as difusões que o tema percorre especificamente em *Assim falou Zaratustra*, no qual estabelece profusão máxima, tornando um dos fundamentos que alicerçam obra tornando-a uma nova perspectiva de tragédia nietzschiana. A atenção que o filósofo submete à solidão no livro é tão grande, que logo nas primeiras linhas do “Prólogo” destaca-a trazendo à cena: “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou”²⁹. Com esta imagem de deleite e abundância proporcionada pela solidão inicia-se a tragédia. O protagonista apresenta-se no preâmbulo de sua jornada de forma ambígua: ao mesmo tempo em que a figura de Zaratustra proclama um estado de brilho, plenitude e excesso como quem saciou seu espírito daquilo que outrora padecia, paradoxalmente, mostra um estado de falta e carência para quem possa compartilhar a sabedoria que acumulou no período em que ficou só. Depois dos dez anos de retiro no alto da montanha em sua caverna, nosso personagem tem seu coração mudado;

²⁷ NIETZSCHE. *Ecce homo* – “Assim falou Zaratustra”, §1. p. 79.

²⁸ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Da virtude dadivosa”, §3. p. 75.

²⁹ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Prólogo de Zaratustra”, §1. p. 11.

como se tivesse cansado de sua solidão, ela agora passa a incomodá-lo, sua estratégia então, o declínio. Nossa interpretação é de que o herói nietzschiano aborreceu-se da própria solidão, mal compreendendo-a, anseia em dividir o que acumulou entre os homens do vale. É nesse momento, ainda nas linhas iniciais do Prólogo, que Zaratustra levanta com a aurora e faz o seguinte discurso ao sol:

Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesse aquelas que iluminas?

(...)

Olha! Estou farto como de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam;

(...)

Abençoa a taça que quer transbordar, para que a água dela escorra dourada e por toda parte carregue o brilho do teu enlevo! Olha! Esta taça quer novamente se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem.

– Assim começa o declínio de Zaratustra³⁰

O discurso de agradecimento ao “grande astro”, além de revelar o desejo de Zaratustra em “declinar” até os homens para distribuir sua sabedoria que possui em excesso, faz uma importante referência à luz e ao brilho, caracterizando-o como luminoso e resplandecente; o herói identifica-se com o sol, que repleto de fulgor leva sua luz ao mundo inferior. Tal menção à natureza cintilante de Zaratustra faz, sem dúvida, referência ao Zoroastro histórico que influencia Nietzsche no batismo de seu personagem. Segundo as lendas do nascimento do Zoroastro persa, três dias antes de vir ao mundo, sua aldeia brilha com tanta intensidade que seus moradores fogem pensando se tratar de um incêndio, quando voltam, encontram uma criança cintilante sorrindo. Roberto Machado cita uma carta de Nietzsche a Peter Gast de 23 de abril de 1883 que ressalta esta relação: “hoje aprendi por acaso o significado de ‘Zaratustra’, isto é, ‘estrela de ouro’. Fiquei feliz com esse acaso. Toda a concepção de meu pequeno livro deriva dessa etimologia: mas, até o momento, eu nada sabia”.³¹

³⁰ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Prólogo de Zaratustra” §1. p. 11 e 12.

³¹ MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. p. 36.

Contudo a etimologia do nome Zaratustra – tardiamente conhecida pelo filósofo – a qual remete à luminosidade resplendorosa de uma estrela, assim como a alusão ao sol nas primeiras linhas do drama, antes de qualquer coisa, assinalam uma transformação sofrida pelo personagem ao retirar-se para a solidão em sua caverna no alto da montanha. Tal metamorfose é desvelada no segundo item do Prólogo, logo após a descida solitária de Zaratustra pela montanha, chegando aos bosques, encontra um homem velho, que havia deixado sua cabana para colher raízes; este eremita lembra-se de Zaratustra de outra época e reconhece que ele está mudado e diz: “Naquele tempo levava tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário?”³²

A imagem do fogo, das chamas claras revelam a superabundância em que Zaratustra se encontra, ainda nas palavras do velho dos bosques, “puro é seu olhar”, “não anda como um dançarino?”, “tornou-se uma criança, um despertado”. Todas essas metáforas reconhecem o estado de plenitude em que nosso personagem se encontra. Ele se tornou a taça que quer transbordar e a taça que quer novamente se esvaziar, isto significa, ambigualmente, que sua solidão foi fonte de excesso, de sabedoria que transborda, mas também de perda, de necessidade de esvaziar. Zaratustra deseja ser novamente homem, mas para isso há a condição do esvaziamento, do enfraquecimento. É exatamente por isso que o velho santo dos bosques Adverte-o dizendo: “que queres agora entre os que dormem? Vivias na solidão como num mar, e o mar te carregava. Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo o teu corpo?”³³ Para o eremita os homens são demasiados imperfeitos para se conviver, contrariamente de Deus, digno de se amar. Mas Zaratustra ama os homens; este é o problema fundamental em sua solidão: ela não significa um afastamento total do mundo, há a necessidade do convívio entre os homens, mas viver entre eles implica no perigo eminente de enfraquecimento, de ser roubado, sofrer mendicância e por fim, sentir-se abandonado.

Como veremos a seguir, uma coisa é solidão, a outra é abandono. Nossa interpretação de que a solidão é intrínseca ao homem, portanto chamaremos a próxima parte de solidão como condição ontológica.

³² NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Prólogo de Zaratustra”, §2. p. 12.

³³ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* – “Prólogo de Zaratustra” §2. p. 13.

Desde as primeiras linhas, no “Prólogo de Zaratustra”, Nietzsche não titubeia em trazer a solidão à cena, ela é mais que apenas um pano de fundo no enredo, ocupa papel de destaque, tanto no drama como na filosofia que ali se estende, a saber, toda a obra deve ser lida como um ditirambo à solidão. No entanto, é a partir, e especialmente, na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, que o personagem vai amadurecer seu espírito e consumir sua íntima relação com a solidão. Bem podemos dividir esta terceira parte do livro em duas grandes metades. A primeira narra o retorno do personagem das “ilhas bem-aventuradas” à sua caverna, assim, à sua solidão; para tal, caminha solitariamente, subindo e descendo o morro da ilha; atravessa o mar durante dias, e, quando se vê em terra firme não vai diretamente para sua moradia, antes passa por muitos povos e muitas cidades, retorna fazendo rodeio em sua montanha e sua caverna. A segunda metade narra o “regresso” de Zaratustra à solidão de sua caverna; é a partir deste ponto que há uma mudança no entendimento feito pelo personagem a respeito da natureza mesma da solidão. Esta nova forma de encarar o tema, mais do que uma alteração, é um aprofundamento na compreensão do que é, verdadeiramente, a solidão. Este olhar mais minucioso acontece depois que, no enredo poético, Zaratustra retorna à caverna e logo é admoestado pela própria solidão, que lhe fala como uma mãe, neste diálogo de beleza incontestável:

Agora apenas me ameaça com o dedo, como fazem as mães, agora sorri para mim, como sorriem as mães, agora apenas fala: E quem foi aquele que um dia como um vendaval, escapou tempestuosamente de mim? –

– que partindo exclamou: por tempo demais fiquei junto à solidão, então desaprendi de calar! Isso – aprendeste agora?

Ó Zaratustra, sei de tudo; e também que no meio de muitos homens estavas mais *abandonado*, único que és, do que jamais estiveste comigo!

Uma coisa é o abandono, outra é a solidão. Isso – aprendeste agora! E sempre serás, entre os homens, selvagem e alheio:

– selvagem e alheio ainda quando te amem: pois antes de tudo eles querem ser *poupados*!

Mas aqui está contigo e em casa; aqui podes falar tudo e desabafar todas as razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos escondidos, empedernidos.

(...)

Ó solidão! Solidão, pátria minha! Quão terna e bem aventurada me fala a tua voz!

Nós não interrogamos um ao outro, não reclamamos um ao outro, passamos, um ao outro aberto, por portas abertas. Pois contigo tudo é aberto e claro;

(...)

Lá embaixo, porém – lá toda fala é em vão! A melhor sabedoria, lá, é esquecer e passar ao largo: *isso* – aprendi eu agora!³⁴

Antes de chegar à sua caverna, logo após se despedir da última cidade, mesmo faltando dois dias para alcançar sua montanha e seus animais, a alma de Zaratustra ficava cada vez mais exultante com a proximidade do regresso. Quando, enfim, retorna, não sem lágrimas, tem este “diálogo” com a solidão que além demonstrar sua característica tenra, acolhedora afetuosa, demonstra o radical aprendizado de Zaratustra: a solidão é diferente do que especulava, é inerente à vida, ou seja, a solidão é condição ontológica do ser humano. Ao afirmamos tal aspecto ontológico, não queremos remeter a uma condição metafísica no homem, como, por exemplo, ser ontologicamente bom ou mal, mas sim, dizer que a solidão é peculiar ao homem, lhe é íntima, intrínseca e inseparável como o próprio respirar; e definitivamente, a solidão não se resume apenas ao completo isolamento – a pior solidão é aquela no meio das multidões, pois além de consumirmos a nós mesmos, também nos consomem os milhares – o convívio social apenas ameniza, mas não contorna por completo, o que na verdade nos é intrínseco.

Na trajetória de Zaratustra, podemos perceber que sempre o personagem sente necessidade de solidão, como mostra em suas palavras, “altura, ar puro, retorno a si”, ele mesmo se lembra das muitas caminhadas solitárias que fizera desde menino, e dos numerosos montes, cumes e vertentes que já havia escalado, “Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas, disse para o seu coração, eu não gosto de planícies e, ao que tudo parece, não posso ficar muito parado.”³⁵ No entanto, Zaratustra, a princípio, confunde-se a respeito do que é realmente a solidão; em um primeiro momento acredita que solidão é estar

³⁴ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, “O regresso”. p. 174-176.

³⁵ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, “O andarilho”. p. 145.

sozinho, ilude-se de que este sentimento é a mera ausência de pessoas ao seu redor. De fato, no início de sua jornada, a solidão mostra sua dupla faceta, é fonte de gozo, mas também o incomoda. Como podemos observar no “Prólogo”, depois de dez anos gozando apenas de sua solidão, seu coração se cansa, ela passa a consumi-lo; ele acredita que indo ao encontro de outras pessoas, compartilhar com elas de seu espírito, poderia abrandar sua angústia. Mas, o que acontece é justamente o contrário: no meio de muitos homens, encontra-se ainda mais abandonado. Apenas quando regressa, Zaratustra aprende que entre os homens ainda se vive solitário, mesmo entre as multidões. Apenas quando regressa à caverna, em seu “diálogo maternal”, se dá conta que a mais terrível solidão é aquela entre os homens, denominada no livro como “abandono”. Após ser humilhado pelos homens do mercado, tendo por companheiro apenas um cadáver, não sabia aonde ir, estava abandonado. Quando se encontrava na ilha, enchendo os cântaros vazios e no final era o único sedento, estava abandonado. A lição que aprende Zaratustra é que mesmo cercado de pessoas, ainda assim somos solitários, e se esperamos mais das pessoas, nos encontraremos abandonados; por outro lado, se aceitamos e compreendemos o fato de ser só, a solidão se torna afável e protetora, como uma mãe.

Sem dúvida, a solidão consome, poucos dão conta da gravidade de “ser só”. O tempo torna-se mais pesado, a sabedoria abundante do solitário é propícia para causar-lhe dor. O espírito do solitário assemelha-se ao do sementeiro, que tem sua principal característica no esperar³⁶, esperar por companheiros, esperar pelos fortes que também compreendem que a solidão é inerente à vida; nascemos sós e morremos sós, premissa capaz de nos extrair o mais profundo suspiro. Mas o que se mostra evidente é o olhar discrepante da cultura ocidental em não aceitar, em hipótese alguma, o fato da solidão fazer parte do ser humano. É normal e recorrente, entre as pessoas comuns, atribuírem uma denotação pejorativa, confundindo-a até mesmo com patologia. O maior terror do homem moderno, inserido em um mundo unilateralmente ocidental e cristão, ao lado da morte, é ser só; isso porque, a moral, base e fundamento de todo processo civilizatório ocidental,

³⁶ Cf. NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, “O menino com espelho”. p. 79.

tem a noção de coletividade como critério supremo de criação e avaliação de valores. Assim a vida gregária é conseqüência de toda moral, se tornando o único valor aceitável, fazendo do homem um ser social, dependente, fraco e doente.

Desta forma, ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina a suportar a solidão³⁷, de maneira oposta, somos educados a ser animais de rebanho. O fato de a solidão ser condição ontológica humana assusta, mas ninguém percebe que mesmo rodeado de pessoas, em todos os momentos do dia-a-dia cercado por um sem-número de outrem, ainda nos sentimos – quando não entorpecido – só. Isto é claramente demonstrável quando observamos os milhares de subterfúgios que são criados todos os dias para dissimular a solidão e, conseqüentemente, nos afastar de nós mesmos. Amostra disto atualmente é a onipresença dos celulares, que nos conectam com o mundo em todo momento e em qualquer lugar; com estes aparelhos nos alienamos de nós mesmos, tentamos a qualquer custo se libertar da imanenência da solidão, mas ineficazmente, pois como insistimos, ela é própria de todo indivíduo; qual o resultado? Buscar mais e mais formas de suavizar o sentimento que consome. Outro caso, drasticamente presente como artifício para sair da dificuldade em lidar com a solidão, é o hedonismo que atravessa a sociedade de consumo como a nossa, ininterruptamente repostada como necessidade de mais consumo, de mais entretenimento e diversão; isto seria, em nosso ponto de vista, sintoma inequívoco do homem pequeno, do homem do mercado, sucedâneo da modernidade que não entende, não suporta e não quer dar conta da solidão. Este homem gregário, bem como observa Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*³⁸, desconfia dos solitários, seus passos ecoam em demasia silenciosos, os homens gregários não suportam o silêncio, eles são barulhentos, os altos ruídos e a algazarra parecem lhe afugentar o ermo; “Onde cessa a solidão ali começa o mercado; onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas.”³⁹ A solidão engendra o silêncio e o silêncio é o caminho para nós mesmos. Esta disposição de quem busca a si mesmo, podem ser claramente ilustrado pela imagem de Zaratustra:

³⁷ Cf. NIETZSCHE. *Aurora*, §443. p. 230.

³⁸ Ver: “Prologo de Zaratustra” §2; “Das moscas do mercado”; “A picada da víbora”; “Do passar além”.

³⁹ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. “Das moscas do mercado”. p. 51.

ao esvaecer de seu terrível mal, imóvel, de olhos fechados como alguém que dorme, embora não dormisse: conversava com sua alma, como quem busca convalescer e encontrar força em si mesmo, isto é, por meio do silêncio e solidão.

Não obstante, a solidão é aterradora, pois ela nos imputa o desafio de encontrar sozinhos às saídas dos mais funestos labirintos; é a primeiro instante, dolorosa porque nos remete a um vazio interior sufocante, como só o vácuo pode nos asfixiar; esta lacuna demanda uma terrível energia para ser preenchida apenas por nós mesmos, que o resultado é corroeremo-nos em uma terrível agonia [*αγών*], uma aparente sensação de que esta ausência é impreenchível. Mas para quem não se ilude de que o suposto mal estar causado solidão pode ser saciado, com a coletividade ou qualquer tipo fictício de fuga; para quem entende que a solidão é uma virtude enquanto sublime ímpeto para estado agradável de limpeza⁴⁰, vive o iminente risco de se fortalecer, de encontrar porto seguro de se revigorar. Quem aprende a suportar a solidão, compreende seu atributo ontológico, faz dela manancial de revigoramento, criatividade e proteção contra as coisas sujas que, inevitavelmente, a vida em 'sociedade' proporcionam. Quem aprende, como Zaratustra, o lado benévolo e lhano da solidão, conquista a possibilidade de ir contra tudo o que é comum e vulgar e fazer da vida obra de arte.

Portanto, aceitar a solidão é a tarefa árdua e para quem suporta seus fardos, afirma-a constantemente; esta é a característica de quem aceita seu destino, a dor de estar sozinho, Mas solidão é também, pôr-se à espreita e à espera de companheiros de andanças, de procura e criação, companheiros que sejam fortes e entendam a incondicionalidade de ser só. Desta forma, para Nietzsche, assumir uma postura solitária não exclui por completo a necessidade de se ter amigos; são inúmeros os textos em que o filósofo se preocupa em e defende a amizade; Zaratustra também reconhece a importância dos amigos. No início de sua jornada demonstra que o criador procura companheiros, não rebanho, não subalternos, nem quem precise de sua compaixão, mas de amigos que encontrem-se juntos na solidão.⁴¹

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §284. p.191.

⁴¹ "Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos eremitas a dois;" (NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. "Prólogo de Zaratustra", §9. p.24). Ou "(...) para os solitários e os sozinhos a dois" (NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. "Do novo ídolo". p. 50).

REFERÊNCIAS

- DIAS, Rosa Maria; VANDRELEI, Sabina; BARROS, Tiago (organizadores). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2011.
- LATERZA, Moacyr. "Nietzsche e O Nascimento da Tragédia". In: *Kriterion: Revista de filosofia*. Belo Horizonte, 74 – 75, janeiro-dezembro/1985.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polemica sobre O Nascimento da tragédia*. Jorge Zahar editor: Rio de Janeiro, 2005.
- _____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1997.
- MARTON, Scarlat. "Silencio, Solidão", *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo, 2000.
- NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim Falou Zaratustra: um Livro para Todos e para Ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- _____. *Humano, demasiado Humano: um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O Nascimento da tragédia*. Trad. Joaquim José de Faria. São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1984.
- WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), Educação e Experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

Estudo preliminar sobre a significação do cômico e do riso no pensamento estético de Nietzsche

Bruno Aparecido Nepomuceno
Universidade Federal de Ouro Preto

No ano de 1886, para a segunda edição de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve a “Tentativa de autocrítica”, o que seria uma espécie de prefácio que apresentaria sua nova visão para a obra. Quando a escreveu, no início de seus empreendimentos filosóficos, ainda preso à filologia e às inspirações wagnerianas e schopenhaurianas, desenvolveu um texto ainda muito preso ao universo metafísico, que posteriormente criticou de forma corrosiva e contundente. No dito prefácio tardio, Nietzsche inicia o texto reconhecendo que o livro é problemático justamente porque surgiu de uma época problemática, de sua relação com a guerra, ou seja com o sofrimento e, por isso, nasceu como forma profundamente pessoal de tentar entender a existência a partir dos gregos. Seus olhos, ainda metafísicos, haviam reconhecido prontamente que somente os gregos conseguiram assimilar a força massacrante da vida a partir da produção artística trágica, porém a forma com que o filósofo interpretou tal fato e o colocou nas letras de sua primeira obra estavam, segundo sua própria visão, equivocados. Quando reviu seus conceitos disse:

[...] hoje ele é para mim um livro impossível – acho-o mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no *tempo* [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido e, por isso,

eximindo-se de dar demonstrações, desconfiado inclusive da *conveniência* do demonstrar [...] (NIETZSCHE, NT, Tentativa de autocrítica, §1, p. 11-12).

Fica assim claramente exposto que Nietzsche muda de postura em relação ao que havia escrito sobre a tragédia. Mudou não na admiração pelo povo grego, mas na forma com que enxergava a manifestação artística deles, nas tragédias. Deixa o pensamento do consolo metafísico, explicitamente demonstrado pelo sustento da arte nas forças dionisíacas e apolíneas e parte para os experimentos filosóficos e fisiológicos voltados para a afirmação da vida. Nietzsche deixa claro que havia encontrado no povo grego não o pessimismo, mas a alegria, a serenojovialidade que tanto almejava. Assim, ele propõe uma nova visão sobre o assunto do livro, não mais sob a seriedade e rigidez próprias da metafísica, mas agora na leveza de quem prefere “[...] a arte do consolo *deste lado de cá* [...]” (NIETZSCHE, NT, Tentativa de autocrítica, § 7, p. 20). O abismo existencial percebido pelos gregos e muito bem encarado por eles pelo espírito trágico precisava agora ser enfrentado de outra maneira, uma vez que a modernidade, na qual o pensador estava inserido, não possuía mais condições de ressuscitar o espírito ático, vide a decepção que o autor sofreu com a ópera wagneriana.

Decepcionado com Wagner, mas não distante dele, Nietzsche começa a entrar em colapso, vivendo sua própria tragédia particular. Em 1876, em meio a doenças, decepções amorosas e reuniões filosóficas que excluía a figura do amigo músico, Nietzsche iniciou os escritos que dariam origem ao livro que marcou o nascimento de sua segunda fase, ou, como preferem alguns comentadores de sua obra, da evolução de seu pensamento: *Humano, demasiado humano*. Contra o cristianismo, contra o otimismo socrático, contra tudo que pensava até então e contra o romantismo mesmo, Nietzsche torna seu pensamento outro, a partir desta obra. Aqui o foco estará no espírito livre, no homem que ultrapassa toda confiança que houvera depositado em artifícios extramundanos. Essa obra marcou a abertura desta fase do pensamento nietzschiano porque a partir dela seus escritos se tornaram mais autônomos em relação a Wagner e Schopenhauer. Nasce de uma crise pessoal e interna, e por isso mesmo, nasce livre, pois passou pelas dores de parto de um Nietzsche angustiado e sofredor, trágico, diríamos.

Também o conceito de arte para Nietzsche muda de figura a partir dessa obra. Aqui o artista é mais relevante que seu produto. O espírito livre é o homem em seu estado mais alto de criação e por isso ele se torna protagonista da vida, libertando-se da servidão do mundo metafísico. Assim “espírito livre” e “espírito anti-metafísico” vão se tornando sinônimos. Os livros seguintes passarão a ser regidos segundo a fórmula dessa liberdade, na metodologia e no próprio conteúdo. Nietzsche aprendeu a escrever artisticamente compondo suas obras não só em forma dissertativa, mas também com poemas e aforismos. Agora sim, livre estava Nietzsche das amarras da casuística proposicional, livre da linguagem metafísica sem dispensar as palavras.

Em seus escritos podemos encontrar, com uma certa frequência, pensamentos que propõem a filosofia e a arte como espécies de cura para a negação da vida, ou, mais de acordo com seu pensamento, para o reestabelecimento da saúde do homem. O que fará dessa arte afirmadora da vida e eficaz nessa cura será a maneira com que ela faz o homem lidar com seus horrores. Exatamente, toda espécie de filosofia e de arte também contará com sofrimento e sofredores. “Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida* [...] e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*” (NIETZSCHE, GC, § 370, 2012, p. 245). Os primeiros, Nietzsche identifica com os clássicos, pois “querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida” e os seguintes identifica com os românticos, pois “buscam o silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a loucura” (NIETZSCHE, GC, § 370, 2012, p. 245). Como é Dionísio que está por trás da máscara nietzschiana, concluímos que é em nome de uma *abundância de vida* que nosso autor vai direcionar todos os seus escritos a partir do momento da cisão com o pensamento metafísico.

É ainda o mesmo deus Dionísio que o guiou através de sua primeira fase que, então, o guia nesta segunda. Mas o deus agora está mais livre, revigorado e, portanto, menos (ou nada) metafísico. É o mesmo Dionísio, porém outro dionisismo. Nietzsche rompe com o dionisismo da estética do sublime e assume uma perspectiva de Dioniso como a força propulsora e criativa da existência e da afirmação da vida sensível, da abundância de vida, mesmo não isenta de sofrimentos.

É Dionísio quem inspira Nietzsche a mudar sua postura e a voltar seus olhos para a vida mesma, não para o que possivelmente poderia a justificar ou sustentar. Como encontrar, pois, motivos para afirmar a vida diante do absurdo da existência sem deixar de ser apenas um brinquete nas mãos do devir? A arte é que continuaria dando ao homem possibilidade de criatividade e, portanto, material para responder a essa questão. A arte propulsionaria o homem não para criar algo exterior a si mesmo, mas para criar a si mesmo. A obra de arte agora é a própria vida do homem, por ele constituída e delineada sem apoios exteriores à existência. Nietzsche admite, em *Crepúsculo dos ídolos* (Incursões de um intempestivo, § 10) que os conceitos que introduziu na estética, o de apolíneo e o de dionisíaco, estavam agora sendo adotados por ele, dentro da nova visão fisiológica, como espécies diferentes de uma mesma embriaguez artística. Ainda não continuaria existindo arte criadora sem aqueles mesmos pressupostos de *O nascimento da tragédia*, só que desta vez eles estavam subjugados ao caráter físico do homem. É no próprio corpo que se encontra a arte afirmativa e a embriaguez é parte constitutiva de seu acontecimento.

“Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma condição fisiológica: a *embriaguez*. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. [...] O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude (NIETZSCHE, CI, Incursões de um intempestivo, §8, 2006, p.67-68).

Na embriaguez, o artista afirmador quebra o acordo que o homem socrático ocidental firmou com a lógica postuladora de significado, a mesma que ousou inventar a verdade e esqueceu-se disso, e desfaz os laços da necessidade metafísica da justificação da vida em seu abismo existencial. No corpo mesmo, nas suas pulsões e possibilidades e também nas relações que estabelece está a “salvação” do homem. Assim, Nietzsche se embebeda de Dioniso e começa, sob suas lentes, a enxergar o mundo, interpretando-o e incentivando os outros a que também o interpretassem, cada um a seu modo, pelos filtros de lentes individuais. Dessa forma, seria a leveza que regeria as atitudes humanas e não mais o peso metafísico. Então, o homem interpretando/crian-

do o mundo que o cerca e a si mesmo, a vida assume características ficcionais e teria, em si mesmo, sentido. A ficção transpassaria os limites do palco teatral - lembremo-nos das tragédias gregas - e invadiria a vida. O mundo tornar-se-ia um grande teatro e espectadores, todos nós, ao mesmo tempo seus, autores, atores e espectadores. “Aprende a sabedoria e procura a tragédia e a comédia onde elas são melhor representadas! Onde tudo se passa de maneira mais interessante e interessada! Sem dúvida que não é fácil aí permanecer espectador, - mas aprende de qualquer maneira! (NIETZSCHE, AA, § 507, [s.d.], p. 226).

É nessa linha que Nietzsche percebe que o riso pode se tornar aliado do artista dionisíaco, em primeiro lugar por caracterizar uma espécie de explosão da embriaguez dionisíaca diante do absurdo que se apresenta defronte dos olhos de quem vê, característica da embriaguez, e por outro lado por descarregar sobre o mundo uma série de potentes interpretações criativas.

Embragado por Dionisio, Nietzsche escolhe em alguns momentos o cômico como maneira do filosofar e do próprio escrever e começa, com seu método genealógico, a ler a história da filosofia como uma grande obra tartúfica, como uma espécie de comédia de erros, em que os personagens falhos são os filósofos e nós sua plateia. Ademais, para ele, o filósofo tornaria verdadeiramente potente sua atividade se aprendesse a rir, rir de si mesmo, do que faz e das mentiras sob as quais vive.

[...] eu me permitirei [...] classificar os filósofos, segundo participem do “riso”, até chegar aqueles que são capazes de um riso *áureo*. E se supomos que também os deuses se ocupam da filosofia (a cuja opinião me inclinei por muitas razões), não duvido que saberão rir de maneira sobre-humana, de modo novo, sobretudo das coisas mais sérias. Os deuses são muito dados ao sarcasmo: até nas coisas sagradas parece que não podem conter o riso (NIETZSCHE, BM, 2009, § 294, p. 212-213).

A nova seriedade da atitude filosófica passaria pela capacidade de rir e de fazer rir. O “ser sério” se desprende portanto do “levar a sério”. Fazer rir foi, segundo essa ótica, o papel dos filósofos a quem Nietzsche criticou, mas o erro deles foi que não souberam rir e até mesmo criticaram o próprio ato de rir. Os filósofos a quem o autor critica

não erraram na medida em que criaram para si um mundo ideal, mas na medida em que se esqueceram de que haviam ficcionado a realidade. E isso para nós é risível: comprar o falso pelo preço do verdadeiro. “Laughter is nothing like an end here, but rather an instrument, representing an event whereby static structures might be seen to collapse and liberate the explicitly ‘tragic’ force of becoming and overcoming¹” (WEEKS, 2004, p. 10). Com isso, o riso deixa de ser um fim e passa a ser um ácido corrosivo das estruturas fixas da pseudoseriedade dos pensadores sérios.

Rir desses filósofos é rir da capacidade do pensamento humano de, para curar-se do abismo da existência, inventar um mundo ideal fora da realidade da vida factual. Assim, o Nietzsche embriagado [...] “pretende liberar um riso longamente represado, mostrando o mundo humano numa perspectiva tragicômica, como um autônomo que projeta valores fora de si e depois sofre esta perda, esta ferida” (SUAREZ, 2007, p.25).

Voltando à *Tentativa de autocrítica*, percebemos que, não por acaso, Nietzsche traz nos seus parágrafos finais um tema ligado à comédia. É o riso a arma mais eficiente para mandar “[...] ao diabo toda ‘consolaria’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!” (NIETZSCHE, NT, *Tentativa de autocrítica*, § 7, p. 20-21). O cômico torna-se um instrumento discursivo para a inversão do platonismo.

Pouco tempo antes desse novo prefácio ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche ainda ocupava-se com a obra *Assim falou Zaratustra*. Este livro serviu-lhe de inspiração para rever os conceitos que lançara em *O nascimento da tragédia* e foi justamente o tema do riso que serviu de ponte entre as duas obras. Dessa forma, tragédia agora deveria ser lida, escrita, vivida e pensada sob as lentes do riso, da leveza da comédia, que espanta o fardo que carregam os homens superiores.

É no *Zaratustra* que Nietzsche vai aparecer de forma mais clara a temática do riso como expressão fisiológica e propulsora da grande saúde. Zaratustra surge na obra nietzschiana, como uma espécie de atualização de um homem artístico. Mas ele não é modelo, não é ideal. Seu autor não aceitaria intitular seu personagem de “exemplo a ser se-

¹ O riso, aqui, não está em nada relacionado com um fim, mas sim com um instrumento, representando um evento no qual estruturas estáticas podem ser levadas a entrar em colapso e liberar a força explicitamente “trágica” de superação e de tornar-se o que se é. (Tradução minha)

guido”, pois assim estaria dando outro fundamento ao mundo, outro mestre. Por isso, Zaratustra é um projeto de vida estética demonstrado na literatura, na ficção, mas que surge para ilustrar o caminho mais legítimo da criação de si². O livro é o prelúdio da possibilidade de se viver como artista.

Zaratustra é um profeta que após meditar dez anos numa caverna, apenas na companhia de seus animais prediletos, a águia e a serpente, volta à planície decidido a comunicar aos homens, após o evento da morte de Deus, a chegada de um novo “messias”, o *Übermensch* – o além-do-homem³, que ressignificaria a terra por sua potência criativa. O *Übermensch* é o homem-artista, o que deixou de ser escravo para tornar-se espírito livre, o que deixou de viver da verdade e se abandonou às potências da ficção, o que deixou de ser negador da vida para se tornar um alegre-trágico. É como aquele pastor, descrito no capítulo “Da visão e do enigma” da Terceira parte do livro, que, engasgado com uma serpente negra que tentava lhe adentrar pela boca, sufoca e sofre do mal de não poder nem respirar direito, nem se livrar de tal animal. Porém, para superar o desgostoso evento decide, sob os gritos de Zaratustra, morder-lhe a cabeça e cuspir para longe. Tal atitude o faz deixar sua condição anterior e passa a outro patamar, o da alegria trágica. Começa a rir porque tornou seu sofrimento uma alegria, porque não se faz vítima do destino, mas amou-o da forma com que se lhe apresentara e mais: reelaborou a experiência, dando-lhe novo significado..

Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que *ria!* Nunca até aqui, na terra, riu alguém como *ele* ria! Oh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era um riso de homem – e, agora, devora-me uma sede, um anseio, que nunca se extinguirá. Devora-me um anseio por esse riso: oh, como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! (NIETZSCHE, Z, Terceira parte, Da visão e do enigma, 2008, p.195-196).

² É bom lembrar que por ser ficcional, Zaratustra não deixa de ser mais plenamente potente, muito pelo contrário. Por ser ficção está revestido de todas as possibilidades que a vida der e muitas outras que ele quiser. Apesar de toda a ficção que envolve seu enredo, é de realidade que nosso autor fala e não de um ideal, por isso precisamos demonstrar que é possível viver nessa realidade. Por isso precisamos de ficção, precisamos do Zaratustra.

³ “Além-homem”, “Sobre-humano” ou “Super homem”. Há uma grande variação de traduções pela eminente dificuldade de tradução que a palavra alemã indica e por não haver uma palavra correlata no português. Por vezes, depois de entendido o conceito, o melhor é manter o original.

O riso que se ouviu, segundo o que foi posto acima, não era um riso “de homem”, pois vinha de alguém que deixou de ser homem, de alguém que sem precisar sair de si mesmo, de sua constituição física e se projetar num além, num depois ou num progresso, soube transmutar a sua própria constituição. Tal tarefa distanciou-o do todo projeto salvacionista, seja cristão ou seja do racionalismo moderno. Não era o riso do homem, pois era da máscara de Dionísio.

Aliás, este tema da projeção é um tema recorrente nas críticas nietzschianas aos filósofos metafísicos. Muitos poderiam inferir aqui que, ao lançar o projeto do *Übermensch*, Nietzsche estaria fazendo o mesmo que criticou em seus adversários, ou seja, criando um ponto exterior ao próprio homem para onde ele deveria se lançar. Um “lugar” onde a necessidade de completude gerada pela percepção da falta de sentido na existência seria sanada. Porém este projetar-se nietzschiano não é de forma algum suprarreal, muito pelo contrário. “A mythical species of laughter, then, a laughter that would defy the collapse of time in everyday laughter and thereby launch a joyfully unstoppable temporal momentum—a kind of perpetual motion machine—becomes the holy grail of the quest narrative⁴” (WEEKS, 2004, p. 13) Ao invés de retirar o homem da realidade e lançá-lo no idealismo, o riso de Zaratustra é um riso mítico que, em não separando o homem de seu tempo, o faz superá-lo de seu lugar mesmo, como uma pedra incômoda em uma engrenagem que, mesmo rangendo, não para de rodar.

Mormente percebemos que a risada de Zaratustra não é só uma sugestão existencial, mas uma crítica direta ao método dos filósofos sérios que comentávamos a pouco. Por isso mesmo ele não foi duplamente aceito: por um lado enquanto profeta no meio dos seus, o que o fez voltar à montanha de onde desceu, e por outro lado, também enquanto obra filosófica, ficando mal visto no círculo canônico filosófico quando foi finalmente lançado.

⁴ Uma espécie mítica de riso, então, um riso que iria desafiar o colapso do tempo em risadas diárias e, assim, lançar em um momentum- temporal, uma alegria incontrolável - uma espécie de máquina de movimento perpétuo - torna-se o Santo Graal da narrativa da busca (Tradução minha).

The laughter Zarathustra confronts, then, is so devastating and sends him back into isolation, because it is ranged not simply against the philosopher, but against the defining element of the philosophical quest, the attempt to embrace the future/desire/will in the face of existential absurdity⁵ (WEEKS, 2004, p. 12).

Zarathustra propõe que o riso seja também contagioso, que para gerar a grande saúde ao homem, possa partir de suas particularidades, de suas vontades e sensações e alcançar seu corpo como um todo, incluindo até o que se convencionou chamar de alma. A gargalhada dionisíaca é aquela que não conhece limites nem barreiras, que é propulsionada pelas entranhas e contamina todo o resto do homem. Alcança-lhes os pés, provoca-o a dançar, a entrar no fluxo incontrolável do mundo.

O riso é a exteriorização – aparência – do próprio impulso vital humano, da própria vida, e está posto dentro de um mesmo universo de forças, por isso o riso e a arte não estão livres de sofrimento, de dor, de tragédia, de degeneração. Na verdade, segundo Nietzsche “todo grande aparecimento é seguido pela degeneração, sobretudo no campo da arte” (NIETZSCHE, HH, § 158, 2011, p. 112). Então, a arte cômica não elimina o caráter dilacerador da vida, ela na verdade até a maximiza, eleva e evidencia. O que há então de vantajoso em continuar sendo um ridente, uma vez que a essa arte não exclui o sofrimento?

Entendemos que o ser humano, afligido ou não pelo sofrimento, passa pela vida em busca de um sentido para ela. A preguiça que o acomete leva-o a depositar esse sentido em tábuas de valor escritas por mãos alheias e aplicar sobre si uma moral que lhe responda suficientemente a suas inquietações. Ele é o que o homem deve se tornar, a meta para onde sua flecha deve ser apontada. Mas o homem precisará partir do que tem para viver sob esse sentido, e a vida que o homem tem é pura tragédia. O *Übermensch* é o que resultado de uma vida encarada sob essa nova perspectiva artística da interpretação e da criação, como trágica, pois essa é a consequência da superação de si mesmo para tornar-se o que se é. “Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao

⁵ A risada confrontadora de Zarathustra, então, é tão devastadora que o envia de volta ao isolamento, porque ele é orientado não simplesmente contra o filósofo, mas contra o elemento definidor da busca filosófica, a tentativa de abraçar o futuro/desejo/vontade em face do absurdo existencial (Tradução minha).

animal, em vez de superar o homem?" (NIETZSCHE, AZ, Prólogo, § 3, 2011, p. 14). Para dar sentido à vida o homem precisa ser ultrapassado, mas para isso os temores devem ser reelaborados, transfigurados e repensados.

O *Übermensch* é o embriagado Dionísio alegremente afirmando a vida, no meio dos homens ele é o artista, o sorridente. Mas sua arte não é puramente desinteressada como podem pensar muitos, não é uma atividade que não cumpra um papel. O riso, e em consequência a arte existencial, cumpre, sim, um papel, não moral ou metafísico, como quiseram alguns, mas aparece agora como tônico da vida, como capacidade de expressão da vontade de potência, como motor do aumento de vida. "A arte é o grande estimulante da vida: como se poderia concebê-la como desprovida de finalidade, de meta, como chamá-la de *l'art pour l'art*?" (NIETZSCHE, CI, Incursões de um intempestivo, § 24, 2002, p. 98).

Assim, a alegria não dependerá de momentos felizes ou de promessas de estabilidades futuras, estará no instante presente, como ele se apresentar, afirmação da vida como totalidade trágica. É uma espécie de alegria como a tinham os gregos, que mesmo diante dos horrores da existência celebravam com danças e com música, uma que arte embriaga a ponto de fazer o homem afastar seus olhos do sofrimento. (Cf. NIETZSCHE, AZ, Dos crentes em Além-mundos, 2011, p. 35). Com isso, vemos que a comédia se aproxima da tragédia da existência de tal modo que não aparece mais como sua expressão oposta. No riso mesmo pode haver muito do trágico. As duas expressões são vida e só viverá na alegria trágica quem encarar sua existência de longe, do alto, na ótica da superação de si, nos olhos do *Übermensch*.

Quantas coisas ainda são possíveis! *Aprende*, portanto, a rir para além de vós mesmos! Levantai vossos corações, ó exímios dançarinos, bem alto, mais alto! Sem esquecer-vos, tampouco do bom riso! Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, *aprende* – a rir! (NIETZSCHE, Z, Quarta parte, Do homem superior, 2008, §20, 2008, p.346).

Como percebemos, o tema do cômico é muito importante para compor a filosofia nietzschiana, tão importante quanto o trágico, por isso não deve ser desconsiderado. O riso, ou a entrega a essa experiên-

cia estética, não é de forma alguma, para Nietzsche, medo e negação de nossa pobreza e miséria. É sim a maneira mais leve de o homem lidar com aquilo que tem de mais ínfimo, e por isso, de mais risível. Não há quem agüente ouvir mais pequenas verdades encaixotadas e engessadas nos discursos lânguidos de nossos intelectuais. Há de se celebrar a vida, de dançar sua miséria, de se rir de sua fragilidade. “É tempo de dizer coisas sérias rindo, no que pese o rigor das circunstâncias” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, prefácio apud SUAREZ, 2007, p. 25). Tempo de ser leve, com pés de dançarino e lábios de bufão. Tempo de olhar o abismo da existência e não se fragilizar por isso, de encarar as fissuras da vida humana e sair vitorioso, de, mesmo fraco, estar forte como um deus que gargalha de toda força que tenta lhe fazer negar a vida. Impor uma gargalhada embriagada diante das incongruências da terra dos homens metafísicos, tempo de ser vitorioso trágico sem deixar de ser cômico, pois

A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – esse é o estado *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossas almas festeja suas saturnais [...] (NIETZSCHE, *CI*, *Incursões de um intempestivo*, §24, 2006, p.78).

Os guerreiros afirmadores da vida riem e ultrapassam a si mesmos, criam a si mesmos alcançando a magnanimidade do além-do-homem. Riem para potencializar a vida, riem para superar a si mesmos, mas também riem para pensar a vida, pensá-la como criação. Rir de si mesmo é elevar-se acima de sua própria exigência para a decifração do mundo e do que nele há de misterioso, de se configurar como mais um personagem da obra burlesca que o devir a todo instante produz. Dessa forma, “talvez ainda haja um futuro também para o riso!” (NIETZSCHE, *GC*, *Livro 1*, §1, 2012, p. 51). Ainda haja esperança de que se possa aliar a sabedoria ao riso, mesmo num mundo onde rir tornou-se atividade tão desconexa do pensamento.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012 (Companhia de bolso).

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. 17 ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. (Nona parte, Que é o aristocrático?, aforismo 294, p. 212-213).

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Vozes, 2011. (Vozes de bolso). (Quarta parte, Do homem superior, p. 333-346).

_____. *Aurora*. Trad. Rui Magalhães. Porto: Rés, [s.d.]

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. 6. reimp. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011 (Companhia de bolso).

_____. Tentativa de autocrítica. In: _____. *O nascimento da tragédia ou heilenismo e pessimismo*. 1. reimp. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Companhia de bolso).

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. (capítulos 1 e 2, p. 17-41)

WEEKS, Mark. Beyond a Joke: Nietzsche and the Birth of "Super-Laughter". *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 27, Spring 2004, pp. 1-17

O riso como detonador da *afirmação* em Kierkegaard e Nietzsche

Maria Helena Lisboa da Cunha

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Na história da humanidade, o riso se dimensiona em três segmentos: o riso *divino*, associado à Antiguidade clássica, caracterizando a liberdade dos deuses; o riso *diabólico*, associado ao Cristianismo medieval, às festas pagãs, a exemplo do Carnaval, tendo como característica o escárnio e a zombaria do diabo, a caça às bruxas no Tribunal da Santa Inquisição. E o riso *humano*, desvitalizado pelo poder do “politicamente correto”, que tem como pano de fundo a cena do séc. XX e XXI, como signo da náusea e da angústia da existência. Os antigos já concebiam o universo como tendo nascido de uma enorme gargalhada, uma gargalhada diabólica, como se deus, de repente, se desse conta do absurdo da existência: é de se morrer de rir!¹ Becket, em sua peça *Esperando Godot*, coloca como protagonistas dois vagabundos, Vladimir e Estragon monologando sobre a nadificação da existência e termina o monólogo com a seguinte questão, em que um pergunta para o outro: “– Você acha que a vida tem um sentido?” Ao que o outro responde com uma gargalhada e o pano cai sobre os dois.

A tragédia do séc. V tendo como porta-vozes os poetas Ésquilo, Sófocles e Eurípides, também sabe que os deuses riem, eles riem da presunção humana de se lhes igualar, posto que imortais, belos e bons,

¹ Autor anônimo do papiro alquímico, *Papiro de Leyde* do séc. III.

enquanto o homem não passa de um verme que a qualquer momento pode ser pisoteado pelo mais reles dos deuses e apenas por seu bel prazer, para ser humilhado, ludibriado, traído, esquecido. Deméter riu quando Baubô levantou a saia para lhe mostrar o sexo, onde havia o perfil de uma criança, Íaco, que ria sob as saias de Baubô, e ainda agitava as mãos. Segundo outra versão, Deméter riu do falo que saía da vulva de Baubô, versão associada à sexualidade, à fecundação e ao renascimento, porque ela seria hermafrodita, baubô designa ao mesmo tempo ventre, falo (*baubôn*) e dormir (*baubân*), O gesto de Baubô, semelhante às estátuas hermafroditas que conhecemos (*anasyrma*), foi certamente ritual, antes de ser vulgarizado. Deméter “reinava” por seu sorriso, ele próprio esculpido no seu ventre, no seu sexo.² Nos mitos gregos, o riso só existe verdadeiramente para os deuses, nos homens imperam as lágrimas por conta da morte, ameaça constante.

Heródoto menciona um lugar na Trácia onde se saúda o nascimento com lamúrias porque a vida é um mal, e morre-se rindo, porque a morte liberta a alma eterna do corpo mortal, conforme já nos é bem conhecido da religião dos Mistérios e do Orfismo (a exemplo do diálogo *Fédon* de Platão sobre as derradeiras horas de Sócrates). Por isso, na festa grega antiga, o riso ritualizado exorcizava a desordem, o caos, os desvios, a bestialidade original, como acontecia nos rituais dionisíacos. Dioniso é um deus perigoso, ambivalente, mascarado, perturbador da ordem existente nas comunidades, inquietante, enigmático, jogador (*trickster*), embaralha os caminhos, misturando o real com o imaginário, mas Dioniso é risonho e cabe perguntar por quê? De que se ri o deus? Têm-se algumas pistas que vou inventariar a seguir, antes de entrar na questão propriamente do pensamento: o riso filosófico, em Kierkegaard e em Nietzsche.

Primeiro, a animalidade, a bestialidade, o “furor-homicida” surge no “bicho-homem” como riso: o riso do descontrole, da incontinência, o riso da humilhação, o riso da loucura, sendo que nas cidades gregas isso funcionava como válvula de escape, como regra de equilíbrio da cidade: ele se opõe ao logos racional representado pelo deus Apolo (patrono das artes) e pela deusa Atenas (patrona dos artesãos). O riso também expressa a irrupção das forças vitais irracionais, a possessão

² Cfr. Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 48-9.

extática, a máscara, o travestimento, a leveza em contraposição ao peso da seriedade, segundo Nietzsche, no *Zarathustra*: “Não é pela cólera, é pelo riso que se mata”³, o filósofo precisa que se deve saber inclusive rir de si mesmo: “Moro em minha própria casa, nada imitei de ninguém e – ainda rio de todo mestre que não riu de si também”⁴ e, finalmente, o riso deve ser divinizado porque “Todas as boas coisas riem”⁵ e “Talvez haja ainda um futuro para o riso! O que acontecerá quando a máxima: “a espécie é tudo, o indivíduo não é nada” tiver penetrado a humanidade até à medula dos ossos e quando todos tiverem livre acesso a esta suprema libertação, a esta suprema irresponsabilidade. Talvez nessa altura o riso se tenha aliado à sagesa, talvez haja então aí uma ‘gaia ciência’”.⁶ O riso, enfim, auxilia Nietzsche na crítica da seriedade, do ideal ascético de *A Genealogia da moral*, ironiza a moral (a moralina): “Um ermita não crê que um filósofo – supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita – alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: não se escrevem livros para esconder precisamente o que se traz dentro de si?”⁷

Em Kierkegaard, a questão do riso tem uma dimensão paradoxal, a forma mais rica e profunda de expressar sua tese central é criando personagens que são o testemunho vivo dela e, nesse sentido, escapam às posturas do seu criador ganhando vida própria, espelhos que caracterizam certa realidade de um drama, de uma comédia ou tragédia. Kierkegaard opõe uma filosofia existencial e dramática a uma conceitual e abstrata, preocupada com generalidades. Segundo Valls, a comunicação indireta tem, também, o objetivo de demonstrar a inadequação entre o viver a vida e o existir no interior da própria vida: “existir significa, antes de tudo, e, sobretudo, ser um indivíduo singular e é por isso que o pensamento puro deve prescindir da existência, porque o singular não se deixa pensar, somente o universal”.⁸ Valls

³ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. Henri Albert, “La fête de l’âne”, p. 457.

⁴ Idem, *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, tome V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882). Trad. Pierre Klossowski, « Inscription au-dessus de ma porte » (Cette épigraphe figure sur la page de titre de l’édition de 1887), p. 19.

⁵ Idem, *Ainsi parlait Zarathoustra*, «De l’homme supérieur».

⁶ Idem, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), I, §1, “Les doctrinaires du but de l’existence”.

⁷ Idem, *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza, § 289.

⁸ Valls, Álvaro et alii, *Kierkegaard*, p. 53.

observa que, numa anotação de *Os Diários*, o filósofo postula o objetivo da pseudonímia como um teatro vivaz da existência, pois cada personagem tem a capacidade de representar internamente os vários estádios⁹ dela e ainda oferecer ao leitor a possibilidade de olhar-se no espelho e confrontar-se consigo próprio. Don Juan não tem consciência do eterno, vive no tempo fugaz, efêmero, ele vive de um prazer momentâneo, como a grande massa, a exemplo da atual sociedade de consumo, já o indivíduo que ousa ser si mesmo, assumindo a relação com o eterno, deve prestar contas à eternidade, “porque Ele se manifesta somente para ti na fé”.¹⁰

A estética de Kierkegaard transcende os limites de uma teoria da arte e se converte numa concepção da existência humana direcionada pelas figuras do Don Juan (personificação da categoria da sensualidade), do Fausto (personificação da categoria da dúvida) e do Judeu errante (personificação da categoria do desespero), que se desdobram em alguns pseudônimos estetas, cujo objetivo é exprimir momentos da vida do homem que vaga/erra no sem sentido da existência, posto que a coloca no “instante” efêmero e absurdo: o riso é a expressão mais completa do desprezo pelas preocupações niilistas e crenças cegas dos homens. A pseudonímia ou “comunicação indireta” como a chama Kierkegaard, vincula-se à ironia inspirada na maiêutica socrática, cujo objetivo é revelar a “verdade como interioridade”, atingindo a empatia do leitor pelos personagens a fim de aprender a lidar com situações que a vida nos apresenta em cada momento do seu caminhar, situações possíveis e/ou ideais, desde que, não havendo uma verdade absoluta, apresenta um contingente de verdades relativas e vividas.

Kierkegaard compreende a ironia no sentido socrático, como prova, experimentação, meio de resgatar o que é essencial, aprofundando a consciência crítica: ela “reforça o que é inútil na vaidade”. Para o filósofo, a ironia e o humor visam à formação de um indivíduo livre posto que pretende, como também vamos encontrar em Nietzsche, um século mais tarde, que cada um se torne “aquilo que é”, e não o

⁹ Valls precisa que o termo correto é “estádio” e não estágio, que conota percurso, caminho, trecho, etapa e não progressão, evolução, hierarquia. Os “estádios” (estético, ético e religioso) da existência mostram também que a metafísica em sua função conceitual e abstrata é refratária à existência, à vida no seu fluir intensivo, daí a necessidade dos estádios numa filosofia que se pretende existencial, contraditória, dramática, inconclusa.

¹⁰ Idem, p. 57.

que a sociedade espera dele ou os discursos vazios dos eruditos, simples “funcionários da filosofia”, no entender de Nietzsche. A obra *Ecce homo* de 1888, cujo subtítulo “tornar-se o que se é” também é uma alusão aos famosos versos de Píndaro, tendo como proposta transmutar a vida em uma “obra de arte”, não remete à busca de uma identidade, mas a um exercício de *estilo*, variações dionisíacas numa forma apolínea. Para Nietzsche a vida se estabelece como um exercício de estilo, categoria estética que se contrapõe à noção metafísica da identidade, “arte de viver”, não como uma teleologia qualquer, mas no próprio exercício que a constitui: “Dar estilo a seu caráter – eis uma arte grande e rara!”¹¹

Quando falamos em estilo temos em mente uma “arte de viver” no sentido que o homem grego antigo dava a este termo, vale dizer, um aperfeiçoamento do caráter, do temperamento, da *psúkhe*, um virtuosismo, uma *techné*, mas que visava sempre um exercício de estilo, uma forma de vida, portanto, uma “estética da existência”, uma vez que a democracia ateniense dependia do *éthos*, da maneira como o indivíduo se constituía como sujeito moral, vale dizer, que não há democracia sem a constituição de um sujeito “ético”. Segundo Foucault, na sua obra, *História da sexualidade 3, O cuidado de si*, onde problematiza a democracia ateniense e a constituição dos processos de subjetivação,

(...) é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no centro dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; (...) ele constituiu assim uma prática social.¹²

¹¹ Nietzsche, F. *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, tome V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), livre IV, § 290.

¹² Foucault, M., opus cit., p. 50.

O riso também se constitui num método e num estilo de vida, motivo pelo qual todos os filósofos o abordaram pró ou contra, que é considerado um bem essencial: rir faz bem à saúde, de Homero aos nossos dias, dos chistes freudianos à agressividade funk, o “homem é o único animal que ri”, pontua Aristóteles.¹³ E na *Ética a Nicômaco* precisa que “Aqueles que não fazem brincadeiras e não suportam os que as fazem são, tudo indica, rústicos e rabugentos”¹⁴, vale dizer, velhos e feios! Em Kierkegaard se trata, sempre, de uma situação vivida, um “estar situado”, no contexto existencialista de Sartre, não é à toa que o filósofo é considerado pelos comentadores, um dos principais precursores do existencialismo junto a Berdiaef e Dostoievsky. Vivenciando situações possíveis ou ideais, caracterizadas pelas figuras da “comunicação indireta”, torna-se possível compreender as situações vividas pela maioria dos homens e encontrar um modo de transcendê-las no duplo salto para a fé, do finito para o infinito, pela resignação infinita, e de retorno do infinito para o finito, através do absurdo. O homem só é verdadeiramente livre realizando este salto, do contrário, vive atrelado ou ao “instante” efêmero, ou às exigências morais da sociedade. E esse salto, para ser deslançado, exige a paixão como catapulta. Guiomar de Grammont, em sua Dissertação de Mestrado, *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante*, afiança, parafraseando Kierkegaard, que “A fé não é um privilégio dos sábios e teólogos, que se julgam melhores do que os outros homens, ela pode ser encontrada nos estábulos”.¹⁵

Em Nietzsche, a questão tem uma dimensão trágica, a vida é percebida como uma paródia, uma comédia, diante da qual devemos rir, para afirmá-la, funciona como um expediente contra o dogmatismo metafísico: “é preciso aprender a rir, meus caros amigos, se quereis permanecer absolutamente pessimistas; talvez então, sabendo rir, um dia mandareis para o diabo todas as consolações metafísicas, a começar pela própria metafísica”.¹⁶ Diante dos valores niilistas caducos, só nos resta rir; o sentido do mundo se ancora no jogo apolíneo e dionisíaco das formas: “Somente enquanto fenômeno estético é que a exis-

¹³ Aristóteles, *Partes dos animais*, III, 10, 673^a, cfr. *História do riso e do escárnio*, p. 72.

¹⁴ Idem, opus cit., IV, VIII, 3.

¹⁵ Opus cit., p. 142.

¹⁶ Nietzsche, F. *Oeuvres philosophiques complètes*, tome I. *La Naissance de la tragédie et Fragments posthumes* (1869-1872), p. 34.

tência e o mundo, eternamente, se justificam”¹⁷, o universo enquanto tal não tem nenhum sentido preestabelecido, não há um “em si” do mundo e o homem se sente só, abandonado pelos deuses. Na Introdução de *A Gaia ciência*, o filósofo troça de si mesmo quando fala de suas experiências de cura da doença, de gratidão e embriaguez pelo sarar, mas precisa que “– Ah! não é só contra os poetas e os seus belos ‘sentimentos líricos’ que este ressuscitado deve atirar a sua maldade; quem sabe de que espécie é a vítima que ele procura? Qual será o monstro de tema paródico que o vai seduzir daqui a pouco? “*Incipit tragoedia*” – escreve ele ao fim daquele livro de uma inquietante simplicidade: estai em guarda! Prepara-se alguma coisa, massa de malícia e de maldade: “*incipit parodia*”, isso não deixa qualquer dúvida...”¹⁸

Apregoadando a “morte de deus” no aforismo 125 de *A Gaia ciência*, Nietzsche não está propondo a sua morte, mas a constatando, foi o homem quem o matou!: “Foi o que aconteceu quando um deus pronunciou a palavra mais ímpia: ‘só há um Deus! Tu não terás outros deuses diante da minha face!’ Uma velha barba de deus, um deus colérico e ciumento foi assim esquecido. Então, todos os deuses começaram a rir e a gritar agitando-se em seus tronos: ‘não é precisamente aí que reside a divindade, quer haja vários deuses, quer não haja deus algum?’”¹⁹ E o filósofo conclui sobre o riso, “*Aprende* portanto a rir acima de vossas cabeças! Elevai vossos corações, bons dançarinos, alto, mais alto! E não esqueçais o bom riso! (...) Eu canonizei o riso; homens superiores, aprendei portanto – a rir!”²⁰

Em um texto sobre “Teatro e Máscara no pensamento de Nietzsche, Franco Ferraz observa que a máscara tem como política trágica a crítica ao modelo de identidade do platonismo, posto que pura diferença, simulacro e não cópia, ela esconde e revela ao mesmo tempo pondo a ambiguidade em cena, desqualificando a *mimesis*, categoria precipuamente platônica para erigir, no seu lugar, o outro que não ela mesma, a górgona, medusa ou similar: Parmênides e seu famoso princípio de *não-contradição*, estariam para sempre sepultados, por isso, no aforismo 40 de *Além do bem e*

¹⁷ Idem, p. 61.

¹⁸ Idem, *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, tome V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), 1

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem, *Ainsi parlait Zarathoustra*, “Do homem superior, 20”.

do mal, Nietzsche afirma: “Tudo que é profundo ama a máscara” (...) “mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá”, inaugurando o primado da aparência, da ilusão e da ausência de fundamento fruto do afundamento do terreno metafísico, propondo uma remissão à outras máscaras, outras cavernas por detrás das cavernas: “uma caverna ainda mais profunda por detrás de cada caverna” (...), posto que, segundo o filósofo, “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”.²¹

Nietzsche faz do travestimento, da máscara, do disfarce, da dança, da possessão extática, do sarcasmo, a “máquina de guerra” contra o niilismo dos valores burgueses, o peso da tradição, a carga que o camelo e o asno, no Prólogo e no desenvolvimento subsequente do *Zarathustra*, carregam, sufocando os valores da afirmação. A afirmação é o produto de um pensamento que supõe uma vida ativa como sua condição: existem pensamentos, sentimentos, falas que pressupõem uma maneira vil, baixa de avaliar a vida ou então alta, superior, nobre. Há, sempre, uma articulação entre a obra e o estilo de vida; uma vida que economiza gastos, afetos, com pouca força acumulada, com baixa atividade relacionada a tudo que se lhe apresenta como resistência, gera formas de vida frágeis, reativas, débeis: o modo de se posicionar no mundo logo, o alto e o baixo, o nobre e o vil são mais que valores, eles são o elemento diferencial do qual deriva o *valor* dos valores, seu modo de vida, isto é, ou vida potencializada, elevada ou vida despotencializada, em declínio, daí que as metáforas da afirmação sejam sempre leves, voadoras, flexíveis, sedutoras, alegres: “E isto é meu alfa e o meu ômega, que tudo o que é pesado se torne leve, que todo corpo se torne dançarino, todo espírito pássaro”.²²

Em *Além do bem e do mal*, no aforismo 40, o filósofo faz a apologia da máscara tendo como referência o conceito de perspectivismo, vale dizer, o fato de que não há verdades absolutas, não há nenhum “em si” das coisas, não há nem entes e nem mesmo coisas, apenas relações de forças:

²¹ Idem, *Além do bem e do mal*, § 289.

²² Idem, *Ainsi parlait Zarathoustra*, “Les sept sceux”, p. 337.

(...) tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile (...) não existe apenas insídia por detrás da máscara – há muita bondade na astúcia. Todo espírito profundo necessita de uma máscara; mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa* de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá.²³

Consideramos a filosofia de Nietzsche como uma proposta de resistência do pensamento àquilo que diminui a vida ao mesmo tempo em que a afirma na sua potência de dança da criação contínua, intensa e nômade. A criação no seu viés de “vontade de ilusão”, de aparência, jogo de superfícies e máscaras: “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida”²⁴; o magnífico teatro da vida metamorfoseada em “vontade de beleza”, um prazer que atravessa toda a natureza desde: “A floração multicolorida até a cauda dos pavões”, a formação dos cristais, a célula, e que “existe independente dos homens”: “aquilo que cria ali, o que cria de modo artístico, age também no artista”²⁵, se afirma como uma estratégia ao modelo de identidade proposto pelo platonismo, desqualificando a *mimesis* e suas implicações metafísicas de original (*arkhétipon*), cópia (*eikon*) e simulacro (*eidolon*) que deram origem à filosofia ocidental, minando e implodindo a metafísica e a moral que se disseminara na esteira do Poema de Parmênides, parodiando o próprio texto moral: o bufão, personagem que atravessa toda a obra de Nietzsche realiza essa pretensão:

(...) esta capacidade mimética, acumulada por herança no decurso de longas gerações, se tornou despótica, desrazoável, ingovernável, afetação, instinto para comandar outros instintos e criou o comediante, ‘o artista’ (em primeiro lugar o bufão, o palrador, o arlequim, o louco, o palhaço, assim como Gil Blas, modelo dos criados clássicos: porque se trata dos tipos precursores do artista, ou seja, muitíssimas vezes, do ‘genio’).²⁶

²³ Idem, opus cit.

²⁴ Idem, *Além do bem e do mal*, § 2.

²⁵ Idem, *Oeuvres philosophiques complètes*, tome I. *La Naissance de la tragédie et Fragments posthumes* (1869-1872), 7[117], 7 = U I 2 b. Fim 1870-Abril 1871, 7[116-121], p. 282).

²⁶ Idem, *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, tome V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), V, § 361.

Em Nietzsche a filosofia se faz “paródia incarnada e involuntária” da gravidade e da solenidade da moral, do dever, do gesto, da palavra, da existência como peso, “é espírito que brinca ingenuamente (...), porque a sua plenitude e a sua força transbordam”, por isso ele é o arauto que anuncia o início da tragédia, colocando a seu ver o “ponto de interrogação no lugar onde é necessário pô-lo”²⁷; segundo indica no aforismo 383, Epílogo de *A Gaia ciência*, “este negro ponto de interrogação” permite que os espíritos de sua obra o assaltem puxando-lhe as orelhas e gritando que já não podem mais com uma certa música de corvo e lembram que já é amanhã perguntando: “Não está o sol a brilhar? Não estamos no meio de uma relva verde e macia, reino da dança? Alguma vez existiu um momento mais feliz? (...) Senhor eremita que faz do futuro música! Acabemos com tudo isso! Vamos entoar a partir de agora melodias mais agradáveis e mais alegres!”²⁸ Segundo Ferraz, “o teatro e a máscara surgem como a própria condição de possibilidade da experiência ontológica da multiplicidade”²⁹, conceito caro à Bergson e Deleuze, condição esta instauradora de um campo transcendental legado por Kant, campo aberto como um Todo onde se inscrevem a invenção e a criatividade, condição sem a qual não há liberdade e o devir experimental próprios da vida: “Tudo o que é bom é leve. Tudo o que é divino caminha delicadamente’: primeiro princípio da minha estética”.³⁰ Em suma, o riso como a dança, deve ser a expressão da vida, da “fidelidade à terra”, de que se faz porta-voz Zaratustra, o dançarino do deserto: “Mas tu, Zaratustra! [...] é preciso portanto ultrapassar-se para subir – mais alto, mais alto, até que as próprias estrelas estejam *abaixo* de ti!”³¹

Em *A Gaia ciência*, entre versos de poeta, Nietzsche, oferece “Ao Mistral”, uma Canção para dançar:

Dança agora sobre mil cristas,
Dorsos das vagas, vagas astutas...
Saúde a quem cria danças *novas*!

²⁷ Idem, 382.

²⁸ Idem, opus cit.

²⁹ Franco Ferraz, M. C. opus cit., p. 132-133.

³⁰ Nietzsche, F., *Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche*, tome VIII, *Le cas Wagner*. Trad. Jean-Claude Hémery, p.21.

³¹ Idem, *Humano, demasiado humano*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, III, “O viajante”.

Dancemos, portanto, de mil maneiras,
E digam que a *nossa* arte é livre,
Gaia (alegre), a *nossa* Ciência!
Arranquemos a todas as plantas
Uma flor para a nossa glória,
Duas folhas para os nossos louros,
Dancemos, tais trovadores,
No meio dos santos e das putas,
A dança entre o mundo e Deus!³²

REFERÊNCIAS

- DELCOURT, Marie. *Hermaphrodite*. Paris: PUF, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: 1973.
- _____. “A gargalhada de Nietzsche” [1967]. In *A Ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*, p. 167-174. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento” [1968]. In *A Ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*, p. 175-183. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- FRANCO-FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GRAMMONT, Guiomar. *Don Juan, Fausto e O Judeu errante*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.
- KIERKEGAARD, Sören. *Migalhas filosóficas – ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Diário de um sedutor*. v. XXXI. Trad. Carlos Grifo. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. *Os Pensadores*).
- MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: UNESP, 2003.

³² Idem, “Canções do Príncipe Fora-da-lei” (*Vogelfrei*, em alemão, também significa pássaro livre).

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. Tome I, v. 1, *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes* (automne 1869/printemps 1872). Trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1977. Traduction de *Die Geburt der Tragödie. Nachgelassene Fragmente* 1869-1872. Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part de textes inédits.

_____. *Oeuvres philosophiques complètes*. Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. Tome V. *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882). Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Oeuvres philosophiques complètes*. Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. Tome VIII. *Le cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard, 1995.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra (Un livre pour tous et pour personne)*. Trad. Henri Albert. 17e éd. Paris: Mercure de France, 1908.

_____. *Além do bem e do mal (Prefácio a uma filosofia do futuro)*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALLS, Álvaro et alii. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

As distintas visões de música de Nietzsche e Wagner

Mayra Rafaela Closs Bragotto Barros Peterlevitz

Universidade Federal de São Paulo – Campus Guarulhos

Os escritos de Friedrich Nietzsche sobre a música de Richard Wagner vão dos elogios à crítica mordaz conforme a relação entre o filósofo e o músico se transformou. Se no início da amizade Wagner foi figura de entusiasmados louvores, quando Nietzsche vai ao primeiro Festival de Bayreuth, em 1876, sente o incômodo de deparar-se com uma realidade distante daquela que imaginara, sendo que em 1878/1879 demonstrará em *Humano, Demasiado Humano* sua decepção com o artista, o qual ainda seria figura central de uma série de críticas redigidas posteriormente – as quais nem sempre se referem ao compositor de Leipzig, cuja figura é por vezes utilizada como meio de crítica a um modo de produção e recepção artística que contraria o pensamento nietzschiano ao submeter a arte à função de propagadora de valores morais cristãos e da ideologia do *Reich*. Em 1872, o filósofo afirmou:

o encantamento é o pressuposto de toda a arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro e *como sátiro por sua vez contempla o deus*, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a últimação apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo (NT, § 8).

Mas na arte de Wagner exposta em Bayreuth em 1876 e nos anos subsequentes por todo o país, o “drama” é apenas uma bela palavra mal-entendida (CW, § 9) ¹ e encaixa-se em uma forma de recepção artística sobre a qual o filósofo diz anos mais tarde (1882, original de *A Gaia Ciência*):

ninguém leva consigo ao teatro os mais finos sentidos da sua arte, menos ainda o artista que trabalha para o teatro – falta a solidão, o que é perfeito não suporta testemunhas... No teatro nos tornamos povo, horda, mulher, fariseu, gado, eleitor, patrono, idiota – wagneriano (...) (NW, *No que faço objeções*; cf. GC §368).

As diferenças entre o filósofo e o músico se tornaram mais evidentes após o final da amizade, porém um olhar mais atento percebe que mesmo no período em que predominava a admiração mútua, havia desconformidade em suas ideias sobre a música. Para Nietzsche, na juventude, a música propiciaria uma experiência de maximização da pulsão instintiva, fundindo o homem ao cosmos, expressando a força e a fatalidade da vida e retirando a solidez da racionalidade uma vez que não pode ser reduzida a categorias do pensamento petrificadas, prescindindo dos conceitos, os quais ela apenas *tolera* a seu lado (NT, § 6). A música, assim, deve afetar os sentidos e libertar o pensamento em vez de lhe impor conteúdos delimitados e delimitadores. Entendemos que, sim, as ideias do filósofo acerca da música se modificaram ² com

¹ “Wagner não é um dramaturgo, não nos deixemos enganar. Ele amava o termo “drama”: isso é tudo – ele sempre amou as belas palavras. Todavia, a palavra “drama”, nos seus escritos, é apenas um mal-entendido (...) Ele não era psicólogo o suficiente para o drama; fugia instintivamente à motivação psicológica – como? Colocando sempre a idiossincrasia no lugar dela... muito moderno, não? Muito parisiense! Muito décadent!...”. CW, § 9, p. 28.

² Em *Die Geburt der Tragödie* (1872), vide especialmente § 6, Nietzsche rejeita qualquer sujeição da música em relação à palavra, e mesmo qualquer vínculo de necessidade, afirmando que a música apenas tolera o conceito a seu lado. Já em *Menschliches, allzumenschliches* (1878), não censura a música como instrumento para a ilustração da poesia, sendo que a música deve inclusive ser uma arte imitativa – se não imitar os gestos e as danças, tratar-se-á de um rumor vazio. A música em *Die Geburt*, apesar do elemento apolíneo, não se subsume, entendemos, a padrões rígidos de medidas, ela nos parece mais livre, próxima ao instinto. Em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* § 134, de *Menschliches, allzumenschliches* (reproduzido com algumas alterações em Nietzsche contra Wagner como a seção “Wagner como Perigo”, p. 55-56, de onde retiramos o trecho que se segue), afirma Nietzsche, conforme sua ideia de que a música

o passar dos anos, mas neste momento não cabe nos determos nessas transformações, dado aqui nos interessar especialmente argumentar no sentido de que desde quando se conheceram, opunham-se Nietzsche e Wagner em suas concepções de música – isoladamente e em casamento com a palavra.

Wagner, por sua vez, já em 1846, ao analisar a *Nona Sinfonia* de L. van Beethoven expressara a ideia de que a música puramente instrumental havia chegado a seu limite, sendo que sua evolução daí em diante dependeria de seu casamento com a palavra, extrapolando as barreiras impostas pela música absoluta. Seu modo particular de aplicar este pensamento à sua arte não foi pela inserção de textos que apenas lhe parecessem adequados apenas do ponto de vista estético, mas que também exprimissem as ideias que o compositor sustentava no seu cotidiano. Assim, vemos, por exemplo, a expressão do amor livre no drama *A proibição de amar ou a Noviça de Palermo* e, posteriormente, a exclusão de um canto de louvor a este mesmo amor livre do final de *Crepúsculo dos Deuses*. Do primeiro drama musical citado, finalizado em 1836, ao segundo, finalizado em 1874, mudou a visão de mundo de Wagner. Isso não significa, como veremos adiante, a subordinação total dos sons ao texto, pois a música não era estritamente um veícu-

precisa de medida: “a intenção que a nova música persegue com o que agora é denominado – de maneira vigorosa, porém imprecisa – “melodia infinita”, pode ser esclarecida se imaginarmos alguém que entra na água, aos poucos deixa de pisar seguramente no fundo e se entrega por fim à mercê do elemento: é preciso nadar. Na música anterior tinha-se, em gracioso, solene ou vivaz movimento, em rapidez e lentidão, algo muito diferente a fazer, isto é, dançar. A medida necessária para isso, a observância de determinados graus equivalentes de tempo e força, exigia da alma do ouvinte uma contínua ponderação – no contraste entre essa mais fria corrente de ar, que vinha da ponderação, e o cálido bafejo do entusiasmo, baseava-se a magia de toda boa música. – Richard Wagner quis outra espécie de movimento – ele subverteu o pressuposto fisiológico da música anterior. Nadar, flutuar – não mais caminhar, dançar... Talvez esteja aí o essencial. A “melodia infinita” quer precisamente romper toda uniformidade de tempo e espaço, e até mesmo zomba dela por vezes – sua riqueza de invenção está justamente no que, para um ouvido mais velho, soa como paradoxia e blasfêmia rítmica. A imitação, o predomínio de um tal gosto resultaria em perigo para a música, como não se pode imaginar maior – a completa degeneração do sentimento rítmico, o caos no lugar do ritmo... O perigo chega ao ápice quando tal música se apoia cada vez mais numa histrionia e arte dos gestos inteiramente naturalista, não mais dominada por qualquer lei da plasticidade, que quer efeito e nada mais... O *espressivo* a todo custo e a música a serviço, tornada serva da atitude – isto é o fim...”. Ver o estudo de Rosa Dias “O gênio e a música em Humano, demasiado humano” para complemento.

lo para o compositor dar vazão ao pensador, mas *também* um veículo para exprimi-lo e divulgá-lo. É cabível, falando nestas diferenças, que lembremos a crítica de Nietzsche em *O Caso Wagner* (1888) dirigida à “necessidade” da palavra na música wagneriana:

até agora, nem toda música teve necessidade de literatura: convém procurar aqui a razão suficiente para isso. Seria que é muito difícil compreender a música de Wagner? Ou ele temia o oposto, que ela fosse compreendida muito facilmente – que não a achassem difícil o bastante? (...) Wagner precisava de literatura para convencer todo mundo a levar seriamente, levar profundamente a música, ‘porque significava coisas infinitas’ (p. 29-30).

Porém, a alegada “necessidade” da utilização, nas composições wagnerianas, da palavra apresentava-se já há décadas, conforme a declaração de Wagner em *Uma comunicação a meus amigos*, de 1851:

eu compreendi completamente a linguagem da Música (...). O que é enunciável na linguagem da Música é limitado a sentimentos e emoções: ela expressa, em abundância, o que foi lançado à deriva de nossa linguagem em palavra (*Wortsprache*) em sua conversão a um mero órgão do intelecto, a saber, os conteúdos emocionais da linguagem puramente humana. O que assim permanece indizível na linguagem musical em si mesma é a definição exata do objeto do sentimento e da emoção por meio da qual eles adquirem uma significação mais certa. A amplitude e extensão da forma Musical da linguagem, conforme solicitado por este objeto, assim consiste na capacidade de poder delinear aguçada e distintamente o individual e o particular; e isso ela atinge somente ao ser casada à linguagem em palavra (tradução nossa) (p. 10)³.

³ Na tradução inglesa: “I had completely learnt the speech of Music (...) that which is utterable in the speech of Music, is limited to feelings and emotions: it expresses, in abundance, that which has been cast adrift from our Word-speech (*Wortsprache*) at its conversion into a mere organ of the Intellect, namely, the emotional contents of Purely-human speech. What thus remains unutterable in the absolute-musical tongue, is the exact definement of the object of the feeling and emotion, whereby the latter reach themselves a surer definition. The broadening and extension of the Musical form of speech (*musikalischer Sprachausdruck*), as called for by this Object, therefore consists in the attainment of the power to outline sharply and distinctly the Individual and the Particular; and this it gains alone by being wed to Word-speech”. Disponível em: <<http://users.skynet.be/johndeere/wlpdf/wlpr0079.pdf>>.

Lembramos que Nietzsche conheceria Wagner em 1868, 17 anos após o compositor escrever esta *Comunicação*, sendo que o fim da amizade ocorreria anos depois – e ainda se passaria mais de uma década até a escrita de *O Caso Wagner*, precedido por textos de crítica dispersos na obra do filósofo e que seriam reunidos em *Nietzsche contra Wagner*. Embora o pensamento de Wagner, como o de Nietzsche, tenha passado por algumas modificações ao longo desses anos, permaneceu a conexão entre música e mensagem verbal. O músico não se contentava em enunciar sentimentos, ele deixava claro aos ouvintes qual é o “objeto” que deveria provocá-los; não se tratava de emocionar o público, mas emocioná-lo por meio da apresentação de certo “objeto” – o que nos lembra do elogio de Nietzsche a Bizet, em oposição a Wagner, questionando: “já se percebeu que a música *faz livre* o espírito? que dá asas ao pensamento? Que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico?” (2009, p. 12). As composições de Wagner, por seu turno, não tem como intenção atizar o pensamento do ouvinte, seu propósito é transmitir um significado pré-estabelecido, colocando o espectador em posição passiva, até mesmo anestesiada.

Mas como fica a questão do mito para Nietzsche e Wagner, se voltarmos para *O nascimento da tragédia*? Afinal, se poderia trazer o argumento de que o mito carrega uma mensagem determinada que se comunica ao público. Aí reside, em nossa visão, outra diferença entre os pensamentos do filósofo e do compositor – a qual inclusive já existia na época d’ *O nascimento da tragédia*, embora ela pareça não ter impacto negativo sobre a relação deles então.

Para Nietzsche, não podendo submeter-se a música aos conceitos, ocorre uma complementação entre som e mito na tragédia: a música revelaria mais do que as palavras e conceitos podem exprimir, a idealidade do mito (NT, § 17) que não se alcança apenas pela arte do poeta e enquanto a música proveria o mito com uma expressividade que este não tem por si só, o mito protegeria o ouvinte do poder desmesurado da música (NT, § 21):

o mito trágico só deve ser entendido como uma afiguração da sabedoria dionisíaca através de meios artísticos apolíneos; ele leva o mundo da aparência ao limite em que este se nega a si mesmo e procura refugiar-se de novo no regaço das verdadeiras e únicas realidades (NT, § 22).

E entendemos que ainda seria cabível apontar o efeito que Nietzsche acreditava que o mito exercia sobre a sociedade, ideia que ligamos à insatisfação que o filósofo expressa no concernente à modernidade em que vivia:

imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito. E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades (2007, § 23, p. 133).

Se pensarmos sobre o lugar que o mito deveria ocupar na sociedade, temos que Wagner o viu como elemento a ser incluído nas composições musicais servindo de instrumento para a exaltação de sentimentos nacionalistas na Alemanha, sendo, até certo ponto, subordinado à “causa do Estado”. Aí outra oposição em relação ao filósofo que julgamos importante: para Wagner, a música poderia ser utilizada como uma ferramenta para a fortificação do Estado e de seu governo. Enquanto que, para Nietzsche, embora as manifestações culturais devam estar na base do Estado como um elemento fundamental de sua constituição, elas nunca podem ser subordinadas a questões políticas nem utilizadas como modo de fortalecimento de um governo.

Há, porém, uma informação que gostaríamos de acrescentar para que não sejamos injustos com Wagner: que o compositor concebesse a música ligada a uma mensagem verbal, a uma narrativa, não significa exatamente que o som deveria ser moldado em submissão a qualquer história, pois como afirma ele em carta a seu amigo Karl Gaillard (30/01/1844):

eu não costumo escolher um assunto a esmo a fim de versificá-lo e então imaginar uma música adequada a ele (...). Não, meu método de produção é diferente disto: em primeiro lugar sinto-me atraído apenas por aqueles assuntos que se revelam não apenas poeticamente significativos, mas que tenham também um significado musical (MILLINGTON, 1995, p. 278).

Escolhida uma história com o alegado significado musical, a partir dela seria composta a partitura. A incorporação aos libretos de seus dramas – os quais ele próprio confeccionava, ao invés de recorrer à comum prática de encarregar um libretista do trabalho – de sua visão de mundo e os ideais que defendia era posterior à avaliação da adequação artísticas da história-base. Assim, acompanhando a predisposição à musicalização, seus enredos traziam mensagens filosóficas, morais e ideologias políticas. E qual função exerceria um mito dentro de um de seus dramas musicais? Em nossa visão, um conteúdo mitológico assumia o mesmo papel de outros conteúdos, ou seja, serviria de enredo ao drama musical por ser poética e musicalmente significativo bem como passível de transmitir, através da forma como fosse contado, conteúdos além da arte. O exemplo inescapável é a tetralogia *O Anel do Nibelungo*, baseado na mitologia nórdica, cuja complexidade não permite sua análise aqui, mas cremos que ainda se podem citar como exemplos o elogio à castidade em *Parsifal* (texto de 1857-1877/música de 1877-1882) ou a história de *Tristão e Isolda* (texto 1854-1857/música de 1857-1859), na qual temos a união mística dos amantes na morte – uma narrativa que despertou o interesse de Wagner na mesma época em que ele estava também interessado nas questões da abnegação e da renúncia (década de 1850), sob influência da doutrina budista e da filosofia de Schopenhauer. Que esteja claro: não queremos com isso diminuir os méritos de suas monumentais composições, nem questionar o valor de suas inovações no âmbito da história da música e a influência exercida sobre os músicos posteriores. Aqui, olhando dramas de modo global, desejamos apontar que havia em comum a eles esta base na qual se relacionam sempre a expressão de conteúdos em diversas frentes.

Utilizando-nos do tema da relação entre música e palavra, devemos ainda nos lembrar de que tanto o filósofo quanto o músico se detiveram nas ideias de Arthur Schopenhauer, inicialmente abraçadas por ambos, e posteriormente rejeitadas por Nietzsche. A adesão a Schopenhauer e as modificações que Wagner realizou nos enredos de seus dramas musicais em função disto foram terreno fértil para as críticas de Nietzsche. Notável é a afirmação n’*O Caso Wagner* sobre as transformações operadas na tetralogia d’*O Anel*:

o sacramento do amor livre; o advento da era dourada; o crepúsculo de ídolos da velha moral – o infortúnio foi abolido... Por longo tempo a nave de Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. – Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana. Wagner estava encalhado numa visão de mundo contrária. O que havia ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Além disso, um otimismo para o qual Schopenhauer havia criado um adjetivo mau – o otimismo infame (CW, § 4).

Como consequência do estudo de Schopenhauer (iniciado em 1854), Wagner modificou o canto final da Valquíria Brunhilda no drama *Crepúsculo dos Deuses*, última parte d'*O Anel*. Esta versão, conhecida como “final Schopenhauer”, de 1856, traz Brunhilda cantando a libertação do ciclo de nascimentos, sofrimentos e morte, ao atingir o Nirvana (WAGNER, 1897, p. 150-151). Sobreveio ainda mais uma transformação neste trecho da ópera: na partitura definitiva, Wagner deixou o final inspirado por Schopenhauer escrito como nota de rodapé, adicionando a ele a informação de que seu sentido se expressaria melhor pela música sem a letra – o que foi mais schopenhaueriano ainda (WAGNER, 1982, p. 593-615).

Não podendo nos estender mais sobre o assunto aqui, esperamos que nestas breves considerações tenha ficado clara nossa ideia de que Nietzsche e Wagner, à parte dos motivos mais aparentes do rompimento de sua amizade, desde o início olhavam para direções diferentes. Se no final da década de 1860 as semelhanças, como o grande interesse pela cultura grega, foram mais influentes do que as diferenças, acreditamos que se deva ao fato de que também em outros âmbitos suas ideias fossem consonantes, como por exemplo, na admiração por Schopenhauer – em relação ao qual Nietzsche já expressaria certas discordâncias em 1872, e ao qual, em realidade, Wagner será mais fiel teoricamente do que artisticamente, fato que nós atribuímos à maneira como ele relaciona música e texto. Para Nietzsche, em sua visão da juventude, a música não poderia ser reduzida e submetida à condição de “meio” para a palavra e a tragédia seria a oposição a uma visão de mundo platônico-cristã que dominara a cultura. Trazendo o mito para a Alemanha do século XIX, emergiria através de uma arte trágica a

força criadora, a afirmação da vida, oposta à dominação da dialética e do saber racional que tiranamente intelectualizava a arte, privando-a do saber instintivo. Para Wagner se tratava de, em adição às suas ideias musicais, difundir por meio da arte o ideal de uma Alemanha unificada, colocando a cultura como expressão do nacionalismo e de certos valores morais. Deste modo, temos desde o começo da amizade que em poucos anos findaria homens que concebem distintamente a música em isolamento e em sua relação com conteúdos externos a ele, além de verem diversamente a função que a arte deveria desempenhar na sociedade alemã moderna.

REFERÊNCIAS

- MILLINGTON, Barry (org.). *Wagner, um compêndio: guia completo da música e da vida de Richard Wagner*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- WAGNER, Richard. Choral Symphony at Dresden. In: *Richard Wagner's Prose Works – Volume 7 “In Paris and Dresden”*. Nova Iorque: Broude Brothers, 1966, p. 239-256.
- WAGNER, Richard. *Collection of Richard Wagner Prose Works – The Wagner Library*. Fotocopiado.
- WAGNER, Richard. *Götterdämmerung*. New York: Dover Publications Inc., 1982.
- WAGNER, Richard. *Richard Wagner Letter's to August Roeckel*. Trad. Eleanor C. Sellar. Bristol: J.W. Arrowsmith.

Nietzsche e Wilde – paralelos e divergências

Rodrigo C. Rabelo

Universidade Estadual de Londrina

INTRODUÇÃO

A questão que enceta o presente estudo, questão à qual chamo de o problema da função existencial da arte, pode ser resumida e definida pelas seguintes indagações: o que se pode esperar da atividade artística, em nosso plano existencial concreto? Qual é, e/ou qual pode, e/ou qual deve ser a natureza e a extensão do papel da arte na vida humana, pensadas ambas, vida e arte, efetivamente? Tais indagações são centrais para a Filosofia da Arte, pelo menos desde o século XIX, e inclusive até o presente. Para responder a tal linha de indagação, sugiro que se foque a atenção nas respostas fornecidas por dois autores hoje já clássicos – ou seja, bem divulgados, pesquisados e de reconhecida importância – : o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) e o escritor britânico Oscar Wilde (1854-1900), cotejando-os. Tal cotejamento mostra pontos de contato e pontos de afastamento; as duas categorias de relação se mostram relevantes para a questão, como busco aqui demonstrar, através das indicações que se seguem. O que causa espanto, instigando e justificando uma tal investigação, é, por um lado, a proximidade desses dois pensamentos sobre a arte, em pontos mais gerais e/ou de partida, e por outro, a freqüente divergência de seus vértices.

Ambos os autores foram estudantes reconhecidamente brilhantes das Letras clássicas, formando-se com distinções; posteriormente, cada qual foi (e ainda é) considerado dentre os maiores estilistas em suas respectivas línguas maternas, e mestre aforista. Escreveram durante a mesma época e, em certos pontos ³/₄precisamente os que pretendendo destacar³/₄, sobre os mesmos problemas. Embora um não tenha tomado conhecimento da obra do outro, os paralelos entre estas são evidentes para quem as coteje, e podem fomentar estudos comparativos que prometem ser bastante profícuos. Entender suas semelhanças (mas também suas diferenças), todas dependentes de e conseqüentes com seus respectivos contextos de pensamento, poderá levar a uma melhor compreensão da questão aqui referida.

I. PARALELOS

Certos trechos dos ensaios do literato assemelham-se vivamente aos traços gerais do pensar do filósofo, inclusive sobre a arte; alguns exemplos deverão aqui bastar, para ilustrá-lo a contento. Um traço comum entre ambos, e que salta à vista, é a noção de que a arte mais elevada é necessariamente fruto de um tipo especial de ser humano, o artista verdadeiro, autêntico, e de que cada obra de arte reflete as características dominantes de cada indivíduo criador. Escreve Wilde:

“Uma obra de arte é o resultado único de [um] temperamento único. Sua beleza vem do fato de que o autor é o que ele é. Não tem nada a ver com o fato de que outras pessoas querem o que elas querem. Na verdade, no momento em que um artista toma conhecimento do que os outros querem, e tenta suprir a demanda, ele deixa de ser um artista, e se torna um artesão maçante ou divertido, um comerciante honesto ou desonesto. Ele não tem mais nenhuma reivindicação de ser considerado como um artista” (WILDE, 2003, p. 1184).

Por sua vez, Nietzsche considera que

“Tudo o que é pensamento, poesia, pintura, composição, e mesmo construção e escultura, pertence à arte monológica ou à arte de testemunhas. [...] Não conheço mais profunda diferença na

óptica geral de um artista do que esta: se ele olha para sua obra de arte em formação (para 'si' —) com o olhar da testemunha ou se 'esqueceu do mundo': o que constitui o essencial de toda arte monológica" (NIETZSCHE, 2001, p. 269 – tradução alterada).

Esse destaque dado à particularidade do artista ecoa o desprezo que ambos também demonstram com relação ao público e, por extensão, à democracia e seu conjunto de valores. Além disso encontra-se, ainda no campo dos conceitos não necessariamente estéticos, trechos de Wilde que remeteriam à idéia distintivamente nietzscheana de vontade de poder: "Na verdade, o homem não busca nem o prazer nem a dor, mas sim apenas a vida. O homem procura viver intensamente, completamente, perfeitamente" (WILDE, 1997, p. 41); "A finalidade da vida é o auto-desenvolvimento. Desenvolver plenamente a nossa personalidade, aí está a missão que cada um de nós deve cumprir" (ib., p. 73). Em Nietzsche: "uma coisa é necessária: que o homem **atinja** a sua satisfação consigo —seja mediante esta ou aquela poesia e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano!" (NIETZSCHE, 1998, p. 196).

Da tratativa do tema do estilo apreende-se o seguinte princípio estético, sobre o qual ambos estariam concordes:

"A técnica é realmente personalidade. Essa é a razão pela qual o artista não pode ensiná-la, porque o aluno não a pode aprender, e porque a crítica estética pode entendê-la. Para o grande poeta, há apenas um método de música $\frac{3}{4}$ o seu próprio. Para o grande pintor, só há uma maneira de pintar $\frac{3}{4}$ a que ele próprio emprega" (WILDE, 2003, p. 1150; cf. ib., p. 1128).

Há várias décadas passadas, Walter Kaufmann $\frac{3}{4}$ um dos melhores comentadores de Nietzsche no século XX $\frac{3}{4}$ já percebera e enunciara, ainda que de passagem, tal semelhança. Isto pode ser constatado e compreendido através do seguinte parágrafo de seu definitivo livro sobre o filósofo alemão:

"Oscar Wilde, que concordava com Nietzsche em que 'todos os homens matam a coisa que amam', escreveu um curto 'poema em prosa' de uma página, o qual intitulou 'O Artista'. O artista quer criar uma imagem de bronze, mas não encontra nenhum bronze

em todo o mundo, exceto um trabalho anterior seu. Ele derrete a sua criação anterior para poder utilizar o bronze para o seu novo trabalho. Isso parecia a Nietzsche [ser] a essência da criatividade e o modo de toda a vida” (KAUFMANN, 1974, p. 216).

A comparação com o escrito de Wilde é deveras interessante e elucidativa, ainda mais quando se considera que o primeiro bronze do artista se intitulava “*The Sorrow that endureth for Ever*” (“A Tristeza que dura para Sempre”) e o novo, reforjado e revalorado, “*The Pleasure that abideth for a Moment*” (“O Prazer que permanece por um Momento”) (WILDE, 2003, p. 900). Vale dizer: a mesma forma de vivência, o mesmo *pathos* nietzscheano se faz aí presente, a saber: a auto-superação de si, mote da doutrina da vontade de poder. É nesse sentido, *i.e.* em razão desse modo de constituição em auto-referência e auto-superação, que se estabelece o paralelo ou a analogia entre o criar nietzscheano e a atividade artística.

Segundo a tese de Kaufmann, a criatividade se insere na dimensão individual do artista pleno, e não só não seria contrária ao respeito às regras como seria mesmo a condição para a auto-regulação artística. Entre o desrespeito ao estilo e o respeito às (auto)regras, é que se insere necessariamente a criatividade do artista puro, verdadeiro. Assim, “estilo” faria sentido entendendo-se que as regras e convenções, além de auto-impostas e cobradas, sejam também auto-criadas, pelo artista pleno, superior. O pesquisador germano-estadunidense considera que no conceito nietzscheano de vontade de poder $\frac{3}{4}$ ao menos no que respeita à sua “espiritualização”, que é o nível que mais nos interessa aqui, afinal: o da produção artística $\frac{3}{4}$ já está pressuposta a criação e o respeito a padrões e normas: leis criadas, impostas e seguidas pela própria vontade de poder do homem autenticamente criador. Sua argumentação consiste, basicamente, nos seguintes passos: ele afirma que, para Nietzsche, o “poder envolve autodisciplina: este é, de fato, o ponto central de sua concepção” (KAUFMANN, 1974, p. 358; cf. NIETZSCHE, 2000, p. 144-145). Depois, ele associa esse ponto com a noção de valoração nobre, segundo a qual o tipo forte, superior, raro, é autárquico, auto-determinado; e atribui a essa valoração, apenas, a qualidade de criatividade genuína. Isso se esclarece no seguinte trecho, que precisa ser citado na íntegra para que se resuma tal leitura:

“Nietzsche supôs que somente o fraco necessita confiar nas regras de outrem. O homem, sendo único por natureza, deveria poder gerar seus próprios padrões, se ao menos ele fosse poderoso o bastante. Este ponto é melhor compreendido nos termos da alegação de que a vontade ao poder é essencialmente uma força criativa. **O homem poderoso é o homem criativo; mas o criador não tende a agir de acordo com leis previamente estabelecidas.** Um ato genuinamente criativo contém suas próprias normas, e **cada criação é uma criação de normas novas.** O grande artista não se atém a nenhum código estabelecido; contudo seu trabalho não é sem lei, mas tem estrutura e forma. Beethoven não se conformou às regras de Haydn ou de Mozart; contudo suas sinfonias têm forma por toda parte: sua forma e lei, Beethoven as criou com elas” (KAUFMANN, 1974, p. 217-218).

Percebe-se que o criar se mostra um denominador comum entre arte e vontade de poder, em Nietzsche. Isso se reflete também na sua concepção de saúde. No que concerne especificamente à criação propriamente artística, Wilde expressa a mesma concepção que aquele: a de que “saúde” significa uma pureza estilística, de que cada arte respeite as características que definem os limites de seu horizonte mesmo.

“E que é a saúde em arte? Não tem nada que ver com uma crítica sadia da vida. [...] A saúde é o reconhecimento feito pelo artista das limitações da forma em que trabalha. É a honra e a homenagem que ele presta aos materiais que emprega ³/₄ seja a linguagem com suas glórias, ou o mármore ou a cor com as suas ³/₄ sabendo que a verdadeira irmandade das artes não consiste em emprestar uma à outra seu método, mas na produção do próprio e único encanto artístico, empregando cada uma delas seus próprios meios individuais e conservando cada uma delas seus respectivos limites” (WILDE, 2003a, p. 1012).

Essa mesma idéia pode ser lida, em sua “versão nietzscheana”, principalmente em trechos da obra publicada postumamente ao filósofo (v. NIETZSCHE, 2002, p. 180 e 182).

Ambos os autores fazem uma distinção entre arte e estilo Clássico e arte e estilo Romântico, e em termos bem próximos. Escreve Wilde:

“entre o espírito clássico e o espírito romântico, podemos dizer que há, pelo menos, esta diferença: um se ocupa com o tipo e o outro com a exceção. Na obra produzida com o espírito romântico moderno não são tratadas as verdades permanentes e essenciais da vida; é a situação momentânea de uma, o aspecto momentâneo de outra o que a arte se esmera em expressar” (WILDE, 2003a, p. 1002).

E Nietzsche:

“Nada de indivíduos, mas sim máscaras mais ou menos ideais; nada de realidade, mas sim uma generalidade alegórica; cores locais, caracteres históricos atenuados até ficarem quase invisíveis e tornados míticos; a sensibilidade atual e os problemas da sociedade atual reduzidos às formas mais firmes, despojados de suas qualidades excitantes, palpantes, patológicas, tornados **ineficazes** em qualquer outro sentido que não o artístico; nada de temas e caracteres novos, mas sim os velhos e há muito habituais, numa sempre contínua reanimação e reformulação; isso é a arte, tal como depois Goethe a **compreendeu**, tal como os gregos e também os franceses a **praticaram**” (NIETZSCHE, 2000a, p. 151).

Trata-se de formulações que ensaiam descrever as condições características de e necessárias ao tipo de produção artística que, devido à sua perenidade ou “universalidade”, é tido como clássico (*i.e.* objeto de aulas em classe): obras que, devido às suas qualidades peculiares, tornam-se um tipo de referência que ultrapassa sua singularidade, representando toda uma época e/ou cultura, mas também a ultrapassando, na medida em que permanecem referência mesmo para além do seu contexto original, podendo ser reconhecidas como “básicas”, “obrigatórias” ou “*incontournables*” por épocas e culturas muito diferentes das que concretamente as ocasionaram. Tais obras assim destacadas figuram, portanto, numa dimensão representativa mais ampla: atingem o *status* de clássicas (ou constituem, preferindo-se pensar em outros termos, “obras-primas” da História da Arte, da Música, da Literatura).

O mencionado Goethe foi, aliás, uma referência central comum à formação de ambos, Nietzsche e Wilde. Da mesma forma que interpretam que aquele fizera, os dois também fazem questão de separar arte de moral. Escreve Wilde: “O fato de um homem ser um envenenador

nada é contra a sua prosa. As virtudes domésticas não são a verdadeira base da arte, embora possam servir como uma excelente propaganda para artistas de segunda categoria” (WILDE, 2003, p. 1106). Em Nietzsche, tudo se coloca contra a “moralina”, contra a arte de fundo ascético, cristão, que a seu ver só faz diminuir o homem, empobrecendo seus valores e condições de existência (cf. NIETZSCHE, 1998, *passim*). Ainda nesse mesmo esteio crítico, ambos dão mostras de uma perspectiva parecida sobre a maior parte da humanidade (e, portanto, do público das artes), na medida em que consideram a Arte quase como uma fagulha divina, exceção à regra cinzenta da vida humana:

“Que é um povo artista senão um povo que ama seus artistas e ama sua arte? Os atenienses não faziam nem uma coisa, nem outra. [...] não houve jamais idade artística ou povo artístico desde o começo do mundo. O artista tem sido e será sempre uma bela exceção. Não há nenhuma idade de ouro da arte, mas unicamente artistas que produziram o que é mais duradouro que o ouro” (WILDE, 2003a, p. 1040 e 1039).

“**Os doentes e a arte.** —Contra todo tipo de aflição e miséria da alma deve-se tentar, antes de mais nada: mudança de dieta e trabalho físico duro. Mas as pessoas habituaram-se a recorrer a meios inebriantes nesse caso: à arte, por exemplo —em detrimento delas mesmas e da arte! Vocês não percebem que, solicitando a arte como doentes, tornam os artistas doentes?” (NIETZSCHE, 2003, p. 177).

Culminando essas primeiras observações, confirmo certa semelhança entre as concepções de criação artística e de pensamento crítico, tanto nas obras de Nietzsche quanto nas de Wilde. Um e outro consideram, ao fim e ao cabo, que tanto a criação quanto o criticismo mais elevados seriam a marca distintiva de um certo tipo humano, mais ideal que real: o do filósofo do futuro, no caso de Nietzsche, e do crítico superior, segundo Wilde. Esses tipos constituiriam a auge do tipo de vida mais nobre e elevado $\frac{3}{4}$ a chamada *vita contemplativa* $\frac{3}{4}$. Sobre este ponto, Wilde:

“A influência do crítico será o simples fato de sua própria existência. Ele vai representar o tipo perfeito. Nele a cultura do sé-

culo ver-se-á realizada. Você não deve pedir a ele para ter outro objetivo que não o aperfeiçoamento de si mesmo. A demanda do intelecto, como foi bem dito, é simplesmente por sentir-se vivo. O crítico pode, de fato, desejar exercer uma influência, mas, se assim for, ele se preocupará não com o indivíduo, mas com a era, a qual ele buscará despertar para a consciência, e para torná-la respondente, criando nela novos desejos e apetites, e emprestando-lhe sua visão alargada e seus mais nobres humores” (WILDE, 2003, p. 1149).

E Nietzsche, por sua vez:

“Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente **fazem** algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha **valor** no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza ³/₄a natureza é sempre isenta de valor: ³/₄foi-lhe dado, oferecido um valor; e fomos **nós** esses doadores e ofertadores! O mundo que tem **algum interesse para o ser humano**, fomos nós que o criamos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 204; cf. p. 141).

II. DIVERGÊNCIAS

Apesar de todas essas semelhanças às quais aqui faço alusão, as diferenças entre os dois pensadores sobre o papel da arte em nossa vida são tão ou mais numerosas, e de igual importância. Algumas secundárias são, por exemplo, quanto à conformação do tipo artista, quanto à avaliação do Teatro, quanto às características atribuídas ao público que idealmente se desejaria. Mas é na relação da Arte para com a vida, no registro mais amplo e geral, que se pode percebê-las da maneira mais decisiva. (Aqui, como aliás em todos os pontos, apenas indicamos o percurso). Isso porque é com ela, e nela mesma, que se percebe a grande diferença entre o pensamento de Nietzsche e o de Wilde sobre a Arte: o primeiro não é, ao menos na maior parte de sua obra, um defensor do Esteticismo; já o segundo, bem ao contrário, figura até hoje como o mais conhecido e popular desses, em terras britânicas.

O Esteticismo exposto e defendido na obra de Wilde é de tom radical e de ambiciosas pretensões. O mais notório representante britânico da idéia de “arte pela arte”, esse escritor advogou, na primeira fase de sua obra, a doutrina simplesmente nomeada “Movimento Estético”, chegando a proferir sobre isso um ciclo de palestras nos EUA e no Canadá (em 1882). Para tanto, foi diretamente influenciado por John Ruskin e Walter Pater, seus professores em Oxford, e por William Morris, artista e escritor que também lá estudou. Após essa primeira fase, Wilde amplia suas idéias estéticas pelo contato que teve em Paris com os neo-românticos e *décadents*, partidários da doutrina de “*L’art pour l’art*” (sobretudo Baudelaire), e busca, em seus últimos ensaios (1889-1891) estabelecer melhor sua teoria estética, num pensamento mais pessoal. Enraíza-se obviamente no culto à beleza, com a conseqüente valorização do artista e desvalorização do restante da vida e da sociedade. Ou melhor: culmina, no limite, na pregação de uma reforma social, baseada no princípio da educação crítica dos sentidos e do intelecto, e no combate aos valores e instituições democráticas (moral burguesa, universalização da política e da educação, imprensa livre...). O ideal de “boa vida” é o da vida bela, ou seja, uma que se dê em função da beleza estética¹: viver para a contemplação criativa do mundo, principalmente a fruição das produções artísticas, uma vez que a arte é capaz de corrigir e superar aquilo que se encontra posto na natureza. Ele afirma explicitamente que a vida imita a esfera superior, que é a da arte, e não o contrário (v. WILDE, 2003, p. 1083-1085). O cerne disso tudo é expresso, de maneira categórica, nos seguintes trechos:

“Vida! Vida! Não se deixe-nos ir à vida para nossa realização ou nossa experiência. É uma coisa estreitada por circunstâncias, incoerente em sua expressão, e sem aquela fina correspondência de forma e espírito que é a única coisa que pode satisfazer o temperamento artístico e crítico. Faz-nos pagar um preço muito alto por suas mercadorias, e compramos os mais mesquinhos de seus segredos a um custo que é monstruoso e infinito. ³/₄Devemos ir então à Arte para tudo? ³/₄Para tudo. Porque a Arte não nos machuca. As lágrimas que vertemos numa peça são um tipo das

¹ “Artista é quem cria coisas belas” (WILDE, 1997, p. 92). “A obra de arte deve dominar o público. Não cabe ao público dominar a obra de arte” (ib., p. 35). “Aqueles para os quais as coisas belas não têm outro significado a não ser a pura beleza são os eleitos” (ib., p. 90).

requintadas emoções estéreis que é a função da Arte despertar. Pranteamos, mas não somos feridos. Sofremos, mas nosso sofrimento não é amargo. [...] É através da Arte, e somente através da arte, que podemos realizar nossa perfeição; através da Arte, e somente através da Arte, que podemos nos proteger dos sórdidos perigos da existência real” (ib., p. 1135).

Parece-me obrigatório declarar que dificilmente encontrar-se-ia uma definição de Esteticismo mais pura e acabada que essa; nem, ao mesmo tempo (e não por acaso), uma atribuição de função à arte que, num sentido decisivo, seja mais divergente daquela elaborada por Nietzsche. O sentido a que me refiro é, precisamente, o que trata da relação da arte para com a vida. Para Nietzsche, a arte depende da vida: depende, ao menos, e reflete inescapavelmente a forma de vida que a origina (qual seja, a do artista). Segundo a perspectiva nietzscheana, a arte só tem valor mais elevado quando retorna para a vida, tonificando-a, transformando-a; e não (jamais!), apenas para despertar “emoções estéreis”. Por fim, e mais relevante: para o filósofo alemão, recorrer à arte para fugir à realidade, para fugir ao sofrimento, é, no estrato mais amplo, uma confissão de niilismo, de doença da vontade; e é, no plano mais específico aqui em discussão, uma formulação perfeita para a “arte decadente”, uma antítese direta da arte naquilo que ela, nietzscheanamente, tem de mais nobre: a perspectiva trágico-dionisíaca que ela pode proporcionar, a sua capacidade e sua função mais elevadas.

Nietzsche escreve repetidas vezes que o artista puro encontra-se sempre separado do que é “real”: para ele, isso é o que lhe torna artista, em primeiro lugar. Mas o artista precisaria, ainda mais, manter essa distância natural. É mister respeitar a distância entre artista e obra, afirma o filósofo: tanto para produzi-la, no artista autêntico, como também para desfrutá-la da melhor maneira, enquanto espectador ciente e analista construtivo —ambos, figuras que fazem falta à Estética tradicional—; para, assim, não cair no equívoco de confundir os dois elementos, “como se o artista fosse o que é capaz de **representar, conceber, exprimir**” (NIETZSCHE, 1998, p. 91). Ao mesmo tempo, ele considera que o criar obras é algo inerente ao artista, uma necessária “válvula de escape” pulsional. Na filosofia nietzscheana não é o

artista quem reage aos estímulos externos, ao tema, à matéria-prima; pelo contrário, nele reside o elemento efetivamente ativo, que seleciona, dá forma, exprime. O exercício de tais preceitos constituintes do estado estético formaria, finalmente, uma determinada valoração, um estilo, que pode ser lido nas obras resultantes. Mas tudo isso se dá pelo pulsional, instintivo, o que quer dizer: pelo a-lógico. O artista ideal é para Nietzsche um criador e um ingênuo, que não sabe das obras que realiza: “de modo que diz bobagens sobre elas e sobre si mesmo — diz e pensa. Isto me parece quase a situação normal entre os artistas fecundos —ninguém conhece pior uma criança do que seus próprios pais—, e vale, tomando um exemplo enorme, para todo o mundo da arte e poesia: ela nunca ‘soube’ o que fez...” (NIETZSCHE, 2001, p. 272 - tradução alterada; cf. id., 1998, p. 141). Para Wilde, o artista cria deliberadamente, e sem muito esforço; de qualquer modo, não se trata, aí, de uma pressão instintiva que clama por vazão, como em Nietzsche. “Todo bom trabalho imaginativo é ele mesmo auto-consciente e deliberativo. Nenhum poeta canta porque ele tem de cantar. Pelo menos, nenhum grande poeta o faz. Um grande poeta canta porque ele escolhe cantar. É assim agora, e sempre foi assim” (WILDE, 2003a, p. 1118). Segundo Nietzsche, o artista é premido, já por sua própria constituição natural, à criação: conforme se depreende de seu conceito de êxtase (“*der Rausch*”) (cf. NIETZSCHE, 2006, p. 67-70).

Em Nietzsche, no interior de seu pensamento e obra, a arte permanece afinal limitada a um papel que, embora só ela possa dar conta de representar, de modo algum constitui o único elemento suficiente para a formulação das idéias centrais de sua filosofia nem, tampouco, para a boa compreensão desta (pensada em sua fase mais madura, desconsiderando seu primeiro livro “O nascimento da tragédia”, de 1872). Sua filosofia prima pela crítica da vida moderna e dos valores que a esta, segundo suas análises, subjazem; e tanto na esfera científica, quanto na moral, quanto na artística, ele defende $\frac{3}{4}$ pensando de acordo com sua visão perspectivística e anti-idealista, anti-metafísica e anti-ascética $\frac{3}{4}$ que não há parte fora do todo, que não há nada “em si”: portanto, a arte e o belo não podem constituir, para ele, uma esfera em si $\frac{3}{4}$ muito menos, a esfera superior da existência $\frac{3}{4}$. No limite, Nietzsche avalia e valoriza a arte segundo valores e metas extra-artísticos.

Entendo que a ipseidade de seu pensamento deve ser respeitada em consonância a essa linha de exegese, caso se queira compreendê-lo com um mínimo de coerência e propriedade.

A posição de Wilde é, finalmente, de um complexo tipo de Esteticismo: “Todos e cada um de nós passamos nossos dias à procura do segredo da vida. Pois bem: o segredo da vida está na arte” (WILDE, 2003a, p. 1022); “As vitórias da arte podem dar mais do que as que os heróis produzem ou a espada demanda, pois o que queremos é algo espiritual acrescentado à vida” (id., 2003, p. 936). Para que essas tonitroantes afirmações sejam bem apreendidas, é preciso que sua base e suas conseqüências sejam analisadas a contento $\frac{3}{4}$ que só pode ser feito com uma exegese interna mais prolongada do que as indicações que cabem figurar neste artigo $\frac{3}{4}$.

Apesar de em seu primeiro livro ter ensaiado “uma exegese e justificação puramente estética do mundo” (NIETZSCHE, 1992, p. 19), e de algumas passagens de sua filosofia mais madura que poderiam indicar uma posição também estetizante², o que Nietzsche defende, no limite, é afinal uma subordinação das artes e dos artistas à tarefa do filósofo tal qual ele a vê, e crê tê-la praticado:

“Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muito 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 tenha completa transparência: tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; mas **nós** queremos ser os poetas de nossas vidas, e primeiramente nas pequenices e cotidianidades” (NIETZSCHE, 2001, p. 202).

Da mesma forma, para entender porquê e de que forma essas afirmações são necessárias ao seu pensamento, é preciso uma exegese da idéia de arte no pensar de Nietzsche, bem como, do papel que ela desempenha em tal contexto.

² “Já se percebeu que a música **faz livre** o espírito? que dá asas ao pensamento? que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico” (NIETZSCHE, 1999, p. 12).

CONCLUSÃO

Não bastará, porém, expor cada pensamento, isoladamente: pois, ao fim e ao cabo, um complementa e elucida o outro. Nietzsche amava as artes, sobretudo a Música; foi um filósofo que disse concordar mais com os artistas do que com qualquer filósofo de até então (cf. NIETZSCHE, 1967-, Vol. VII.3, p. 313-314), e que, sobre os efeitos da arte, dever-se-ia consultar em primeiro lugar os próprios artistas (cf. id., 2006, p. 77-78). Wilde foi um literato que conhecia bem Platão e Aristóteles no original grego (tendo escrito sobre seus pensamentos em várias oportunidades), e que, ao fim e ao cabo de sua produção teórica sobre a arte, defendeu que a criação artística se esgotaria por si mesma, e que só a contemplação crítica poderia progredir e elevar o pensamento e o gênero humano (cf. WILDE, 2003, p. 1120-1155). Portanto, e por fim: dada a proximidade e semelhanças entre os dois planos, deve-se empreender uma análise cruzada, ou seja, considerar Wilde à luz de Nietzsche, e vice-versa, de modo a determinar, mais conclusivamente (o que significa dizer: de maneira mais englobante, mais produtiva) em quais pontos da questão um ou o outro pode ser considerado mais feliz em sua análise, e em suas correlatas propostas.

REFERÊNCIAS

- KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*. 4th ed. Princeton, NJ: Princeton U., 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Aurora. Pensamentos sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Fragments finais*. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 11^a ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

_____. *Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW)*. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1967-.

_____. *O caso Wagner. Um problema para músicos*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

_____. *Crepúsculo dos ídolos. Como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

WILDE, Oscar. *Aforismos*. Tradução de Mario Fondelli. Curitiba: Pólo Editorial do Paraná, 1997.

_____. *Complete works*. Edited by Merlin & Vyvyan Holland. Fifth ed., corr.. London: Collins, 2003.

_____. *Obra completa*. Tradução de Oscar Mendes. São Paulo: Nova Aguilar, 2003a.

III - Nietzsche e a moral

Nietzsche e La Rochefoucauld: crítica à compaixão em *Humano, demasiado humano I*.

Luan José Silva Remígio

Universidade Federal do Pará

No ano de 1878 Nietzsche publica a primeira parte de *Humano, demasiado humano*, e nela podemos ver que as reflexões esboçadas n’*O Nascimento da tragédia* de 1871, sua obra de estreia, são questionadas¹. Isso fica evidente em um fragmento póstumo datado de 1876-1877, período portanto contemporâneo de sua redação: “Aos leitores dos meus escritos anteriores quero manifestar de forma categórica que abandonei os pontos de vista metafísico-artísticos que na essência os dominavam: são agradáveis, porém insustentáveis”². (NIETZSCHE, 2008 b, FP

¹ É muito comum nos estudiosos de Nietzsche encontrar a periodização de seus escritos e, conseqüentemente, de suas reflexões em três períodos, a saber: o jovem Nietzsche, no qual se engloba *O nascimento da tragédia* e seus escritos preparatórios datando de 1870 a 1876; o período intermediário 1876 a 1882, onde se encontram os dois volumes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros d’*A gaia ciência*; e sua filosofia “madura”, de 1882 a 1888, em que Nietzsche redige *Assim falou Zaratustra*, os prefácios às obras anteriores a esta, assim como a quinta parte d’*A gaia ciência*, *Além de bem e mal*, *Para genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O caso Wagner*, *O anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos dionisíacos* e inúmeros fragmentos e cartas (MARTON, 2010, p. 44). Entendemos que esta periodização não pode ser tomada de maneira estática, pois algumas reflexões que ocupam o dito período intermediário não se encerram ali e constituem, de certa maneira, o início da filosofia “madura” de Nietzsche, e, se analisada com atenção, podemos compreender como as obras do período intermediário se encaixam perfeitamente no interior da obra nietzschiana (KESSLER, 2004, p. 143).

² Tradução nossa.

23 [159]). São agradáveis porque encontraram leitores, os wagnerianos, e estão de acordo com as ideias da época, insustentáveis por se fundarem em bases frágeis, em especial a filosofia de Schopenhauer, que era o ponto de convergência entre o filósofo e o músico.

A obra de 1878 marca a ruptura com o que fora elaborado em 1871 sob a influência de Wagner e Schopenhauer. Aqui Nietzsche abandona as formas “agradáveis” que permeiam seu primeiro empreendimento teórico, em última instância: a metafísica de artista. Abandona, também, o dualismo de Schopenhauer entre vontade e representação, apresentados n’*O Nascimento da tragédia* como os impulsos apolíneo e dionisíaco (NIETZSCHE, 1992, p. 27). A crítica de Nietzsche ao autor de *O mundo como vontade e representação* é bem mais antiga, ela data de 1866 influenciada pela leitura do texto de Rudolf Haym, publicado em 1864, juntamente com a leitura da primeira edição de 1866 da *História do materialismo e crítica do seu significado para o presente* de Friedrich Albert Lange, feita poucos meses depois³. Enquanto a primeira abre os olhos de Nietzsche para a fragilidade epistemológica de Schopenhauer, a segunda o insere no debate científico da época, assim como fornece uma defesa para sua metafísica de artista (LOPES, 2011, p. 22.). As divergências já estavam presentes, entretanto só encontraram forma acabada na obra de 1878.

Desse modo, podemos compreender porque Nietzsche diz em *Ecce Homo*, sua autobiografia filosófica, nos parágrafos dedicados a *Humano, demasiado humano*, que sua segunda obra é o “monumento de uma crise” (NIETZSCHE, 2008, p. 69). Os dois aspectos fundamentais dessa crise são: o pessoal, representado pelo afastamento de Wagner, e o teórico, que diz respeito ao abandono da filosofia pessimista de Schopenhauer. Um espírito que de si toma posse (NIETZSCHE, 2008, p. 69), e adquire coragem para assumir sua posição sem precisar de autoridades para validar seus pensamentos⁴. Idealismo, Wagner, Schopenhauer, arte romântica não fazem parte da natureza de Nietzsche, por isso a necessidade de se livrar de tais perspectivas, e o momento

³ Sobre as influências de Lange e Haym na obra de Nietzsche, temos o excelente trabalho de LOPES (2011).

⁴ É claro que Nietzsche foi influenciado por Paul Rée, como ele mesmo diz: “[...] apenas, com a astúcia que me é instintiva também ali contornei novamente a palavrinha ‘eu’, e dessa vez não foi Schopenhauer ou Wagner, mas um dos meus amigos, o excelente dr. Paul Rée, a quem aureolei com glória histórico-universal[...].” (NIETZSCHE, 2008, p. 73). Mas suas análises em *Humano, demasiado humano* não são reproduções do que seu amigo pensava, pois ambos tinham suas divergências. Mais adiante ele lembra da divergência entre ambos que está presente no prólogo da *Genealogia da Moral*.

de “refletir”, “retornar a si” e “de si mesmo tomar posse”, é uma necessidade imbricada na própria natureza de Nietzsche, diferentemente do estágio anterior onde havia uma espécie de ausência de si mesmo (NIETZSCHE, 2008, p. 72).

Humano, demasiado humano, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, com a qual dei um brusco fim a todo “embuste superior”, “idealismo”, “sentimento belo”, e outras feminilidades de que fora contagiado, foi redigido no principal em Sorrento [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 72-73)

Ao iniciar a primeira parte de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche nos apresenta no aforismo intitulado *Química dos conceitos e sentimentos*, sua nova forma de pensar filosoficamente, a saber, a filosofia histórica, formada pela ciência, a história e a psicologia. A aproximação de Nietzsche com o saber científico não é uma novidade no percurso do pensador alemão (D’IORIO, 2004)⁵, nem um caso isolado, já que na sua juventude, antes d’*O nascimento da tragédia*, ele encontrava-se muito próximo do filólogo e professor Friedrich Ritschl, o qual, inclusive, desaprovava a devoção de seu aluno para com Wagner, pois a metafísica de artista lhe parecia ser um saber “mítico, metafísico e anti-histórico” (D’IORIO, 2012, p. 93). Porém, é inegável a importância que Nietzsche passa a dar aos seus estudos sobre a ciência de sua época, sobretudo aos estudos relacionados à biologia e à física; e isso fica evidente ao analisarmos a lista de livros que Nietzsche emprestou no

período em que foi professor na universidade da Basileia⁶ (CRESCEN-

⁵ Neste artigo D’Iorio ressalta a importância de *Humano, demasiado humano* na obra de Nietzsche, e defende que está não seria uma mera obra de transição. Rejeita, também, que haja continuidade entre o projeto d’*O nascimento da tragédia* com o de *Assim falou Zaratustra* (p. 26), e que a obra de 1878 seja considerada um parêntese no conjunto da obra nietzschiana. Na verdade, segundo D’Iorio, *O nascimento da tragédia* é que deveria ser colocado entre parênteses, pois a filosofia nietzschiana não começa com esta obra, mas sim com suas reflexões de juventude, antes da obra de 1871. Desse modo, há uma continuidade entre os escritos de juventude e *Humano, demasiado humano* que seria o início da filosofia madura de Nietzsche. A valorização dos métodos científicos e o auxílio que estes prestam à reflexão nietzschiana ocupará o restante de sua obra (GIACÓIA, 2000, p. 45).

⁶ Houve diversos empréstimos de obras científicas realizados por Nietzsche no período em que ele foi professor na universidade da Basileia. Antes de 1871 predominavam os tratados filológicos, textos sobre filosofia antiga, Homero, etc. (CRESCENZI, 1994, p. 390-405), mas

ZI, 1994). Nesta listagem constam, por exemplo, diversos empréstimos que Nietzsche fez do volume *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, em dois volumes, de Roger]oseph Boscovich.

Nesse momento, 1878, Nietzsche faz uso da ciência com o intuito de criticar diretamente o saber metafísico. A oposição aqui é entre metafísica e ciência. O que é de fundamental importância destacar, é que a relação de Nietzsche com a ciência é uma forma de se desvincular das reflexões de 1872, portanto, a apropriação do saber científico se dá pelo seu caráter anti-metafísico. Pode-se atestar essa afirmação na passagem de *Ecce homo* na qual o filósofo diz: “[...] a partir de então [de *Humano, demasiado humano*] ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo os autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* me obrigou imperiosamente” (NIETZSCHE, 2008, p. 71). Sendo assim, não seria exagero afirmar que a ciência é de extrema importância para as reflexões posteriores realizadas pelo autor de *Zarathustra*. A ciência não se reduz à uma ideia de “positivismo”, ocupa, antes de mais nada, um lugar estratégico no pensamento nietzschiano. A ciência não tem pretensão de oferecer interpretações fixas da realidade, como faz a metafísica; o intuito é fornecer interpretações partindo do pressuposto que esta seja uma interpretação entre outras existentes, e de outras que estão por vir, pois como diz Nietzsche: “O fato é que ela [a ciência] requer a dúvida e a desconfiança como os seus mais fiéis aliados” (NIETZSCHE, 2005, p.31).

No que diz respeito à história, Nietzsche traz para o terreno humano as questões metafísicas, ou seja, os conceitos metafísicos, morais, estéticos, não devem ser mais encarados como superiores ou tendo uma origem distinta dos objetos das ciências naturais, antes são considerados como criações humanas. Não está em questão saber a “origem” dos sentimentos morais, o objetivo é mostrar que os sentimentos morais têm uma história⁷ e ela pode ser contada; os ideais não devem ocupar um lugar elevado, ou melhor, não estão em um plano

depois de *O nascimento da tragédia* vemos, através destes empréstimos, como Nietzsche se interessou pela ciência de sua época (CRESCENZI, 1994, p. 406; ou mesmo na página 420, onde temos o empréstimo da obra de Boscovich, no dia 28/03/1873).

⁷ Vale lembrar que o título do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano I* é “Contribuição à história dos sentimentos morais” (NIETZSCHE, 2005, p. 41).

superior ao dos homens – ou da natureza –, mas são “coisas humanas, ah, somente coisas demasiadas humanas” (NIETZSCHE, 2008, p. 69). O “defeito hereditário dos filósofos” é a falta de sentido histórico; os filósofos não encaram a realidade como um devir, mas sim como uma realidade estática que não se altera (NIETZSCHE, 2005, p. 16)

[...] tudo que o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de um testemunho sobre o homem de um espaço e tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos [...]. Não querem [os filósofos] aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. (NIETZSCHE, 2005, p. 16)

Porém, o mais significativo para a filosofia histórica, consequentemente para a reflexão nietzschiana a partir daí, é o uso da psicologia, pois é através da desta que Nietzsche desfere seus ataques mais duros contra a tradição metafísica, assim como contra a moral. No prólogo da *Genealogia da moral* em 1887 no parágrafo 2, Nietzsche diz: “Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais [...] tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título de *Humano, demasiado humano*” (NIETZSCHE, 1988, p. 8).

É nos moralistas franceses que Nietzsche encontra elementos para a psicologia que ele desenvolverá a partir de então, pois esta ainda não existe (WOTLING, 2007, p. 9). Nos moralistas franceses, Nietzsche encontrará o modelo de boa Psicologia. Nesse momento, surge o conceito de psicologia que irá acompanhar a filosofia nietzschiana até o final de sua produção filosófica, e essa psicologia visa, fundamentalmente, a desconstrução da consciência e a valorização do inconsciente ou “infra-consciente” em uma nova unidade subjetiva a partir do corpo e da racionalidade (WOTLING, 2007). Trata-se de ir em busca do que está por trás das ações humanas, para além de sua “vontade livre”, podendo, dessa maneira, nos conduzir aos problemas fundamentais da existência humana, rompendo com a tradição que identificava consciência e subjetividade, por conta disso Nietzsche passa a se considerar o primeiro psicólogo (GIACÓIA JÚNIOR, 2006).

Moralistas aqui não são entendidos como professores de moral ou de boa conduta, mas sim como uma espécie de psicólogos que, após muito refletirem e observarem o comportamento humano, lapidam toda a sua experiência em um enunciado, que apesar de breve, traz muito trabalho e reflexão para o leitor. Eles são críticos da moral, da busca pelo que realmente motiva uma ação. Nas palavras de La Rochefoucauld⁸ conseguimos vislumbrar tal dificuldade “As paixões costumam gerar outras que lhe são contrárias. A avareza produz às vezes a prodigalidade, e a prodigalidade a avareza; em geral somos firmes por fraqueza e audaciosos por timidez” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 12). Vários são aqueles que Nietzsche leu na época de elaboração de *Humano, demasiado humano*⁹, mas o que mais o impressionou foi La Rochefoucauld que lhe foi apresentado por seu amigo, Paul Rée (MACHADO, 2013, p. 188).

Outro aspecto importante que influenciará sua produção filosófica nesse período é o estilo aforismático, pois ele está de acordo com o estilo empregado pelos franceses, assim como o caráter experimental que Nietzsche imprime ao seu pensamento que está, de certa forma, de acordo com a forma fragmentada que a ciência se apresenta, em oposição à tentativa de explicação totalizante dos objetos e fatos que a metafísica busca, pois isso possibilita o perspectivismo, ou seja, ver o objeto, ou fato, de diversos pontos de vista, diferentemente da metafísica que busca uma verdade única e imóvel. A ciência não se ocupa com questões relacionadas às causas primeiras ou últimas. Quem atribui valor ao conhecimento, segundo Nietzsche, é a filosofia:

Os *menores* campos distintos da ciência são tratados de modo puramente objetivo: já as grandes ciências gerais, tomadas por conjunto, nos levam a pôr a seguinte questão – pouco objetiva, sem dúvida –: para quê? Com que utilidade? [...] Até agora não houve filósofo em cujas as mãos a filosofia não se tivesse tornado uma apologia ao conhecimento; ao menos nesse ponto cada um é otimista, ou seja, que deve ser atribuída ao conhecimento a mais alta utilidade. (NIETZSCHE, 2005, p. 18-19)

⁸ Vamos nos utilizar de duas traduções em português e sempre faremos referência de qual tradução estamos nos utilizando no momento (ver bibliografia). Foram consultadas duas edições francesas que estão referidas na bibliografia.

⁹ FP 1876, 16[5], neste fragmento podemos ler os nomes dos moralistas Chamfort e La Rochefoucauld (NIETZSCHE, 2008 b, p. 235).

A metafísica, ou saber mais geral, busca uma utilidade para o conhecimento, criando, dessa maneira, uma apologia ao conhecimento e esse seria o momento, segundo Nietzsche, em que a ciência se divorcia da filosofia, “ao indagar com qual conhecimento o homem vive mais feliz” (Nietzsche, 2005, p. 19. §7).

O aforismo seria uma forma de experimento que possibilita esse jogo no qual, em determinada hora, pode-se assumir uma perspectiva interpretativa e que, posteriormente, pode ou não ser substituída por outra interpretação.

Entretanto, algo que se pode destacar de forma significativa é a apropriação de Nietzsche da crítica à compaixão que La Rochefoucauld elabora em suas *Reflexões ou sentenças e máximas morais* e em seu *Retrato de M. R. D. por ele mesmo* (LA ROCHEFOUCAULD, 2014), livros que Nietzsche leu no período de elaboração da primeira parte de *Humano, demasiado humano* (CHAVES, 2005). Pode-se verificar tal influência, principalmente, nos aforismos em que Nietzsche cita nominalmente o moralista e outros nos quais, de certa forma, o moralista francês está presente.

É a psicologia que tem o papel de mostrar que a filosofia tradicional opera de maneira errônea, e esta, a filosofia metafísica, fundamenta seus juízos na crença da existência de opostos, conclusão que chegamos ao lermos o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano I* (NIETZSCHE, 2005, p. 15), fórmula esta que é adotada, também, na moral, pois as formulações metafísicas não se restringem ao âmbito do conhecimento, pelo contrário, elas se estendem também à esfera da moral. É esta crença que a filosofia histórica mostra ser, através da psicologia, um equívoco.

Nesse sentido, lembremos que o primeiro título¹⁰ de *Humano, demasiado humano* foi “A relha do arado” (NIETZSCHE, 2008, p. 71), ou seja, uma forma de revolver os sentimentos morais com o intuito de descobrir o que está abaixo do que se mostra “estático e organizado”. Se revolvermos os sentimentos veremos que existe muito mais egoísmo e vício do que se pensa nas ações morais veneradas pela tradição filosófica. Desse modo, lemos nas *Máximas* de La Rochefoucauld:

¹⁰ “[...] escrevia, de quando em quando, sob o título geral de ‘A relha do arado’, uma frase no meu caderno de notas, nada senão *duras* observações psicológicas, que podem talvez ser de novo encontradas em *Humano, demasiado humano*.” (NIETZSCHE, 2008, p. 71)

“O que consideramos virtudes costuma ser só um conjunto de ações e interesses diversos que o destino ou nosso engenho sabe arrumar; e nem sempre é por coragem e por castidade que os homens são corajosos e as mulheres castas.” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p.11).

Segundo o pensador francês, tentamos ao máximo encobrir nosso egoísmo e vícios com “virtudes morais”, mas aqueles sempre vêm à tona (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 12). Nessa perspectiva, encontramos algo semelhante na obra de Nietzsche, quando este traça um paralelo entre o corpo e nossas virtudes: assim como os órgãos e ossos são revestidos por uma pele para que tornem a visão do homem suportável, nossas paixões e emoções são revestidas pela nossa vaidade, tornando-se segundo Nietzsche, a pele da alma (NIETZSCHE, 2005, p. 63).

Desse modo, podemos dizer que Nietzsche irá colocar contra a parede a virtude da mais alta estima da moral cristã e da filosofia moral de Schopenhauer, a saber: a compaixão. Efetivamente, em 1840, Schopenhauer participa de um concurso, realizado pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, que tinha como questão central o fundamento da moral. Em sua resposta, Schopenhauer encontra o fundamento da moral na compaixão. Somente as ações desinteressadas que visam o bem do outro podem ser consideradas morais, todas restantes são contrárias à moral. E esta participação no outro só se dá nas dificuldades, ou seja, quando o outro sofre. Há, assim, uma identidade no sofrimento entre aquele que sofre e aquele que ajuda. Este pano de fundo é importantíssimo para Nietzsche nesse momento, pois o que está em jogo é, também, o afastamento bem marcado em relação à Schopenhauer:

A descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo como acessório, o diminuiria. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131)

É no aforismo 50 que encontramos um ataque direto a tal sentimento, em que temos, mais uma vez, o nome de La Rochefoucauld

mencionado. Nietzsche faz uso de uma passagem do auto-retrato redigido pelo próprio autor francês. Neste auto-retrato La Rochefoucauld faz tanto uma descrição física de si quanto uma descrição de seus atributos. Ao tocar na compaixão, o moralista a desqualifica:

Sou pouco sensível à piedade, e gostaria de não ser rigorosamente nada. No entanto, não há nada que eu não faça pelo alívio de uma pessoa aflita, e creio que efetivamente que se deve fazer tudo, até mesmo lhe demonstrar muita compaixão por seu mal, pois os miseráveis são tão tolos que isso lhes faz o maior bem do mundo; mas também acho que devemos nos contentar em demonstrá-la e evitar tê-la. É uma paixão que não serve pra nada dentro de uma alma bem constituída, que só vale para enfraquecer o coração e que se deve deixar para o povo, que, jamais executando algo por meio da razão, precisa de paixões parra ser levado a fazer coisas. (La Rochefoucauld, 2014, p. 104).

Na citação acima podemos notar o lugar que a compaixão ocupa nas reflexões do moralista aqui em questão. Ela é uma paixão destinada aos “tolos” e “miseráveis” que nada podem fazer diante do mundo, a não ser lamentar e esperar a ajuda do outro. Algo realmente importante aqui é a diferença entre “manifestar” e “ter” compaixão. Aquele que sofre quer ser ajudado, então o mais prudente é manifestar a compaixão para que ele nos deixe em paz. Para o saudável não é interessante ter compaixão, pois esta pode enfraquecê-lo e torná-lo tolo. O homem tem que ser guiado, segundo La Rochefoucauld, por sua razão.

Para Nietzsche a compaixão e o desejo de suscitar compaixão merecem mais atenção e não devem ser encaradas como uma tolice ou falta de razão, antes, exigem uma reflexão mais atenta e rigorosa. A exposição da dor e sofrimento, por aquele que sofre, não é desinteressada: “[...]a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatizado e somente se revela à observação mais aguda [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 15). Na verdade, estes artifícios são bem engendrados e têm, na realidade, o objetivo de causar dor naqueles que estão ao seu redor. Esta é a única forma que o ser fraco tem para dar mostra de seu poder. Ele nada pode fazer ao interagir com o mundo ou as pessoas que o cercam, restando apenas esperar o momento

adequado para expor suas lamúrias na tentativa de causar dor. É ao causar dor, que ele experimenta uma sensação de poder.

Ao contrário do que parte da tradição diz, a compaixão não é encarada, tanto por Nietzsche quanto por La Rochefoucauld, como virtude elevada. Ela é encarada como o mais alto grau de egoísmo. Do ponto de vista de *Humano, demasiado humano*, “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo” (NIETZSCHE, 2005, p. 51-52), ou seja, uma exaltação do próprio “Eu”, que deseja ser o centro das atenções e causar dor. Aqui temos, de certo modo, um ponto de convergência, mais uma vez, entre Nietzsche e La Rochefoucauld. No parágrafo 264 das *Máximas* temos uma crítica ao altruísmo semelhante à desferida por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.

A piedade é muitas vezes sentir os nossos próprios males nos males de outrem, é hábil providência das desgraças em que podemos cair; socorremos os outros para constrangê-los a nos socorrermos em ocasião oportuna, são serviços que prestamos, a bem dizer, um bem que por antecipação nos fazemos. (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 55-56)

Sendo assim, não há para o francês a ideia de que ajudamos o próximo sem interesse, pois só o ajudamos por medo de um dia nos encontrarmos na mesma situação e não ter quem nos ajude; portanto, ações desinteressadas, como supõe Schopenhauer, não são viáveis.

Nos parágrafos 132, 133, 134 e 135 do capítulo 3 da primeira parte de *Humano, intitulado Da vida religiosa*, Nietzsche faz uma análise d’*A necessidade cristã de redenção*. Segundo Nietzsche, as ações ditas altruístas se fundam em um erro da razão, a partir daí o filósofo traça uma oposição entre natureza e o que é criado pelo homem. A moral, defende o filósofo, é meramente uma convenção humana, portanto ela é relativa: “[...] não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas”. (NIETZSCHE, 2005, p. 16). Segundo essa perspectiva, a religião cristã introduz na vida uma variedade de valores e ações que são impossíveis de serem realizados, pelo fato de serem de espécie diferente das ações às quais o homem realmente tende. Como diz Nietzsche:

O ser humano está consciente de certas ações que, na hierarquia corrente das ações, acham-se num nível bastante baixo e desco-

bre em si mesmo um pendor para essas ações, que lhe parecem tão imutáveis quanto o seu próprio ser. Como gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes, como gostaria de sentir pleno da boa consciência que se deve acompanhar um modo de pensar desinteressado! (NIETZSCHE, 2005, p. 94)

Por conta desta pressão, imposta de fora pra dentro pela moral, o homem acaba produzindo uma forma de mal-estar para si mesmo por não conseguir realizar as ações mais estimadas na hierarquia de valores da moral vigente – cristã (NIETZSCHE, 2005, p. 94). Isto só ocorre, segundo Nietzsche, graças a um erro simples: o homem se compara a um ser que é, e somente ele, capaz de realizar ações altruístas, a saber, Deus. O erro seria eliminado se o homem se comparasse aos seus semelhantes, que são, assim como ele, egoístas. Dessa forma, se eliminarmos a ideia de Deus, tem fim o mal-estar e o remorso (NIETZSCHE, 2005, p. 95-96).

É por isso que ações altruístas são impossíveis, pois “[...] num exame rigoroso ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar” (NIETZSCHE, 2005, p. 15). Toda e qualquer ação, segundo Nietzsche, tem como ponto de partida o próprio eu. Ao examinar as ações altruístas, chega-se à conclusão de que ajudar o outro é uma necessidade interna, ou seja, quando se ajuda está se satisfazendo um desejo que é o de ajudar, para isso faz-se necessário que continuem existindo pessoas “egoístas sem amor e incapazes de sacrifício” (NIETZSCHE, 2005, p. 95) para que se possa sempre satisfazer esse desejo. Aqui, mais uma vez, é citado La Rochefoucauld: “Quem pensa amar a amante por amor a ela, está bem enganado.” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 72). Querer tudo para os outros e nada pra si já uma forma de se satisfazer. Nesse sentido, podemos dizer que a “culpa” ou “mal-estar” no cristão é decorrente de uma interpretação equivocada da natureza humana e, ao se eliminar este erro, o homem experimentaria uma sensação de alívio que o levaria a desfrutar prazer com o fortalecimento do seu próprio egoísmo e o enfraquecimento necessário de todas as virtudes cristãs (NIETZSCHE, 2005, p. 96-97). Portanto, com a demonstração do equívoco interpretativo da psicologia cristã, deixa-se, segundo Nietzsche, de ser cristão (NIETZSCHE, 2005, p. 97).

BIBLIOGRAFIA

DE NIETZSCHE:

NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Companhia de bolso).

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

_____. (1992). *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

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

_____. (1988). *Genealogia da Moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008b). *Fragmentos Póstumos*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid : Editora Tecnos. (Grupo Anaya).

DE LA ROCHEFOUCAULD:

LA ROCHEFOUCAULD. (1994). *Máximas e Reflexões*. Apresentação, tradução e notas de Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (2014). *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

_____. (1977). *Maximes et Réflexions Diverse*. Chronologie, introduction, établissement Du texte, notes et variantes, index par Jacques Truchet. Paris: Flamarion.

_____. (1991). *Maximes*. Introduction et notes de Jean Rohou. Librairie Générale.

DE SCHOPENHAUER:

SCHOPENHAUER, Arthur. (2001). *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção clássicos).

COMENTADORES:

CHAVES, Ernani. (2005). *L'amour, La passion: Nietzsche e Stendhal*. In: *Falando de Nietzsche*. Org. Vânia Dutra de Azevedo. Ijuí: Ed. Unijuí. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

CRESCENZI, Luca. (1994). Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879). In : *Nietzsche-Studien* 23, p. 388-442

D'IORIO, Paolo. (2012). *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*. Paris: CNRS Editions.

D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier(2004). *Nietzsche philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines*. Paris :Éditions Rue D'ulm.

LOPES, Rogério. (2011). Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. IN: *Nietzsche e as ciências*. Barrechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana (organizadores). Rio de Janeiro: 7 letras.

GIACÓIA, Osvaldo. (2000). *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha. (Coleção Folha explica).

_____. (2006). *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Editora Unisinos.

MACHADO, Bruno. *A Psicologia em Humano, Demasiado Humano: Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral*. Tese (Doutorado). Campinas: UNICAMP/IFCH. 2013.

MARTON, Scarlett. (2010). *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

MEDRADO, Alice. (2011). *Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano*. Cadernos Nietzsche, 29.

PIPPIN, Robert. (2006). *Nietzsche moraliste français*. Traduit de l'anglais par Isabelle Wienand et préface par Marc Fumaroli de l'Académie française. Paris: Odiele Jacob.

WOTLING, Patrik. (1999). *La pensée du sous-sol*. Lire Nietzsche. Paris: Allia.

Nietzsche contra Schopenhauer: sobre a compaixão como moda moral

Igor Alves de Melo

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Em *Sobre o fundamento da moral* (1840), Schopenhauer se ocupa em oferecer à moral um fundamento metafísico partindo de uma crítica ao racionalismo impiedoso da moral kantiana; logo em seguida, ele desenvolve uma espécie de apelo *ad iudicium*, com citações de pensamentos ligados a diversas épocas e regiões do mundo, para defender a compaixão como valor genuinamente moral.¹ Diante desse embate, minha hipótese se apoia na tese genealógica de Nietzsche para sustentar que, no período mais longo da humanidade, a compaixão só teria sido registrada como um valor moral em comunidades onde os instintos degeneravam: condição, no entanto, *periférica* no processo de hominização do homem, sobretudo quando se trata da “elevação do tipo ‘homem’”² no âmbito da “contínua ‘autossuperação do homem’”,³ para usar uma fórmula moral num sentido supramoral [*übermoralisch*]⁴ (JGB/BM, 257).⁴ Em outras palavras, o triunfo moral da compaixão na modernidade atestaria uma de-

1 SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral* (o livro inteiro é dedicado a defender essa tese).

2 *Erhöhung des Typus ‚Mensch‘*.

3 *Selbst-Überwindung des Menschen‘*.

4 Adoto aqui a convenção proposta pela Edição Colli e Montinari das Obras Completas de Nietzsche. As siglas em português são precedidas pelas siglas em alemão: *Humano, demasiado humano I* (MA I/HH I), *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Assim falava Zaratustra* (Za/ZA), *Além do bem e do mal* (JGB/BM), *Genealogia da moral* (GM/GM), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), *O anticristo* (AC/AC), *Ecce homo* (EH/EH).

geração dos instintos, razão pela qual a subestimação da compaixão teria predominado anteriormente no devir histórico da humanidade, como nos longos períodos da antiguidade.⁵

Segundo Nietzsche, as “estirpes” nobres se estabeleceram pela ascensão da potência humana, em “*épocas outonais* de um povo”,⁶ quando valores guerreiros teriam constituído os pilares da cultura, enquanto a compaixão teria sido subestimada como afeto contrário ao rigoroso processo de formação para o endurecimento do caráter, ou seja, contrário à afirmação e constante superação da dor e do sofrimento, ingredientes trágicos da existência, como as demais aventuras e desventuras que compõem o devir e o porvir do nosso *fatum*. “As épocas fortes, as culturas nobres veem como algo desprezível a compaixão, o ‘amor ao próximo’, a falta de amor-próprio e de si próprio [*Selbst und Selbstgefühl*]” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 37). É fora do contexto da moral nobre, portanto, que o furor moral da compaixão aparece como uma novidade do século XIX, sendo Schopenhauer seu mais influente precursor e pregador na filosofia. Diante dessa realidade, escreve Nietzsche:

precisamente contra *esses* instintos [de compaixão, abnegação, sacrifício] manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação — a quê? ao nada? —; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão [*Mitleids-Moral*],⁷ cada vez mais se alastrando, capturando, e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um — *nilismo*?... Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos⁸ é algo novo: justamente sobre o *não-valor* da compaixão os

⁵ Essa hipótese encontra-se desenvolvida de modo completo em Melo (2014).

⁶ FW/GC, 23.

⁷ Expressão de Schopenhauer à qual Nietzsche se refere em GM/GM, *Prólogo* 5 e 6, e GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37. Quanto ao uso dessa expressão pelo próprio Schopenhauer, cf. *O mundo como vontade e representação*, II, §45.

⁸ Provavelmente aqui Nietzsche se refere a Schopenhauer, Paul Rée, Auguste Comte, Stuart Mill, Bentham, Rousseau, e eventualmente, outros apologistas da compaixão e do altruísmo.

filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão. — (GM/GM, *Prólogo* 5)

Nietzsche observa que o mundo ocidental e seus filósofos em sua maioria subestimam a compaixão: “À parte alguns filósofos, os homens sempre situaram a compaixão num nível baixo, na hierarquia dos sentimentos morais; e com razão” (MA I/HH I, 103). Curiosamente, o furor moral da compaixão diz mais respeito a uma nova doença – uma doença moderna – do que à moral dominante dos últimos séculos. Talvez seja por essa razão que Nietzsche menciona Platão e Kant como subestimadores da compaixão sem no entanto problematizar essa aparente aliança. Um diagnóstico incisivo nesse sentido é também enunciado em *Além do bem e do mal*:

Em quase toda a Europa de hoje há uma doentia sensibilidade e suscetibilidade para a dor, assim como um irritante destempero no lamento, um embrandecimento que se adorna de religião e trastes filosóficos para parecer coisa elevada — há um verdadeiro culto do sofrer. O que primeiramente salta à vista, quero crer, é a *invirilidade* daquilo que em tais círculos fanáticos é batizado de “compaixão”. — Essa espécie novíssima de mau gosto deve ser proscrita de modo enérgico e radical (JGB/BM, 293).

Além disso, Nietzsche aponta o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem como os dois maiores perigos para a humanidade (GM/GM III, 14). A desconfiança e suspeita radicais de Nietzsche manifestavam-se nele contra os instintos de compaixão, abnegação, sacrifício. Ele pôde ver a compaixão como sedução e tentação ao grande nojo do homem, ao niilismo europeu, à vontade de nada que avançava velozmente com a filosofia moral de Schopenhauer.⁹ Em torno desse contexto histórico da moralidade, MacIntyre aponta a circunstância teórica na qual o egoísmo é desqualificado (moralizado) em defesa do valor moral do altruísmo:

⁹ Toda a parte IV do Zaratustra narra sua superação da compaixão. Refiro-me, inclusive, ao grito de socorro do “grande homem” que induz Zaratustra àquilo que até então seria para ele seu derradeiro pecado – a compaixão.

Foi nos séculos XVII e XVIII que a moralidade passou a ser entendida em geral como oferecendo uma solução para os problemas gerados pelo egoísmo humano e que o conteúdo da moralidade passou a ser igualado ao do altruísmo, pois foi nesse mesmo período que os homens passaram a ser vistos como se fossem, num grau perigoso, egoístas por natureza; e é só quando consideramos a humanidade perigosamente egoísta por natureza que o altruísmo se torna, de imediato, socialmente necessário, porém obviamente impossível e, se e quando ocorre, inexplicável.¹⁰

Por outro lado, conforme expresso nas considerações de Nietzsche, a moral da compaixão e do altruísmo ainda soava como novidade no século XIX, evidenciando-se como uma doença contagiosa nas doutrinas do utilitarismo, pessimismo, positivismo, socialismo, correntes idealistas do anarquismo e demais “catequeses” do gênero. Com isso, Nietzsche demonstra que o auge desse furor moral da compaixão ou do altruísmo se passou no século XIX. É surpreendente que aproximadamente até o século XVI, o não-valor da compaixão teria predominado nas mais diversas e mesmo inconciliáveis correntes do pensamento ocidental. Ainda assim, é curioso ver como Schopenhauer (em 1840) se esforçou muito antes de Nietzsche para argumentar precisamente o contrário!

A fundação que dei para a ética deixa-me sem predecessores entre os filósofos de escola, pois ela está numa relação paradoxal com suas próprias doutrinas, já que muitos deles, como, por exemplo, os estoicos (Sêneca, *De clementia* 2, 5), Espinosa (*Ética* 4, prop. 50) e Kant (*Crítica da razão prática*, p. 213), recusam a compaixão e a censuram. Em contrapartida, minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna; este é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau, o profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros, mas da vida, e destinou sua doutrina não à cátedra, mas à humanidade. Rousseau foi o inimigo dos preconceitos, o discípulo da natureza, de quem recebeu o dom de poder moralizar sem entediar, porque encontrou a verdade e tocou o coração.¹¹

¹⁰ MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 383.

¹¹ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, III, §19, p. 184-185.

Munido de uma revisão teórica,¹² Schopenhauer ora menciona ora, com mais frequência, oferece economicamente citações diretas de pensadores, escolas e religiões *pro* compaixão, caridade e “virtudes” afins, a saber: na Ásia milenar, os Vedas e Dharma-Sastra, Itihasa, Purana, a doutrina de Buda Sakiamuni; os maometanos, os guebros e os hindus; os escritos *Florilegium* e *Sapientia indorum* (tradução grega dos Pandschatantra); o Novo Testamento, mais precisamente João e Paulo; na filosofia antiga, Pitágoras e Cícero; na filosofia moderna, além de Rousseau, também Voltaire e Lessing. Nesse enxuto apanhado de referências consistiu o esforço de Schopenhauer em demonstrar que “A caridade existiu prática e fatidicamente em todos os tempos”.¹³ E mais adiante, ele acrescenta que

todos os tempos e todos os países reconheceram muito bem a fonte da moralidade; apenas a Europa não reconheceu, do que só o “foetur judaicos” tem culpa, pois ele aqui tudo penetra. Por isso tem de ser simplesmente um mandamento de dever, uma lei moral, um imperativo, em resumo, uma ordem e um comando ao qual se obedece.¹⁴ Não o abandonam e não querem ver que ele tem como fundamento só o egoísmo.¹⁵

Em contrapartida, Nietzsche comenta: “ele [Schopenhauer], que assim nos queria fazer acreditar em sua grande inovação, de que a compaixão — por ele tão mal observada e precariamente descrita — é a fonte de todas as ações morais passadas e futuras — e justamente pelas faculdades que ele antes lhe *atribuiu* imaginosamente.” (M/A, 133) Além de reduzir a Kant o império europeu da filosofia moderna, Schopenhauer admite a subestimação da compaixão ao reconhecer a justiça como “primeira e fundamental virtude cardeal” no âmbito da antiguidade grega:

Também os filósofos da Antiguidade assim a reconheceram [a virtude da justiça], subordinando-lhe todavia três outras que escolheram impropriamente. Em contrapartida, eles não chegaram a estabelecer a caridade (“caritas”, “ágape”) como virtude; o pró-

¹² Ibid., §18-20, p. 159-203.

¹³ Ibid., §18, p. 159.

¹⁴ Nota-se aqui uma clara alusão a Kant.

¹⁵ Ibid., §19, p. 189.

prio Platão, que mais alto se eleva na moral, chegou apenas até a justiça espontânea e desinteressada.¹⁶

Além disso, Schopenhauer afirma que “A justiça é o conteúdo ético total do Velho Testamento, e a caridade, o do Novo.”¹⁷ E mais adiante, acrescenta que a virtude da caridade “está ausente em Aristóteles e nos antigos.”¹⁸ Ora, Schopenhauer de alguma forma viu-se obrigado a admitir o não-valor da compaixão na história do mundo ocidental, o que envolve períodos e culturas nada periféricos. Nesse sentido, é interessante observar, sob diversos aspectos, o julgamento da *Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague* à citada obra de Schopenhauer:

Não pudemos julgar como digna de prêmio, pois ele omitiu o que acima de tudo era requerido e acreditou que se lhe pedia para estabelecer um princípio de alguma ética. Desse modo, a parte de sua dissertação em que expõe o nexos dos princípios de ética por ele estabelecidos com a sua metafísica ocupa o lugar de um apêndice, onde ofereceria mais do que teria sido requerido, embora fosse exigida, de todo modo, a discussão do tema em que o nexos da metafísica e da ética seria o principal assunto a ser considerado. Embora o mesmo escritor tenha-se esforçado para constituir na compaixão o fundamento da ética, nem a sua forma de discorrer nos satisfaz nem ele prova, na realidade, este fundamento suficientemente. Antes, viu-se obrigado a admitir o oposto. Também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários excelentes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, o que provoca justa e grave aversão.¹⁹

¹⁶ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, III, §18, p. 159.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ *Ibid.*, §20, p. 192.

¹⁹ In: SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, p. 225-226. Nota-se neste julgamento um sintoma do mundo acadêmico-filosófico muito atual, a saber: o paternalismo que conserva a moral dominante na história da filosofia, ou, em outras palavras, a repressão academicista contra toda expressão autêntica de pensamento. O projeto científico da modernidade influenciou decisivamente a tendência filosófica atual, embora muitos não concebiam a filosofia como ciência. No Brasil, por exemplo, a filosofia representa institucionalmente uma área das Ciências Humanas e é avaliada pelo órgão competente segundo critérios genericamente científicos. O critério norte-americano que privilegia a produção de artigos à maneira industrial já ocupa um lugar de destaque no Brasil há muito tempo. Em certo sentido, a globalização neoliberal avança também na filosofia universitária, e assim a filosofia frequentemente se passa por camareira desse regime, ainda que muitos sequer tenham parado para pensar nisso ou simplesmente não admitam tamanha fatalidade.

Gostaria de chamar a atenção especificamente para a parte do julgamento na qual Schopenhauer é acusado de ter sido obrigado a admitir o desprezo da compaixão pela tradição moral da filosofia, o que parece ter pesado contra a sua proposta de fundamentação da moral.

Vale salientar, por outro lado, que tanto Nietzsche quanto Schopenhauer mantêm suas pretensões filosóficas acima de qualquer “rigor” ou exigência acadêmica, e buscam tanto quanto podem as referências que mais lhes são úteis para sustentar suas teses. Ou seja, o propósito de toda a empresa filosófica significa, em última instância, a expressão do querer dominante de cada filósofo. A tarefa do filósofo surge de sua necessidade primeira e inalienável, das forças que o animam para o cumprimento de uma “memória da vontade” por sua vez constituída por afetos que comandam e definem cada jogada do pensamento.²⁰ Assim sendo, Schopenhauer se apropria especialmente de referências da história do mundo oriental e asiático para propor um fundamento moral para a Europa e para o mundo inteiro, enquanto Nietzsche se apropria não só da cultura oriental e asiática, mas muito estrategicamente de referências da história do mundo ocidental; ao suspender os pressupostos do senso comum pela pergunta genealógica, Nietzsche teria provocado graves rachaduras nos edifícios morais do Ocidente. Para resumir esse procedimento numa única fórmula, atribuo essa estratégia de luta cultural de Nietzsche à sua tarefa de *transvaloração dos valores ocidentais*.

Em contraposição a Schopenhauer, Nietzsche empreende uma crítica genealógica da compaixão através do conceito de eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*),²¹ pelo qual reivindica um olhar atento à ancestralidade da linhagem humana que definiu o caráter humano durante o “período mais longo da espécie humana, a sua era pré-histórica”,²²

²⁰ Cf., respectivamente, GM/GM II, 1 e JGB/BM, 19.

²¹ Sobre esse conceito, cf. principalmente M/A, 9. Em Nietzsche, não haveria uma concepção tradicional ou cronológica de história; já à história tradicional ele se refere como “história universal” (M/A, 18). Além disso, Nietzsche chega indiretamente a identificar pré-história com eticidade do costume toda vez que se refere ao *mais longo período da humanidade*, que, aliás, “sempre está presente, ou sempre pode retornar” (GM/GM II, 9). Nesse sentido, “os imensos períodos de ‘eticidade do costume’”, diz Nietzsche, “precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade” (M/A, 18, tradução ligeiramente modificada).

²² GM/GM II, 19.

em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! — Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor! (M/A, 18)

Com o conceito de eticidade do costume, o problema do valor da compaixão e da moral da compaixão é submetido ao método genealógico, pelo qual se busca um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceu o valor moral da compaixão. Com essa estratégia, logo nos deparamos com o desprezo desse valor durante o mais longo período da humanidade.

Os sentimentos brandos, benevolentes, indulgentes, compassivos — afinal de valor tão elevado, que se tornaram quase os “valores em si” — por longo tempo tiveram contra si precisamente o autodesprezo: tinha-se vergonha da suavidade, como hoje se tem vergonha da dureza (GM/GM III, 9)

Em seguida, ao buscar um conhecimento das condições e circunstâncias sob as quais esse valor se desenvolveu e se modificou, a crítica genealógica aponta para o amolecimento moderno dos instintos. Quando pensadores como Schopenhauer buscam conceber a virtude humana a partir de um valor moral *em si*, eles demonstram sobretudo um desconhecimento antropológico: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo.” (GM/GM, *Prólogo* 1). Um grande “erro da razão” expresso pela filosofia moral consiste em *imaginar* uma mudança do caráter humano com o advento da civilização cristã. Comparado à humanidade antiga, o tipo homem moderno não teria sequer parentesco, mas isto porque pertenceria à mesma linhagem humana desde o mais antigo dos homens (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 33). O processo civilizatório traria consigo uma doutrina da moral como antinatureza ou oposição aos instintos mais veementes, a saber, aqueles que sustentam o caráter ativo das forças, que tornam a vida humana mais forte, com

cada um mais capaz de alegrar-se até mesmo com aquilo que para o tipo homem domesticado seria simplesmente insuportável. Assim, a compaixão configuraria um sintoma de fraqueza característico de toda moral escrava: “Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (— em toda moral *nobre* é considerada fraqueza —); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e origem de todas as virtudes” (AC/AC, 7). Em *Ecce Homo*, Nietzsche complementa: “a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, consequência da *décadence*, sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora.” (*Por que sou um destino* 4). A sintomatologia de Nietzsche diz respeito literalmente a todas as dimensões da vida humana: “Uma moral ‘altruísta’, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* — é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos.” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 35). Nesse sentido, a civilização cristã exerceria a mais violenta das crueldades porque, mais do que violentar a humanidade, covardemente aumentaria a dor e o sofrimento no mundo impondo barreiras psíquicas à capacidade que o animal homem teria para *agir* diante do sofrimento. Só mesmo através de uma violentação *in effigie*, a vingança imaginária do ressentimento poderia enfim encontrar alguma eficácia contra a moral nobre. A partir dessa domesticação, o animal amansado não agride mais o seu dono, assim como também não precisa mais sofrer a mesma violência primitiva dos castigos, principalmente aquelas medidas que recrudesce as forças agressivas dos infratores, tornando-os mais cautos, sagazes, violentos (GM/GM II, 14-15). Como um poderoso paliativo, a compaixão prolonga a tortura tornando o sofrimento suportável para os adoentados, porém mais sofrível porque interminável: o fardo da remissão dos pecados, de uma *dívida impagável*. Diante dos sofrimentos insuportáveis perpetrados pelo processo civilizatório, a humanidade atormentada subitamente teria encontrado um sentido paradoxal para justificar suas dores. Refiro-me ao “golpe de gênio do *cristianismo*”, exposto sob a interpretação genealógica de Nietzsche:

o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!... (GM/GM II, 21)

Deus teria oferecido a compaixão como crédito para salvar os miseráveis daquele sofrimento sem sentido. “Assim me falou certa vez o Demônio: ‘Também Deus tem seu inferno: é seu amor aos homens’. E recentemente o ouvi dizer isto: ‘Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens’.”²³ Desse modo, o conceito de pecado define a compaixão como uma dívida impagável, ou seja, uma dívida que Deus toma para si mesmo, excluindo qualquer possibilidade de redimir a falta ou farsa da compaixão pela própria compaixão. Se Deus morreu de sua compaixão pelos homens, por culpa dos homens, não há compaixão no mundo capaz de redimir essa culpa. A irredimibilidade desse pecado, da compaixão como hipocrisia, também não deixa de reforçar aquela hipótese de que a compaixão teria sido subestimada durante a mais longa história da humanidade. Com isso, suspende-se também aquela suposta verdade ou genuinidade das ações compassivas, já que Deus teria atestado com sua própria morte a insustentabilidade desse princípio. Além disso, a compaixão não pode ser redimida por quem não pode digerir suas consequências, sendo antes um objeto para o *ressentimento*, isto é, um sentimento que sempre retorna dando uma mordida na consciência (*remorso*, *Gewissensbiss*) do compassivo. Mas apesar do efeito torturante da compaixão, o conceito popular-religioso de pecado forneceria ainda alguma vantagem para os sofredores, ainda mais, um sentido, uma força de atração, uma “superexcitabilidade fisiológica que é própria de tudo o que é *décadent*.” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo 37). Em todo caso, qualquer sentido é melhor que nenhum. O maior problema do animal homem seria a falta de sentido para o sofrimento (GM/GM III, 28).

Em linhas gerais, o poder de persuasão moral do cristianismo consistiria na “incomensurabilidade do castigo e da culpa” (GM/GM II, 22). “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa.” (GM/GM II, 20). Mas como explicar esse poder paradoxal de persuasão através do castigo e da culpa? Que sentido o pecado poderia oferecer aos sofredores?

²³ Za/ZA II, *Dos compassivos*. Tradução de Paulo César de Souza.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal — o do “santo Deus” — e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (GM/GM II, 22)

A ideia de pecado salvaria a própria vontade do homem, mas uma vontade de nada, contrária à plenitude da vida, afirmadora apenas de uma condição humana debilitada (GM/GM III, 28). A partir dessa vontade negadora da vida, o animal doente encontraria na culpa sobretudo um estímulo para viver e um consolo para justificar moralmente seu *modus vivendi*. Assim, o tipo homem degenerado se sentiria mais honrado conforme o maior grau de culpa concebido pela crença na irremissibilidade dos pecados. Impossibilitado de superar sua doença, resta ao doentio afirmar e defender sua indignidade, de modo a não só se conservar e se aprofundar na doença, mas também contaminar com seu veneno tudo o que lhe é acessível. Refiro-me à “vontade de erigir um ideal” que nasce dos instintos degenerados, uma disposição vingativa do pecador contra si mesmo e necessariamente contra a alteridade, contra tudo o que lhe é *outro*. Com isso, o culpado encontra na *virtude da penitência* o sentido para o exercício dessa “crueldade psíquica” como virtude moral, da vontade de sentir-se eternamente culpado e castigado pela crença na impagabilidade da dívida – este teria sido, portanto, o crédito que Deus, o credor onipotente e onipresente, teria creditado por “amor” a seu devedor, o “homem”, o ser pecador por natureza. A consequência dessa ideia de compaixão como irremissibilidade da culpa se desenvolve e se modifica sob as condições da civilização moderna domesticada pela transposição do cristianismo para a moral popular. A compaixão como preconceito popular teria sido apropriada pela filosofia moderna notadamente no século XIX, afigurando sobretudo um sintoma de declínio da cultura ocidental. Daí a tese de Nietzsche segundo a qual o amolecimento dos instintos é uma consequência do declínio. Nesse sentido, Nietzsche chega a definir a moral da compaixão como movimento de decadência moral por excelência:

Nossa amenização dos costumes — eis minha tese, eis, se quiserem, minha *inovação* — é uma consequência do declínio; a natureza dura e terrível do costume pode ser, ao contrário, consequência do excesso de vida: pois então muita coisa pode ser arriscada, desafiada e também *esbanjada*. O que antes era tempero da vida, para nós seria *veneno*... Para ser indiferentes — também isso é uma forma de força —, somos igualmente velhos demais, tardios demais: nossa moral da simpatia [*Mitgefühls-Moral*],²⁴ contra a qual fui o primeiro a advertir, isso que pode ser chamado *impressionisme morale*,²⁵ é mais uma expressão da superexcitabilidade fisiológica que é própria de tudo o que é *décadent*. Esse movimento, que buscou se apresentar cientificamente com a *moral da compaixão*, de Schopenhauer — tentativa bastante infeliz! —, é o verdadeiro movimento de *décadence* na moral, e, como tal, tem profunda afinidade com a moral cristã. (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 37)

O amolecimento moderno dos sentimentos resultaria no maior dos prejuízos à saúde humana: a diminuição geral da *vitalidade*. Mas após o efeito consolador e narcotizante da compaixão, assim como o imaginário gramatical da moral, pareceria hoje para o animal domesticado um paradoxo aumentar a potência da vida aumentando a produção dos instintos hostis e agressivos, enquanto que para os seres que experimentavam o oposto, aqueles seres das épocas outonais, a moral da compaixão talvez fosse vista como ofensa à constituição guerreira dos afetos, uma mesquinharia da potência humana e covardia daqueles que, não podendo transbordar vitalidade, ocupam-se em partilhar debilidades e contaminar o mundo com sua doença. Através da compaixão, cada indivíduo ajudaria a conservar o sofrimento do outro, sendo cada qual doente ou enfermeiro de acordo com a ocasião. Ora, mas isto se manifestaria frequentemente como uma vigilância moral para coibir as manifestações afirmadoras da vontade de potência, dificultando a cada um assumir seu próprio sofrimento e aumentar sua

²⁴ O sentido mais leve e coloquial de “simpatia” pode levar a esquecer seu significado original e essencial: a palavra grega *sympatheia* designa a participação no sofrimento do outro, a sensibilidade a este sofrimento. (N. do T.)

²⁵ O termo *impressioniste* foi usado pelo crítico de arte francês Leroy em 1874, para qualificar a primeira exposição do grupo de pintores que viria a ficar conhecido por esse nome; depois o adjetivo foi usado também na literatura e em âmbitos afins — como se vê por esse exemplo. (N. do T.)

potência pela superação dos afetos mais duros. Além disso, tudo o que é capaz de excitar uma disposição depressiva atende imediatamente às necessidades de um tipo decadente; nesse caso, a superexcitação da compaixão atuaria ocupando a vontade de nada dos infelizes, para quem qualquer excitação seria melhor que nenhuma, contanto que seja de *fácil* obtenção. Em suma, a amenização dos costumes teria por consequência o declínio da vitalidade.

Com a moral da compaixão, Schopenhauer teria se prostrado diante da moral cristã como mais um de seus discípulos. Ele afirma que a caridade “foi trazida à baila teoricamente e estabelecida como a maior de todas, estendendo-se mesmo aos inimigos, em primeiro lugar pelo cristianismo, cujo maior mérito consiste nisso, embora só em relação à Europa.”²⁶ Se, por um lado, Nietzsche apresenta a compaixão como condição de possibilidade para a sua *Genealogia*, por outro, também define a moral da compaixão como “moral da *décadence*”:

Crítica da moral da decadence. — [...] Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar sua própria vantagem” — isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico. “Não sou mais capaz de encontrar minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “eu não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor — a vida não vale nada”... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso — em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerianismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a vida durante séculos, durante milênios... (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 35)

A tese de Nietzsche segundo a qual a compaixão é um valor cardeal da moral escrava teria, antes de tudo, um critério fisiológico. O valor moral do “não egoísmo” nasceria de uma desagregação dos instintos, de modo que as consequências da doença são eleitas como vir-

²⁶ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, III, §18, p. 159.

tudes. Então, quando se escolhe algo prejudicial a si mesmo, quando se desvia do próprio caminho para atender a interesses alheios, tudo isso diria respeito às consequências dessa doença, e não a um mérito, a uma virtude moral, como se crê. A concepção dos efeitos dessa doença como virtude moral não passaria de uma estratégia básica dos instintos para garantir a sustentabilidade fisiológica. O fastio de si mesmo, a negação do corpo devido à falta de apetite, a isto então se chama altruísmo. E quando o tipo decadente constata seu estado degenerativo, ele logo reagiria amaldiçoando o valor da vida – surge assim o problema do *valor* da vida. Quando o valor da vida é colocado em questão, isto já se mostra como um sintoma de decadência na moral, uma desagregação dos instintos, como se vê na história do mundo ocidental desde Sócrates, o *moribundo*, caso paradigmático por excelência.²⁷ E como já disse, essa doença tem efeito contagioso, assim como tem sido demonstrado ao longo dos últimos séculos como uma contínua ameaça para o futuro. Schopenhauer teria concebido a história da humanidade como a história de uma doença, o ser humano para ele era algo ignominioso. No entanto, a moral da compaixão, compreendida aqui como uma doença, teria efetivamente um alcance bastante limitado, embora seu efeito fosse contagioso, pois a manifestação de instintos como abnegação e sacrifício ou não seria legítima, sendo, antes de tudo, uma máscara moral, ou então a humanidade pereceria imediatamente, a vontade de nada se tornaria rapidamente um nada de vontade. Numa palavra, a expressão legítima da compaixão, em grandes proporções, como afeto ainda não moralizado seria algo fisiologicamente insustentável:

Supondo que ela [a compaixão] predominasse por um só dia, imediatamente pereceria a humanidade. [...] Quem fizer a experiência de, por algum tempo, ceder propositalmente às oportunidades de compaixão na vida prática e sempre manter no espírito a miséria toda que se apresenta à sua volta, ficará inevitavelmente doente e melancólico. (M/A, 134)

Assim o fez Schopenhauer, doente e melancólico ele também teria se tornado. Mas além de muitos terem sido imunes à sua pregação moral, a própria palavra “compaixão” teria assumido outros interesses

²⁷ Cf. GD/CI, *O problema de Sócrates 2 e Moral como antinatureza 5*.

pela boca e pelas mãos dos moralistas de toda espécie. A esse propósito, Nietzsche mostra como a linguagem utiliza grosseiramente uma só palavra para designar algo polifônico, como é o caso da compaixão (M/A, 133). Nesse sentido, vale citar mais uma vez aquela observação psicológica de MacIntyre: “é só quando consideramos a humanidade perigosamente egoísta por natureza que o altruísmo se torna, de imediato, socialmente necessário, porém obviamente impossível e, se e quando ocorre, inexplicável”.²⁸ Nietzsche supera definitivamente a oposição moral entre altruísmo e egoísmo. Para ele, esses dois conceitos não podem se sustentar senão como um “contrassenso psicológico”, “ingenuidades do erro”, e nesse sentido o *ego* não passaria de um “embuste superior”, um “ideal” (EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros* 5). Isto é também, de certa forma, o que observam os psicólogos Horkheimer e Adorno acerca da compaixão a partir de Nietzsche, Sade e Spinoza:

Certamente, o compassivo defende como indivíduo a pretensão do universal – a saber, de viver – contra o universal, contra a natureza e a sociedade que a recusam. Mas a unidade com o universal, entendida como interioridade, que o indivíduo pratica, revela-se como falaciosa em sua própria fraqueza. Não é a moleza, mas o aspecto limitador da compaixão, que a torna questionável, ela é sempre insuficiente. Do mesmo modo que a apatia estoica (que serve para adestrar a frieza burguesa, o contrário da compaixão) conservou melhor que a vulgaridade participativa, que se adaptou ao todo, à mísera lealdade ao universal de que se afastara, assim também aqueles que desmascararam a compaixão declararam-se contra a revolução. As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres.²⁹

Dito mais uma vez, a manifestação universal da compaixão é fisiologicamente insustentável. O fato de pensadores como Schopenhauer e Paul Rée a terem defendido não implicaria de modo algum uma adesão legítima da compaixão por parte da sociedade. Basta observar a experiência humana diante do sofrimento para constatar

²⁸ MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 383.

²⁹ ADORNO e HORKHEIMER, “Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral”. In: *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 86-87, tradução ligeiramente modificada.

a baixa adesão aos valores morais da compaixão e do altruísmo, tidos mesmo como inconcebíveis para os mais perspicazes. Adorno e Horkheimer afirmam categoricamente que tanto a natureza quanto a sociedade – que são no entanto uma única e mesma coisa – recusam a compaixão. Nietzsche diria que a humanidade pereceria imediatamente se assim não o fizesse. Toda máscara retirada pela psicologia genealógica, quando colocada de volta, não cabe mais no mesmo rosto: uma vez exposto, o disfarce moral torna-se desarmônico e isso aumenta ainda mais nossa suspeita. Contudo, na genealogia, o desmascaramento é apenas um procedimento dentre muitos outros; os moralistas franceses, por exemplo, parecem ter se limitado ao desmascaramento da moral dominante. A genealogia de Nietzsche aplicada ao problema do valor da compaixão e da moral da compaixão parece não deixar evidências genuínas desse afeto, tal como prega a moral schopenhaueriana. A escola nietzschiana da suspeita ensinou a Horkheimer e Adorno o quanto a moral da compaixão é falaciosa e inútil diante, por exemplo, do adestramento burguês para a exploração dos trabalhadores.

Para além do bem e do mal, a compaixão seria sempre limitada, seja para os gregos da época trágica ou para os decadentes da época capitalista; ao contrário do que defendem os apologistas da compaixão, esta não teria contribuído muito para a conservação da espécie. Antes, a indiferença estoica teria contribuído muito mais para a nossa conservação e expansão de poder. Por fim, cabe ressaltar o modo pelo qual a compaixão pode ser reinterpretada e reapropriada para os mais diversos fins; o capitalismo, por exemplo, ainda precisa dessa moral para, inclusive, angariar a confiança de seus servos, tanto os oprimidos quanto os opressores, seja pelo exemplo filantrópico dos empresários, seja pela política assistencialista de governo etc. Todas essas práticas “altruístas” reforçam a barreira que separa os ricos dos pobres e colocam a consciência moral de cada um em seu devido lugar. Nesse sentido, as máscaras da moral tornam-se cada vez mais verdadeiramente mentirosas, tão matizadas quanto sutis; simulacro de simulacros sem fim, seus enunciados não têm matriz, conservam um poder de sedução que se complexifica sob a lógica de um vírus mutante. A prática genealógica consiste, dentre outras coisas, em impedir a propagação desse vírus pela boca dos degenerados. Depois de Nietzsche, mesmo

a filosofia mais reacionária precisa agora revisitar seus pressupostos ou preconceitos antes de sustentar qualquer contrassenso psicológico como proposição moral.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. und HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 16. Aufl. Frankfurt: Fischer, 2006.

_____. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: Edusc, 2001.

MELO, Igor Alves de. *A moral da compaixão segundo a Genealogia de Nietzsche*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eK-GWB)*. Herausgegeben von Paolo D'Iorio, 2011. Disponível em: <www.nietzschesource.org>.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo Osório de Castro. Prefácio de António Marques. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

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

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e prefácio de Alain Roger. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

O significado do espírito livre em Nietzsche

Pamela Cristina

UFOP

Primeiramente, para pensarmos a noção de *espírito livre* iremos analisar o sentido de liberdade e moralidade sob a perspectiva nietzschiana. Veremos, como tal espírito se desvincula da noção de liberdade metafísica que vem da tradição aristotélica, difundida pelo cristianismo e, vincula-se a uma afirmação de um devir dionisíaco. A liberdade, para o filósofo, está ligada a uma aceitação do fluxo natural da vida; por outro lado, o asceta – *homem da moralidade e da negação* – abre mão da sua liberdade ao se vincular aos valores da *décadence*.

Ao ver do filósofo, a tradição está contaminada por valores morais que são contrários à própria vida, o espírito livre é aquele se desvincula dessa tradição, está envolto num “criar artístico de si mesmo”, não toma verdade por fé como faz o espírito cativo. Ressalta-se aqui, que o espírito livre é um ideal: não nos é possível ser um tal espírito, ele é antes de tudo, uma busca, por isso a ideia de “cria-se” está sempre presente nele. Em *Humano, demasiado Humano* (1878), o significado desse espírito livre é explorado pelo filósofo, ele nos deixa claro que o humano é um humano em demasia, mesmo o espírito livre estará sujeito às coisas humanas. Nietzsche no seu contexto de errância revira as terras da metafísica a fim de buscar esclarecer o obscuro moral que, a seu ver, adoce o homem.

O filósofo tem como objetivo combater o otimismo seja, científico, filosófico ou cristão: para ele, os representantes de tais otimismo

seriam os espíritos cativos. Arte e ciência alegre devem estar a serviço da destruição dos conceitos da tradição e da criação de novas perspectivas, mas mantendo-se um distanciamento da metafísica.

Deste modo, o presente texto tem como objetivo mostrar o desenrolar do pensamento de Nietzsche no que diz respeito à arte, à ciência e à moral na passagem do jovem filósofo para sua fase intermediária, a fim de compreender o caminho do *espírito livre* no contexto da obra *Humano, demasiado humano*.

Aquilo que consideramos conhecimento foi inventado, mas o homem se esqueceu das condições em que se deu o conhecimento, sentindo-se superior à natureza. Nietzsche em **VM** mostra que os “animais inteligentes”¹ apareceram num determinado momento, e, por isso mesmo, podem desaparecer junto a todo o conhecimento por eles produzido, e a natureza reinterpretada por esses animais inteligentes não se importará com isso, pois será como se eles nunca tivessem existido.

Ainda em **VM**, para o nosso filósofo, a “teia de conceitos” que o homem produz “é ocasionalmente rasgada pela arte”². O artista, ao criar, está sempre fazendo algo novo e se desvinculando do velho, ele não parece estar comprometido com aquela tarefa obsessiva realizada pelo homem teórico.

Em **VM** Nietzsche concebe que a essência das coisas, mesmo que ela permaneça inacessível para além de toda antropomorfização³; mas a determinação da *coisa em si*, a partir de **HHI**, desaparece por completo. Contudo, em ambos os textos, Nietzsche está criticando o *homem teórico*, que vê no conceito uma maneira de penetrar a essência, alcançando a correspondência exata entre ambos.

Diante desses apontamentos, podemos perguntar: o que difere esta nova fase do pensamento de Nietzsche, em **HHI**, do seu pensamento de juventude no que diz respeito à arte, à ciência e à moral, uma vez que agora temos presente o conceito de *espírito livre*⁴?

A mudança mais significativa no tocante à arte, entre o jovem Nietzsche de **NT** e o Nietzsche de **HHI**, é o rompimento com a chama-

¹ Cf.: NIETZSCHE, F. *Acerca da verdade e mentira no sentido extramoral*. p. 215.

² Cf.: NIETZSCHE, F. *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*. p. 229.

³ Cf.: *Ibidem*, p. 221.

⁴ O “*espírito livre*” é alguém que permite pensar num certo horizonte, (não nos esqueçamos, em momento algum, que se trata sempre de uma interpretação, de uma perspectiva).

da metafísica do artista, porém, a arte em toda a obra nietzschiana é colocada como indispensável ao ser humano. Se em **NT** a arte, é pensada sob um viés metafísico, em **HII**, nota-se o seguinte sobre ela:

Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘Seja como for, é boa a vida’. Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. [...] depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico (NIETZSCHE, 2005, pp. 140-41).

A novidade agora, é que a ciência e arte se tornam uma coisa só, são companheiras, contra os grandes inimigos de Nietzsche: a metafísica e os valores morais. Porém, o homem científico, ao qual Nietzsche se refere nesta passagem, não é um tipo otimista, justamente por ele se configurar como a continuação do homem artístico, pois, enquanto homem científico, ele está na condição do criar-se a todo tempo.

O homem científico otimista é um “tipo fraco”, que precisa aprender a ser um *espírito livre*; o otimista diz **não** ao fluxo contínuo da vida ao se apegar às verdades tidas como absolutas, esquecendo-se que elas foram inventadas por um “instinto de preservação”, tomando elas ilusoriamente como dogmas.

Esse rompimento com a metafísica, já anunciado em **VM**, é observado quando o filósofo retira o artista da “redoma de vidro” em que estava em **NT**, à medida em que o coloca no mesmo patamar daquele que inventa e cria conceitos por pura necessidade: “Fui tomado pelo medo ao contemplar a incerteza do horizonte moderno. Elogiei um pouco envergonhado, as culturas protegidas em redoma de vidro. Finalmente, me recuperei e me joguei no livre mar do mundo” (NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo* - 40 [9] de junho-julho 1879).

Mesmo reconhecendo a modernidade como problemática, Nietzsche também percebe um equívoco de sua juventude, pois era metafísico ao declarar a cultura grega enquanto essencialmente inu-

mana, no sentido de não reconhecer nos gregos também as coisas humanas. Há que considerar porém, no aforismo 220 do primeiro apêndice de **HHI**, que o caráter demasiadamente humano passa a ser agora, atribuído aos gregos:

[eles] davam como que festas a todas suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão do seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido, jamais compreensível e sempre combatido e desprezado da maneira mais implacável. – Eles viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem *poder* no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros do seu céu (NIETZSCHE, 2008b, p. 100).

Essa chamada “metafísica do artista” teve fim com fusão dos elementos apolíneo-dionisiaco, assim como atesta Lebrun no seu texto *Quem era Dionísio?* Essa fusão ocorre a partir de 1876 (época da escrita de *Humano, demasiado humano* publicado em 1878), “mundo aparente e mundo verdadeiro” tornam-se um só. Nietzsche a partir de sua filosofia intermediária não acredita mais no rompimento com o *princípio de individuação*, distanciando-se assim de Schopenhauer. Não há mais subjetividade para ser destruída; o corpo passa a ser razão e subjetividade, como afirma Giacoia no início do seu texto: *O inconsciente no século XXI*.

Nossa ideia é mostrar como Nietzsche se afasta da metafísica e pensar o *espírito livre* enquanto um espírito criador de si mesmo, mas próximo das coisas humanas, vejamos a definição dada por Nietzsche acerca do *espírito livre*:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, 2005, p. 143).

Ressalta-se que o gênio é a gênese do *espírito livre*, justamente por ter suas próprias regras e criar-se a si mesmo, mas não o gênio romântico que inato:

A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso – [...] – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (NIETZSCHE, 2005, p. 147).

Vemos que o *espírito livre* e o gênio artístico estão intrinsecamente ligados. No entanto, o *espírito livre* não se restringe a esse artista genial. Ele é um tipo filosófico que representa uma ruptura, podendo assim ser um tipo que se expande para além da arte, o *espírito livre* não exclui a ciência, mas exclui a moral.

Destaca-se o seguinte: se a ciência otimista é árdua no sentido de uma busca desesperada pela verdade, a arte torna a vida mais leve. Nessa nova fase, segundo Dias (2011, p. 109) Nietzsche não vê mais a arte como algo que, “leve o homem a evadir-se de si mesmo, a buscar o fantástico, o além-mundo, mas da arte de se criar a si mesmo como obra de arte”. Esse é ponto fundamental que nos interessa aqui, sobre a lição da arte.

Nesta nova fase, Nietzsche vai dar sequência a algo anunciado em **VM**, que é dizer que os artistas também “criam”, “inventam”, mas no contexto de **HHI** o artista é trazido para um terreno mais próximo ao das coisas humanas.

Outro ponto fundamental, no que diz respeito ao *espírito livre* é dizer que este, ao se afastar da moral, não demanda culpa, e, sim, uma inocência, fruto de um dever, de um destino da natureza. Neste ponto, Nietzsche dialoga em **HHI** contra a religião cristã e contra a ética da

tradição filosófica, que imputam culpa ao ser humano ao classificá-lo enquanto livre, seja a vontade, seja a ação moral.

Em *Opiniões e Sentenças* (1879), primeiro apêndice de **HHI**, Nietzsche reflete no aforismo 33, intitulado *Querer ser justo e querer ser juiz*, a diferença nestas duas fórmulas: a do homem justo e a do homem juiz, para isso ele afirma, mais uma vez dialogando com a tradição: “o erro está não apenas no sentimento ‘eu sou responsável’, mas igualmente na antítese ‘eu não sou responsável, mas alguém tem de ser’.” Existe, portanto aqui, no que diz respeito à liberdade, uma crítica tanto ao livre arbítrio, quanto ao cativo arbítrio que reconhece as coisas como ligadas por uma lei causal, cuja culpa estaria na causa primeira.

Nietzsche em *Além do bem e do mal* (**BM**), de 1886 (sete anos depois de **HHI**, portanto), continua a defender a ideia de que a “cativo arbítrio” também é um erro, tal como o livre-arbítrio:

Suponho que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstruoso: isto é, o “cativo arbítrio”, que resulta de um absurdo de causa e efeito (NIETZSCHE, 1992a, p. 26).

A liberdade neste sentido está ligada à afirmação de um espírito trágico, a um fluxo natural da existência desvinculado da moral. A liberdade do *espírito livre* não é, portanto, a liberdade entendida pela tradição, ele não segue nenhum imperativo categórico.

Apenas ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito; apenas dele se aproxima o alívio da vida, pondo bálsamo em suas feridas; ele será o primeiro a poder dizer que a vive pela alegria e por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca seu lema seria perigoso: paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas (NIETZSCHE, 2008b, p. 310).

A partir de **HHI** a arte e a ciência não podem ser pensadas uma sem a outra, ambas representam a libertação do espírito, a ciência desvinculada da tradição auxiliará o homem a se libertar das correntes da metafísica e da moral, vejamos isso nessa célebre passagem:

[...] uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmeras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde (NIETZSCHE. 2005, p. 159).

O *cérebro duplo* que representa “a grande saúde”, está livre de toda arte romântica e ciência otimista. Desde os primeiros escritos de Nietzsche o que se está combatendo não é a ciência, mas sim, o otimismo científico. Nietzsche faz crítica à ciência e a moral, enquanto “pretensões de felicidade”.

Em *A gaia ciência* (GC), o filósofo vai apresentar de forma mais concisa a ciência como recurso para combater a religião e a metafísica, e por isso ela é alegre, é o ponto de superação. A ciência representa um caminho para a libertação da religião como potência civilizatória; sem a arte, contudo, essa libertação nos parece impossível:

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmo um tal fenômeno [...] E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa [...]. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? (NIETZSCHE, 2001, pp. 132 - 133).

O homem, portanto, dever ser obra de arte e criar-se a todo tempo, tal atitude é permeada de alegria, tornando a vida um fenômeno estético. Ao fazer isso, conseqüentemente, ele se distancia da tradição, a saber, dos valores morais.

REFERÊNCIAS

BURNETT, Henry. *Para ler o Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *O silêncio das Musas: a música em Humano, demasiado humano*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 311-326, jul./dez. 2010.

Dias, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEBRUN, Gérard. *Quem era Dioniso?* In. *Kriterion*. Nº 74-75 (janeiro / dezembro, 1985). Trad. de Maria Heloísa Noronha Barros. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia UFMG, 39 – 66.

NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. In. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 1992.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*. Trad. de M. Barrios e J. Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008a.

_____. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2008b.

Clínica e Moral em Nietzsche: Psicologia Moral como experiência de si.

Salomão Santana

Universidade Federal de Sergipe

Em seu livro *O Nascimento da Clínica*, Michel Foucault analisa inicialmente dois textos: um escrito em meados do século XVIII, de Pomme, e outro escrito por Bayle quase cem anos depois. Os dois discursos médicos que versam sobre a patologia e as lesões encefálicas apresentam diferenças no olhar diante do doente e da doença, diferença ínfima e total: “*total para nós, na medida em que cada palavra de Bayle, em sua precisão qualitativa, guia nosso olhar por um mundo de constante visibilidade, enquanto que o texto precedente nos fala a linguagem, sem suporte perceptivo, das fantasias.*” (FOUCAULT, 1977, p. VIII) A partir desde dois textos e da mudança de perspectiva do olhar, o filósofo Francês definirá a tarefa de sua obra: descrever o que tornou possível essa mutação do discurso:

Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu é, sem dúvida, necessário interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as “coisas” e as “palavras” ainda não se separaram, onde ao nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem. (FOUCAULT, 1977, p. IX)

Onde reside essa mudança de perspectiva e como ela se estrutura? A “região” ou o momento em que as palavras e as coisas ainda se achavam ligadas e juntas invocam as condições de possibilidade não só de um saber médico como de uma prática médica. Essa pergunta move o propósito do livro de Foucault. A clínica, segundo Foucault, é menos uma descoberta no valor da observação e o fortalecimento da objetividade, que uma reestruturação dos modos de ver e de falar. A modernidade da medicina só é alcançada no final do século XVIII quando ela traz a reflexão para as possibilidades de um discurso sobre a doença.

A experiência clínica permite não só uma mudança no olhar diante do objeto, mas também uma mudança de atitude a respeito da linguagem. A medicina moderna se estrutura como ciência clínica porque engendrou uma nova experiência diante da doença. Neste sentido afirma Foucault: “(...) a clínica aparece para a experiência do médico como um novo perfil do perceptível e do enunciável.” (FOUCAULT, 1977, p. XVII).

Neste novo discurso sobre as enfermidades faz diminuir a distância entre as coisas e as palavras. Essa nova reestruturação foi levada a cabo através de sucessivas elaborações e reelaborações acerca do homem e seu discurso em torno da doença e do doente. Contudo, o discurso clínico não está apenas centrado na dimensão descritiva. O filósofo francês a esse respeito afirmará:

(...) em fim, parecera-me que a medicina se organizava como uma serie de enunciados descritivos. Mas ainda aí, foi preciso abandonar essa hipótese inicial e reconhecer que o discurso clínico era não só um conjunto de hipóteses sobre a vida e a morte, de escolhas éticas, de decisões terapêuticas, de regulamentações institucionais, de modelos de ensino, mas também um conjunto de descrições; que este não podia, de forma alguma, ser abstraído daquele, e que a enunciação descritiva não passava de uma das formulações presentes no discurso médico. (FOUCAULT, 1987, p. 38)

Portanto no espaço de práticas terapêutica, no discurso clínico o médico é “o questionador soberano e direto, o olho que observa o dedo que toca o órgão de decifração dos sinais, o ponto de integração de descrições já feitas,” (FOUCAULT, 1987, p 59) aquele que procura a gênese dos sintomas, portanto aquele que opera por procedimentos. Desta forma, a

clínica se configura como um espaço de práticas terapêuticas onde se constrói um discurso sobre o sujeito doente.

A clínica, que surge no séc. XVIII como um conjunto de prática de intervenção que pretende dar conta da singularidade do sujeito, será a mesma com que Nietzsche se defrontará e na qual se inspirará para se autointitular “médico da cultura”. Dessa forma, tomamos como clínica o espaço de observação e as práticas de intervenções, território de investigação da moral em Nietzsche, constituindo-se, assim, em olhar clínico da moral. É o que o filósofo parece ter feito em suas observações filosóficas sobre a moral.

É também por isso que em seus escritos, principalmente naqueles em que o esforço de autocompreensão adquire maior clareza, Nietzsche se autodenominará psicólogo¹. Nossa investigação, inicialmente, segue essas pistas em todos os seus aspectos sinuosos, cujo objetivo é averiguar se a imensa curiosidade de um psicólogo que Nietzsche afirma ter² vai mais além do ponto de destruir a antiga aspiração da filosofia metafísica, ou simplesmente possui a função de, através da análise da doença, edificar uma psicologia.

Nietzsche revela em seus escritos de autocompreensão uma meditação exaustiva sobre um fato vivido, até transformá-lo em premeditação sistemática: a doença e sua convalescença. O filósofo afirmará no seu livro *O Caso Wagner*: “minha maior vivência foi uma cura” (CW/NW, Prefácio). Desse modo, quando se lê Nietzsche orientado pelos escritos autobiográficos não se está cego para aquilo que sua filosofia deve ao questionamento sobre a doença e passa-se a pensar de outro modo a relação de médico (psicólogo) com o filósofo e a do biógrafo com o teórico.

Verificasse que os conceitos saúde, doença, sofrimento dor, vivência e psicologia estão na base das preocupações desse psicólogo (filósofo). São múltiplas as ocasiões em que o filósofo relata esse encontro com profunda gratidão e vincula toda sua reflexão à experiência do adoecer. Convém reler aqui apenas uma dessas passagens capitais: “quando estava quase no fim, por estar quase no fim, pus-me a refletir

¹ Além de *Ecce Homo* e dos prefácios dos livros já publicados, a correspondência e vários aforismos autopsicológicos publicados ou póstumos.

² Na sua autobiografia o filósofo afirma “*tão longe vai em mim a curiosidade de psicólogo*” § 6, p. 45.

sobre essa radical insensatez de minha vida – o idealismo foi a doença que me trouxe a razão” (EH§2).

Ao tributar sua psicologia à sua doença, o filósofo relaciona vida e obra como nenhum outro o fez e, com efeito, demonstra que a enfermidade é o nexos entre uma e outra. Através do desdobramento do tema em saúde e doença de Nietzsche para saúde e doença em Nietzsche, constatasse que o primeiro impulso para o filosofar nietzschiano surgiu da necessidade de cuidar da própria saúde, tornando, assim, toda a sua obra um prontuário médico, uma terapia que ele aplicou em si mesmo.

A concepção psicológica da vida/obra de Nietzsche opera com os estados de debilidade causados pela doença. Estas duas afecções, ainda que recebam sua legitimidade na psicologia, sofrem uma restrição ética: a fisiologia que Nietzsche associou ao seu conceito de vontade de poder dá base à crítica da moral e dessa maneira impugna as pretensões da patologia na criação de valores.

O exame da importância relativa que se apresenta na doutrina da vontade de poder à saúde e doença é uma questão difícil, mas decisiva para compreensão da própria obra e projeto psicológico de Nietzsche. O dilema pode ser assim formulado: o conjunto dessas noções (saúde e doença, sofrimento e dor e vivência), derivadas da vontade de poder, constitui um instrumento válido e suficiente para uma psicoterapia, ou esses conceitos fornecem um instrumento utilizável com condições de formular ou desenvolver um discurso psicoterápico?

À primeira vista parece insensato pensar que esse tema constitua um problema maior para a psicologia, ou mesmo para a filosofia. Com efeito, a filosofia quase não se serve da dualidade das palavras saúde e doença, vida e obra, vivência e escrita, sendo, por isso, um pouco surda no que refere a temas tão numerosos na medicina, em que esta distinção é bem nítida e central. Muitos já trataram do tema “Nietzsche como psicólogo” ou “a psicologia de Nietzsche”³, o que podemos constatar,

³ Temos duas interpretações clássicas, as de Walter Kaufmann: *“Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist”*, e a de Paul – Laurent Assoun: *Freud e Nietzsche - Semelhanças e Desequilíbrios*. Entre nós temos dois trabalhos ótimos *Nietzsche como psicólogo* do professor Oswaldo Giacóia e do psicólogo Alfredo Naffah Neto *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*.

porém, é que ainda não houve uma demonstração do Projeto Psicológico de Nietzsche e, sim, apenas uma explicação do que vem a ser Psicologia para Nietzsche.⁴

E na busca de uma “demonstração” da psicologia de Nietzsche, pouquíssimos comentadores estabeleceram ligação fundamental entre vida e obra de Nietzsche⁵. Nessa zona fronteira, a doença aparece como nexos entre a obra e a vida, sendo tomada como fio condutor de uma biografia que atesta uma filosofia profundamente comprometida por ela. Muitos até partilham a fecunda articulação entre biografia e sistema, ainda que este tenha que ser construído. Lou Salomé, que viveu breves momentos com o filósofo, insiste no condicionamento biográfico da elaboração da obra de Nietzsche;

Por motivo de saúde, Nietzsche foi obrigado a tomar a si mesmo como matéria para seus pensamentos, a submeter a sua própria vida à sua concepção filosófica de mundo e a desenvolvê-la a partir de seu próprio interior. Em outras circunstâncias não teria produzido algo tão singular e, portanto, tão original. (SALOMÉ, 1992, p. 95).

Contudo, o que chama atenção é que os melhores comentadores e intérpretes não tomaram em consideração as noções de saúde e doença na produção teórica de Nietzsche, tanto aqueles que o estudaram na esfera filosófica quanto os que o fizeram na esfera psicológica. Enquanto alguns não falaram delas, outros viram nelas um sintoma de um termo mais profundo, concedendo-lhes maior importância, todavia indireta.

As razões disso são fáceis de entender. Primeiramente o tratamento dessas questões põe em cena o problema da articulação entre vida e obra, o que causa grande embaraço, ao mesmo tempo em que enseja abordagens paralelas e rivais na história da recepção de Nietzsche-

⁴ O que nos chama atenção é que todos que procuraram estudar o pensamento de Nietzsche na perspectiva da psicologia não fizeram mais que apresentar as semelhanças, ou uma adequação de seu modelo teórico com as abordagens psicológicas já existentes. Inclusive aqueles estudos que se consagraram por desenvolver novas abordagens terapêuticas; como no caso de Deleuze e Guattari com a “*esquizoanálise*” e entre nós a “*psicoterapia genealógica*” de Neffah Neto.

⁵ Como Lou Andréas- Salomé por quem Nietzsche se apaixonou. Escreveu “*Nietzsche em suas obras*”. Traduzido por José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense, 1992.

che. Desde o início da recepção da obra de Nietzsche, brotaram muitos trabalhos sobre a questão da “saúde e doença de Nietzsche”. Consistiam basicamente em estudos “patográficos”, que buscavam na obra a marca de uma neurose ou psicose, e em estudos de “caso” médicos ou psicológicos, que procuravam definir a essência e a etiologia da doença do filósofo (GOULD, 1975, p. 85).

Decerto não há como reatar com essas interpretações que procuram ver nas obras de Nietzsche sintomas de uma patologia e, com efeito, investigam sua doença como justificativo descrédito do filosofar de Nietzsche. Essas posturas interpretativas nos conduzem a resultados estéreis: desqualificação da obra – deve-se dar crédito às ideias de um louco? – aplicação rasteira da psicologia de Nietzsche contra ele próprio, apontando uma suposta contradição entre sua doutrina afirmativa dionisíaca e sua vivência, e as ideias de vivência e doença não sendo objeto de definição nem de demonstração. Em contraposição a essa perspectiva, certa leitura dos sistemas filosóficos nos ensina a neutralizar a redução psicologista dos comentários clínicos.

No momento em que o intérprete de um sistema filosófico pretende proteger o sentido ou o valor de uma obra contra reduções psicomédicas, o comentário assim compreendido deveria se abster de tudo o que se denomina “referência biográfica” com intuito de reduzir uma a partir da outra. A redução psicologista deve ser neutralizada por comentário que trata de compreender um discurso a partir de uma estrutura. O grande comentário em seu nascimento⁶ consagrou a cisão entre vida e obra - apresentando, não obstante, um perfil biográfico “decorativo” – e lançou as suspeitas de que saúde e doença e seus derivados sofrimento e dor são conceitos provenientes de uma noção fundamental: a vontade de poder.

⁶ Os estudos consagrados à apresentação global do pensamento de Nietzsche vicejaram nas primeiras décadas do século. Não obstante, o direito a cidadania filosófica foi conquistada graças às monografias de Jaspers e Heidegger nos anos 30. Hannah Arendt, não sem algum exagero chegou a afirmar que “*não houve estudo serio sobre o pensamento de Nietzsche antes dos livros de Jaspers e Heidegger*” (*A vida do espírito* p. 203). Concebida como resposta as interpretações nazistas, esses trabalhos inauguram uma nova fase na literatura sobre Nietzsche; abrindo espaço para grandes interpretações marcadas pela originalidade e abrangência total. Nos anos 70 a 80 surgem interpretações consagradas, como as de Deleuze, Foucault e outros. Hoje temas específicos parecem dominar os estudos sobre Nietzsche.

Com efeito, os temas saúde e doença nas obras de Nietzsche designam estados do corpo e este é o modo de ser da vida. A essência da vida é vontade de poder. A pergunta pela saúde e doença remete à busca por uma “terapia” que atue no corpo e no espírito, que, por sua vez, ao que nos parece, pergunta pelo projeto psicológico de Nietzsche. A relevância de nossa investigação consiste em mostrar que a hermenêutica que Nietzsche faz da cultura, a partir de sua psicologia (filosofia) e da sociedade, proporciona um giro sobre si, problematizando os sentidos possíveis da saúde e da doença, vida e obra no mundo contemporâneo e as formas de constituição de um novo sentido de terapia.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Trad. Lillian Shalders, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- GOULD, G. *The Origin of the Health of Nietzsche*. New York: Golden, 1975.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: Estilo e Moral*. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. 4v. Trad. Jacobo Munoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editora, 1987.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- LAPLANTINE, Flançois. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MULLER-LAUTER, Wolfgang. Decadência artista enquanto decadência fisiológica. In: *Cadernos Nietzsche* 6.
- _____. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NAFFAH NETO, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: Escuta/Educ, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, 1976.

_____. *Correspondência Volume I*. Trad. Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2005.

_____. *Correspondência Volume II*. Trad. Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2008.

_____. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

SALOMÉ, Lou Andréas. *Nietzsche em suas obras*. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

Nietzsche: a verdade como fabulação moral

Lays Rodrigues da Silva
Universidade Federal de Pelotas

Partindo dos escritos do primeiro período¹ do filólogo e filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre o pathos da verdade* de 1872, e posteriormente, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* de 1873, visando avaliar os vícios e os erros da cultura ocidental histórica moderna invólucros ao conceito moral de verdade, investigamos como este empreendimento atualizou-se e se desenvolveu no pensamento nietzschiano. Assim, demarcando a moralidade e a verdade nos textos juvenis percebeu-se a necessidade de aproximá-los à fase madura nietzschiana, donde nossa busca percorre justamente o fio-condutor que perpassa escritos intermediários como: *A gaia ciência*, demonstrando a relevância de uma leitura atenta e basilar para uma ampla interpretação do conceito que aqui embrionário ganha força ao longo do procedimento genealógico, quase ao fim da vida de Nietzsche, a saber, em *Genealogia da moral* e *Além do bem e do mal*².

Para tanto nossa pretensão ao tratar a verdade e a moralidade em Nietzsche nos faz tocar em um ponto crucial: a linguagem e toda sua

¹ Assumimos a divisão periódica nietzschiana estabelecida por Scarlett Marton na obra *Das forças cósmicas aos valores humanos*, onde define o primeiro período de 1870 a 1876. Segundo período de 1876 a 1882; terceiro e último período de 1882 a 1888. (MARTON, 2010a, p. 43-46).

² Ao abordarmos as obras *Genealogia da moral* e *Além do bem e do mal* esclarecemos que não se trata de um estudo da obra, e sim, que recorreremos aos aforismos em que Nietzsche trata os conceitos de verdade e moral.

persuasão sedutora que em nossa concepção apenas corrobora a pacificação da humanidade. Assim, nos pautando em interpretações do filósofo Michel Foucault que trouxe para a análise da constituição da cultura ocidental moderna o poder crítico da atualização genealógica de Nietzsche, utilizamos recortes das obras pertinentes a problematização da linguagem, tais como: *As palavras e as coisas e Nietzsche, Freud e Marx*.³

O primeiro problema que fomenta esta pesquisa é: o que é a verdade para Nietzsche? Para melhor avaliar a relação proposta, é necessário, considerar a importância que Nietzsche emprega ao seu período pródromo de escrita; assim como interpretá-lo enquanto primeira chave de leitura, pois, segundo Nietzsche:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias (NIETZSCHE, 1978, p. 48).

Desta forma, compreende-se a postulação da verdade como algo estagnado, pois tem-se uma verdade, caso contrário, tem-se um erro, donde a filosofia nietzschiana busca negar a universalidade e a objetividade deste conhecimento que é condição de ilusão para o existir. As criações humanas são artigos de fé necessários para o homem fixar-se na existência, haja vista que historicamente o conhecimento foi assumido como descoberta, fato que lhe conferiu o caráter de verdade indubitável. Percebe-se, portanto, que o homem inclui a busca pela verdade como necessidade primordial e torna-se condescendente às suas seduções. O homem tem impulso à verdade, nas palavras de Nietzsche temos a seguinte afirmação:

(...) é agora o ser em que o impulso à verdade e aqueles erros conservadores da vida combatem seu primeiro combate, depois

³ Será de suma relevância a análise dos textos de Foucault como discípulo posterior a Nietzsche, pois o mesmo destinou-se como arqueólogo do pensamento se fazendo valer dos escritos nietzschianos pondo-os em prática, haja vista julgar o autor de *Assim falou Zaratustra* como o subversivo do discurso no ocidente. Desta forma, além dos recortes das obras mencionadas, faremos uso de capítulos pontuais (respeitando o momento textual e contexto) dos textos: *A hermenêutica do sujeito e Nietzsche, a genealogia e a história*, tal como textos dos volumes *Ditos e escritos*.

que o impulso à verdade se demonstrou como uma potência conservadora da vida. Em proporção com a importância desse combate, tudo o mais é indiferente: a pergunta última pela condição da vida é feita aqui, e aqui é feito o primeiro ensaio, com o experimento de responder a essa pergunta. Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – eis a pergunta, eis o experimento. (NIETZSCHE, 2001, p. 138)

A questão latente não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade. A possibilidade de (re)construção de verdades aponta-nos para a segunda questão que fomenta nossa pesquisa, a saber a relação entre verdade e moral, haja vista nossa suspeita da verdade ser uma sedução findada por valores morais. Tais verdades prometem um mundo real e possível de ser suportado, dada sua “mitologização” acerca de recompensas, seja ela extramundana ou apenas uma verdade-aparência momentânea, eis como se introduzem as imagens metafísicas em nossa concepção de mundo que para Nietzsche *é a fórmula para um ato de extrema autognose da humanidade*⁴. Na perspectiva de Oswaldo Giacoia:

Até então, o valor da verdade vigia como um dado natural, uma certeza absoluta, definitiva. A pergunta de Nietzsche visa transformar essa evidência em problema: dado que queremos a verdade, por que não, antes, a não verdade? Qual a vontade que institui a verdade como valor absoluto? Quem prefere a verdade, o que (em nós) prefere a verdade ao erro, ao engano, à ilusão? Essa pergunta nos remete diretamente à origem da vontade de verdade. (...) Com isso, a consciência filosófica descobre que, como todo valor, a verdade pressupõe uma instância de avaliação. Pressupõe essa instância de determinação, então isso significa que a verdade a todo preço, o incondicionado na verdade é fachada, superfície (GIACOIA, 2005, p. 17).

A posição nietzschiana em relação à crítica da verdade configura a sua famosa *filosofia a marteladas*, destruidora de ideias e ideais que

⁴ Dada à importância do tema acerca da moral e o que ela vela, Nietzsche trata até os seus trabalhos tardios a questão da mentira instituída como verdade. Como pode-se conferir em *Ecce homo*, 1995, p.109. “Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne”.

ao questionar, demonstra a impertinência de tais análises e recusa a continuidade dessas avaliações questionando: “e se o contrário fosse à verdade? (...) De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?” (NIETZSCHE, 1998, p.12), com isso, sua investigação fomenta que mesmo uma área pretensamente imaculada por vontades ou avaliações morais próprias, não escapa à proposta moral vigente.

A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama virtude. (NIETZSCHE, 2000, p.75).

A partir desse aforismo, compreendemos que Nietzsche estabelece um paralelo entre a virtude – ou o que se entende por ela – e a moralidade, que nos faz crer sermos seres virtuosos quando contrariamente somos sim, seres adestrados. Desta forma, designa a pacificação humana frente à verdade como problema histórico constituinte de valores eternos e imutáveis, donde ao buscar pela origem desse sentimento, descobrem-se gerações de acordo com a moral estabelecida sem ao menos questionar suas precedências⁵, sucumbindo assim, ao canto de sereia da Circe-Moral. Com impulso para divulgar suas próprias hipóteses, o filósofo alemão utiliza a tríplice metodologia genealógica, sendo a reconstrução da origem⁶ da moral o meio escolhido para destinar-se a conceber e a utilizar-se da *Ursprung*, da *Herkunft* e

⁵ Nietzsche declara ao homem que está em busca das precedências morais que o mesmo terá muito trabalho, haja vista todas as espécies de paixões deverem ser examinadas, pois nem tudo tem história dada sua infinitude e ressalta: “Tudo o que até agora os homens consideraram suas “condições de existência”, e toda razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim?” (NIETZSCHE, 2001, p. 59).

⁶ Michel Foucault a partir de uma leitura nietzschiana da genealogia da história afirma a diferença dos termos origem (*Ursprung*), proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*) para avaliar os vícios e os erros da cultura histórica moderna por haver dessincronização nos fatos ocorridos havendo necessidade da compreensão das origens, porém não origem no sentido original como identidade nem mesmo como primordial, mas sim como busca genealógica. (FOUCAULT, 2006, p. 15-37).

da *Entstehung*, onde expõe de forma clara e objetiva suas inquietações em relação à origem dos valores, questionando sob quais condições foram forjados e de que forma foram estabelecidos hierarquicamente.

O terceiro momento de averiguação deste trabalho cuida de mostrar que a moral só alcança seu nível mais radical e poderoso quando seduz o homem com a verdade a partir da linguagem. Podemos começar o questionamento com as palavras do próprio Nietzsche: “É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (NIETZSCHE, 1978, p. 47). Assumimos que dado o *pathos da verdade* os homens não evitam ser enganados, uma vez que agindo por convenção às vontades e desejos da maioria, a aceitação e inserção da linguagem seria facilmente aceita, pois da inércia do pensamento nascem seres débeis fáceis de controlar.

Para Michel Foucault a linguagem se vincula à crítica, uma vez que ela instaura verdades, e partindo da pergunta por quem interpreta, segundo Nietzsche, pode abrir-se uma gama de aflições ao designar uma mentira criada pela moral dita como verdade, como exemplo à premissa que Deus está morto. Partindo do pressuposto que Deus estaria num aquém da linguagem e num além do saber como poderíamos crê-lo ou mesmo rejeitá-lo? Percebe-se deste exemplo a necessidade da moral em estabelecer signos⁷ que rejam os hábitos em detrimento à ilusão da verdade. Portanto, percebemos que “não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”. (NIETZSCHE, 1978, p. 47). Foucault parte do mesmo princípio quando em preleção sobre *Nietzsche, Freud e Marx* declara que a interpretação é imarcescível, que não há nada de absolutamente primeiro a ser interpretado, pois cada signo já é a interpretação de outros signos anteriores. Com toda essa gama de aflições acerca da interpretação e o aprisionamento ou não pela linguagem somos levados a pensar se além dos antagonismos do mundo vivido - como

⁷ Para Foucault “só há signos a partir do momento em que se acha *conhecida* a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já conhecidos. O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento”. (FOUCAULT, 1966, p. 74.) Ou seja, a partir de um ato interpretativo. Para Nietzsche os signos são entendidos como difamação do mundo terrestre. Isso acontece com a filosofia moderna, a saber, na kantiana e cartesiana, onde há positivismo e a primeira certeza: “certezas imediatas”. Nietzsche é contra estas filosofias, pois são guiadas por pré-juízos morais, ali onde só há o “puro conhecimento”.

queria Nietzsche - seria possível desfazer as regras impostas no mundo das relações de força? Perder-se-ia as relações dos objetos com o ente, e sua relação de tutela e condicionamento. Seria essa a desnaturalização do homem? Em as *Palavras e as coisas*, o filósofo francês incentiva nosso questionamento: “E como, afinal de contas (a não ser por uma técnica laboriosa e lenta), reencontrar a complexa relação entre tais manifestações, das identidades, das ordens, das palavras (...) a partir do momento em que toda essa grande rede se desfez”? (FOUCAULT, 1966, p. 319) e finalizamos como que tomando nossa a afirmação foucaultiana “nesse espaço filosófico-filológico que Nietzsche abriu para nós, a linguagem surge numa multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada”, (idem, ibidem, p.319) ou mesmo compreendida e superada.

É de suma relevância a abordagem acerca da verdade e da moralidade baseando-se em dois filósofos de culturas e épocas distintas, pois no contexto das instituições acadêmicas a prevalência de uma essência interpretativa é imprescritível e a substituição dessa busca fiel do verdadeiro sentido filosófico pode ser alterada por uma busca livre das potencialidades visando suprimir a estagnação da imposição interpretativa. Assim, a partir da pretenciosa visão foucaultiana da coexistência da pluralidade de interpretações presentes em sua filosofia é possível dignamente dar vazão à iniciativa nietzschiana deixando de relacionar-se com um sentido determinado e abrindo-se ao discurso perspectivista dado a sua infinitude. Nas palavras de Woltling: “Efetivamente, nenhum filósofo perguntou, com a frieza necessária, por que era preciso preferir a verdade ao erro, ou à ignorância – nem mesmo se era somente legítimo operar tal cisão dualista entre verdade e erro, aparência ou ilusão: tudo parecia de certa maneira óbvio.” (WOLTLING, 2010)⁸. Com efeito, todos se impelem a prosseguir na desconstrução da certeza presente. O essencial consiste, sobretudo, na tônica de autopreservação, pois essa foi a mais recôndita aspiração de todos os dogmáticos.

Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? Isso não era – não é – imoral? – Mas

⁸ Devido à indisponibilidade do download ao texto: *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche* de Patrick Woltling, não obtivemos indicação da paginação da versão impressa, porém o conteúdo pode ser conferido na íntegra disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/>> Acesso em: 18 abril 2014.

a moral não dispõe somente de toda espécie de meios de apavoreamento para conservar longe de si as mãos críticas e os instrumentos de tortura: sua segurança repousa mais ainda em certa arte do encanto, na qual é entendida – ela sabe “entusiasmar”. Frequentemente consegue paralisar a vontade crítica com um único olhar e atraí-la para o seu lado, havendo ocasiões em que sabe fazê-la voltar-se contra si mesma: de modo que, tal como o escorpião, ela crava o ferrão no próprio corpo. (NIETZSCHE, 2004. p.10).

A trilha nietzschiana a ser seguida a partir desta pesquisa vislumbra a análise de uma possível naturalização da moral, que almeja ganhar para si o *seu* mundo, desenvolvendo assim uma consciência moral que ascenda a vida e assegure a liberdade da vontade, haja vista que a “vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo um afeto: aquele *afeto* que comanda.” (NIETZSCHE, 2005, p.23) Assim, voltamos a pensar como Foucault que o enlace da interpretação que fazemos do mundo é que nos aprisiona a ele.

Müller-Lauter afirma que não há contradição entre conceber uma interpretação verdadeira do mundo e assumir um critério relativo de verdade e ressalta: “também a Nietzsche o que importa é não apenas “interpretar” o mundo, mas transformá-lo.”. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 194). Portanto, a real intenção é a quebra de paradigmas morais em busca de novas possibilidades. Somos seres perspectivamente interpretantes, assim o congênera é – certamente – condicionamento humano.

Devido a fase inicial deste projeto de pesquisa é difícil afirmar com segurança as propostas nietzschianas acerca da superação da sedução velada com a linguagem, “sob as vestes da cultura e da moralidade” (ITAPARICA, 2008, p.36). É certo que estamos tateando o “subsolo” ou o fundo do “pântano” que são escuros porque são desconhecidos. Mas, é importante enfatizar, mesmo com as dificuldades encontradas nesse momento da pesquisa, o quanto é promissora a hipótese interpretativa de analisar a superação moral a partir da emancipação da linguagem, abrindo possibilidade para a interpretação.

Portanto, a intenção da nossa pesquisa é fomentar o pensamento filosófico visando: a) abrir possibilidade a interpretação que poderá

culminar na transvaloração dos valores⁹, partindo do projeto naturalista de Nietzsche que explica a moralidade em termos seguramente naturais, o que por sua vez se aliaria a uma tentativa de reavaliação dos valores, ou seja, o projeto de livrar a humanidade de sua falsa consciência moral, sua falsa crença de que a moralidade dominante é benéfica; b) a possibilidade de inferir que a moral em si não existe, mas é essencialmente uma questão de hermenêutica, de interpretação, donde nos perguntamos: seria esta a utilidade da “caixa de ferramentas¹⁰” de Foucault? Da centralidade da compreensão na relação interprete/interpretador visando às possibilidades de instituir uma nova hermenêutica¹¹? Das palavras de Philippe Artières, para Foucault não se trata de “descobrir verdades ocultas, mas tornar visível exatamente o que já está visível”. (ARTIÈRES, 2004, p.15). Gerando – ousadamente – uma interferência no presente e ao que se sabe do passado; e c) qual caminho percorrerá a humanidade quando os antigos valores se esvaecerem¹²?

⁹ Em nossa investigação a transvaloração dos valores juntamente com os textos que apresentam a vontade de potência enquanto interpretação permite mediante o procedimento genealógico tratar os valores como sintoma de uma cultura doente que expressa uma perspectiva dogmática acerca do mundo, portanto, trataremos tais conceitos de transmutação dos valores estimulando a valorização oposta da incondicionalidade patológica da verdade. Parafraseando Nietzsche: “vontade de verdade é vontade de potência”, destarte, a tentativa de mudar o foco do impulso à potência. (NIETZSCHE, 2005, p. 93).

¹⁰ A expressão caixa de ferramentas compete ao movimento foucaultiano em utilizar a filosofia de Nietzsche como ferramentas para pensar suas próprias questões. (MARTON, 2000, p. 162 – 170).

¹¹ Azeredo afirma que Foucault será precursor de uma nova hermenêutica, (AZEREDO, 2013, p. 287) contrariamente Coelho afirma que as ciências humanas tratam apenas da linguagem falada entre os homens, mas sim de tudo o que rodeia a vida. (COELHO, 1977). Marton declara Deleuze, Derrida e Foucault audaciosos fugitivos das amarras interpretativas vigentes nas academias, donde se lançam pela busca livre de potencialidades infinitas para o campo interpretativo, levando a cabo a legitimação filosófica de Nietzsche dando vazão a exegese de textos conjuntamente a criação (MARTON, 2010b, p.22). E ainda Müller-Lauter: “Deleuze, Klossoski e Lyotard exploraram em outra direção a trilha aberta por Foucault; não pretenderam pensar a atualidade do texto nietzschiano mas pensar a atualidade através dele.” (Müller-Lauter, 1997, p. 35). Toda essa gama de pertinências hermenêuticas aflora nossa busca pela nova possibilidade de interpretação.

¹² Para esta questão temos uma indagação nietzschiana que nos acrescenta infrutuosidade à superação humana ao pensar ser a verdade uma hostilidade à vida, donde versa: “é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída pela nossa maneira de ver, exatamente como a religião”. (NIETZSCHE, 2000, p.40). Compreende-se desta que o homem sucumbiria ao viver em *natureza* dado sua propensão a

Como estabelecer novos valores e destituir os antigos? Dado que há milênios de arrimo mútuo preservando as verdades, tais como na cultura cristã onde Jesus de Nazaré que é tido como a verdade, o caminho e a vida¹³. Para Foucault trata-se de “como distinguir entre todos os falsos (os simuladores, os aparentes) o verdadeiro (o sem mácula, o puro)?”. (FOUCAULT, 1997, p. 33). Para afirmar com precisão todos esses questionamentos será fundamental uma pesquisa mais apurada, levando em consideração as exegeses de Foucault acerca da filosofia nietzschiana que ajudam a fomentação desta pesquisa quando o filósofo francês se coloca a questionar o momento que o homem torna-se no decorrer da história um agente moral, crítico e contestador. Ou ainda, o estudioso de uma “ontologia histórica de nós mesmos”.

O intuito, sobretudo, deste trabalho é a desejo de Nietzsche e de Foucault, diagnosticar as forças que constituem nossa atualidade e que ainda as movimentam. Questionando-se se o filósofo seria, assim, o homem capaz de intervir no ritmo da evolução da humanidade.

Existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo –, em terceiro, pensadores radicais, que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que ir apenas ao seu fundo! (NIETZSCHE, 2004 p.231).

Portanto, neste processo de ir às raízes para (des)cobrir, Nietzsche demonstra que há uma circularidade na qual estamos inseridos: a busca pelo verdadeiro, a qual nos lança a crenças metafísicas que finalmente possibilitam que valores sejam cunhados para fundamentar uma moral.

desejar a verdade de tudo e com isso apenas trocaria as tábuas antigas por novas sem nunca – ironicamente – ser livre de fato, que nos remete ao primeiro aforismo do prólogo desta mesma obra onde Nietzsche afirma o homem depender da luxúria do engano de sua própria veracidade.

¹³ Cf.: BÍBLIA, N. T. João. Português. Bíblia sagrada. Reed. Versão de Anttonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Ed. Da Américas, 1950. Cap. 14, vers. 06. Onde se lê: “Eu sou o *caminho, e a verdade, e a vida*”. Usamos o exemplo bíblico por considerá-lo assim como Nietzsche descreve em *Ecce Homo* “o descobrir da moral cristã um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe”. E Concordamos com Araldi quando versa: “A vontade de verdade, ou a ambição metafísica de certeza, tem sua gênese já em Sócrates e Platão, mas é no cristianismo que ela desdobra a amplitude de seu sentido e de seu caráter problemático e ambíguo. A vontade de verdade, que nasce da moral cristã, volta-se contra a moral, contra a necessidade de mentira e falsificação do mundo que ela comporta”. Cf.: (ARALDI, 2004, p.75-94)

E nesse desvelamento faz-se necessário que observemos o modo como esse alicerce moral foi sendo sedimentado através da sedução da linguagem que uma vez estabelecida é tida como indubitável. Essas considerações aqui apresentadas são as justificativas da pesquisa por um mundo onde a verdade se torna uma mentira fabulada pela moral, que tem como fármaco a linguagem que pode curar ou envenenar toda humanidade, porém de acordo com nossa pretensão investigativa com uma visão minuciosa dos fatos históricos dominantes, poderá se deslocar uma mutabilidade de perspectivas rumo à valorização da vida.

REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento*: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí. RS: Editora Unijuí, 2004.
- ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade. O trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric. (Org.); Philippe Artières...[et al.]. *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a condição pós-moderna*: a extemporaneidade de um discurso. São Paulo: Humanitas: FASPESP, 2013.
- BÍBLIA, N. T. João. Português. *Bíblia sagrada*. Reed. Versão de Anttonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Ed. Da Américas, 1950. 17
- COELHO, Eduardo Prado. *Estruturalismo*: antologia de textos teóricos. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- FOUCAULT, Michael. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Lisboa: Portugalia, 1966.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.
- _____. Genealogia e Poder. In.: *Microfísica do Poder*. 22ª ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- GIACOIA-JUNIOR, Osvaldo. *Nietzsche e Para Além de Bem e Mal*. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ITAPARICA, André Luís Mota. *Relativismo e circularidade*: A vontade de potência como interpretação. In.: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo nº 27, pp. 239-255, 2010.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

_____. *Nietzsche, o filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010b. 19

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior; apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Anablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução e notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. Tradução de Rubens Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. Rio de Janeiro: Abril, 1978.

WOLTLING, Patrick. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. Tradução de Vinicius de Andrade. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 26, 2010.

IV – Fisiologia, Psicologia, Fisiopsicologia

Nietzsche: os afetos e a psicologia das profundezas

Fabiano Pinto
UFPEL

INTRODUÇÃO

Em aforismo que encerra o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* (1886), Nietzsche declara que toda “a psicologia até o presente permaneceu prisioneira de prejuízos e apreensões morais”, uma psicologia que, segundo sua compreensão, “não se arriscou nas profundezas” (JGB/BM, § 23). Nesse contexto, propõe uma nova psicologia livre de tais prejuízos: “psicologia enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) (JGB/BM, § 23), a que chama fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*) justamente para ressaltar que o corpo tem a preponderância e o psíquico é uma resultante, corpo esse entendido como um complexo efetivar-se de afetos em relação de lutas uns com os outros¹. Contudo, Nietzsche sabe que sua proposta encontra, atuando contra si, “resistências inconscientes no coração do investigador” (JGB/BM, § 23), resistências essas que resultam dos preconceitos morais que penetraram no coração do psicólogo “de maneira inevitavelmente noci-

¹ No que diz respeito à fisiopsicologia e sua relação com o físico e psíquico, Scarlett Marton afirma que “no entender do filósofo, entre físico e psíquico não existe traço distintivo fundamental; por conseguinte, tampouco pode haver diferença significativa entre fisiologia e psicologia. Prova disso é que, no aforismo em que define o estudo psicológico como ‘morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência’, ora utiliza o termo ‘instintos’ (*Triebe*), ora emprega a palavra ‘afetos’ (*Affekte*) para referir-se ao mesmo objeto” (2010, p. 105).

va, inibidora, ofuscante, deturpadora” (*idem, ibidem*), principalmente, porque defende um “condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’” (*idem, ibidem*).

Nesse sentido, se por um lado a psicologia atuou, até então, prejudicada por esses prejuízos morais, ou seja, pela noção de bem e mal absolutos, a fisiopsicologia nietzschiana, por outro lado, concebida a partir do alinhamento com a dinâmica da vontade de potência, passa a operar sobre as manifestações sintomáticas provenientes das alterações dinâmicas das configurações afetivas e por isso ela pode reivindicar ser reconhecida como “rainha das ciências”, uma vez que passa a considerar “os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida”, como afetos que precisam estar presentes “na economia global da vida” (JGB/BM, § 23).

Dado o exposto, nosso intento é reconstituir esses conceitos que Nietzsche coloca em andamento para compreendermos o que significam esses “prejuízos e apreensões morais” dos quais até então a psicologia foi vítima, além de buscarmos compreender o que o filósofo quer dizer ao falar em “morfologia” e “teoria do desenvolvimento da vontade de potência”. Para tanto, em nossa primeira seção intitulada “Sujeito, liberdade da vontade e consciência”, voltaremos aos prejuízos morais que segundo Nietzsche afetaram a psicologia, uma vez que na constituição de sua fisiopsicologia o filósofo assume uma perspectiva antagônica à tradicional, centrada no idealismo enquanto afirmação da esfera transcendente, e por isso elege três ângulos de ataque que entende serem os pilares sobre os quais essa psicologia se constituiu, quais sejam: i) a crença no sujeito; ii) a concepção idealista da vontade iii) a superestimação da consciência). Na segunda seção intitulada “A vida como expressão da vontade de potência”, buscaremos delimitar o que Nietzsche entende por vida para, na sequência, explorarmos a proposta de nova psicologia supracitada, atentando à configuração das forças e à dinâmica da luta por mais potência.

1.1. SUJEITO, LIBERDADE DA VONTADE E CONSCIÊNCIA

No Prólogo de *Para além de bem e mal* Nietzsche escreve que para serem erguidos os enormes edifícios metafísicos da modernidade bastou a superstição da alma “que, como a superstição do sujeito e do Eu,

ainda hoje causa danos” (JGB/BM prólogo). Nesse sentido, critica em Platão a invenção “do puro espírito e do bem e si” (*idem, ibidem*), o que significa como revela a sequência do texto “pôr a verdade de ponta cabeça e negar a perspectiva, a condição básica da vida” (*idem, ibidem*).

Nesse sentido, no primeiro capítulo dessa obra, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche declara que o sujeito não é “algo de indestrutível, eterno, indivisível, como uma mónada, um átomo” (JGB/BM, §12) e mostra que ele também não é um “eu” neutro e uno do qual se possui uma “certeza imediata” (JGB/BM, §16), o que se opõe à noção estável e idêntica a si mesma do sujeito cartesiano que serve de base para a psicologia tradicional e atua como se “o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação” (JGB/BM § 16)², pois, segundo Nietzsche, ao contrário de uma “certeza imediata” ao se decompor o processo expresso na proposição “eu penso”, o que se obtém é uma série de afirmações temerárias de difícil fundamentação³, como, por exemplo:

que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito,

² Em fragmento póstumo de 1884, Nietzsche registra: não “há fatos imediatos” e acrescenta, logo em seguida, que isso igualmente ocorre “com sentimentos e pensamentos” (Fragmento póstumo 26 [114] do verão outono de 1884), o que representa, nesse contexto, que tanto os sentimentos como os pensamentos são signos de alguns processos que ao serem tomados como inevitavelmente unívocos representam não mais que uma simplificação ou falseamento.

³ No que diz respeito à crítica ao sujeito cartesiano, comenta Michel Haar que “o ponto preciso no qual Nietzsche ataca e tenta subverter a doutrina tradicional do sujeito não é outro que a ideia de uma essência lógica do eu” (1993, p. 129) e continua ao escrever que “a lógica não se regula por fatos, mas lhe impõe o ‘esquema’ de uma ficção regulativa que permite responder a necessidades práticas (previsão, cálculo, planificação da ação) e dominar a realidade” (*idem*, p. 130). Maria João Mayer Branco, por seu turno, ao tratar do sujeito cartesiano afirma que as “críticas de Nietzsche visam, sobretudo, dois preconceitos fundamentais presentes na tradição metafísica da filosofia ocidental e na psicologia que esta propunha: a ficção da causalidade e a ficção da unidade, das quais decorre a crença no sujeito. Ou seja, Nietzsche mostra que a crença num sujeito uno, simples e permanente, num Eu substancial, numa consciência autônoma e senhora de si se liga ao preconceito da dicotomia entre ações e agentes, de acordo com a qual todas as ações supõem uma instância neutra, um substracto, um agente, como sua causa.” (2010, p. 178)

por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? (JGB/BM § 16)

Nesses termos, a partir da denúncia a uma compreensão imediata e neutra tributada ao sujeito, o autor de *Para além de bem e mal* exprime sua desconfiança para com a competência atribuída ao pensamento de determinar a si mesmo imediatamente, pois, segundo seu entendimento, não existem garantias de que o que “eu penso” é real e certo, uma vez que esse movimento “pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço para determinar o que ele é” (JGB/BM § 16), movimento esse que remete retrospectivamente a um “saber” que não representa “certeza imediata” alguma e que depende de um “eu” ficcional (uno, racional e consciente) que vale enquanto sujeito⁴. Nesse sentido, o problema identificado por Nietzsche é que a unidade da palavra não garante a unidade desse sujeito, mas provoca a crença nessa unidade, crença essa que resulta de um esquema linguístico particular e enganador, veículo de uma interpretação moral da realidade, como se pode ler a seguir:

Pois antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser como causa (JGB/BM § 54).

Assim, colocando em cheque a concepção idealista do sujeito, que

⁴ No que diz respeito a esse eu como ficção e sua relação com a unidade, reportemo-nos a um fragmento póstumo escrito por Nietzsche no outono de 1881: “Com efeito, nós somos uma pluralidade que se imaginou ser uma unidade. É o intelecto, como modo de ilusão com suas formas constrangedoras: ‘substância’, ‘identidade’, ‘duração’ – é ele que exclui de nosso pensamento toda noção de pluralidade.” (Fragmento póstumo 12 [35] do outono de 1881). Nesse contexto, Müller-Lauter, referindo-se à nossa autocompreensão, assinala que acreditamos “‘numa unidade entre todos os momentos distintos do sentimento supremo de realidade’ que nos são dados. Remetemos essa unidade a um fundamento comum à multiplicidade de tais experiências. Entende-se esse fundamento como a *única* causa a partir da qual deve proceder como efeito tudo aquilo que se abarca com a mencionada crença. Visto que os sentimentos de realidade parecem mostrar *uma* causa, eles próprios são postos como iguais” (2009, p. 49). Patrick Wotling, por seu turno, ao tratar da invenção do eu e relacioná-lo com sua função, escreve que ele responde “a uma necessidade -, sua função é fundamentalmente a de mascarar a pluralidade de instâncias que são a realidade do sujeito suposto. Certamente, o eu não existe; mas a crença no eu, em contrapartida, ela sim existe” (2011, p. 514).

reduz as pluralidades das instâncias afetivas ao uno e semelhante e se configura como um prejuízo à psicologia tradicional, Nietzsche pergunta-se: “De onde me vem o direito de falar de um eu, e de um eu que seria a causa, e para cúmulo causa do pensamento?” (JGB/BM, § 16)

Passando a crítica de outro prejuízo que se configura como elemento constituinte da psicologia tradicional, a liberdade da vontade, vontade essa garantida pela noção de sujeito supramencionada, imprescindível é atentarmos ao lapidar aforismo 19 de *Para além de bem e mal*, onde Nietzsche inicia por observar que comumente os filósofos falam na vontade como se “ela fosse a coisa mais conhecida do mundo” (JGB/BM, §19) e inclui Schopenhauer entre esses filósofos, porque a seus olhos ele foi mais um que, por não conseguir escapar à sedução das palavras, “tomou um preconceito popular e o exagerou” (*idem, ibidem*), o que significa, em seu caso, que a partir da crença no “eu quero” elegeu a vontade como fundamento do mundo, procedimento esse da mesma ordem daquele empreendido por Descartes em relação ao sujeito⁵. Sobre a posição de Schopenhauer em relação à vontade, escreve Nietzsche em fragmento póstumo do mesmo período:

Seja dito, o grande erro de Schopenhauer, foi considerar o querer como a coisa mais conhecida do mundo, vê-lo como a única verdadeiramente conhecida, aquela aparentemente menos louca e menos arbitraria: não há outra coisa que retome exageradamente, conforme o costume dos filósofos, um enorme preconceito de todos os filósofos anteriores, um preconceito popular. (Fragmento póstumo 38 [8] de junho/julho de 1885)

Nesses termos, em sentido contrário ao *schopenhaueriano*, Nietzsche afirma que por trás do “eu quero” existe uma diversidade de estados, sentimentos e sensações, de modo que a volição somente enquanto signo linguístico consiste em uma determinação simples, porque, ao

contrário da unidade, em todo querer encontra-se a pluralidade⁶. Em

⁵ No que diz respeito a essa prática da filosofia de simplificar aquilo que é complexo, escreve Maria João Mayer Branco: “O erro da filosofia tradicional foi, então, o de cortar um fluxo complexo de fenómenos para isolar actos e agentes, procurando alcançar unidades simples regidas pelo princípio da causalidade” (2010, p. 181).

⁶ A respeito dessa relação entre linguagem e simplificação, Müller-Lauter escreve: “Nietzsche

suas palavras:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos (JGB/BM, §19).

Desse modo, ao afirmar que o querer é “algo complicado”, indica que o conteúdo apreendido por nossa consciência resulta de um grande número de atividades de ordem afetiva, atividades essas que são mascaradas em sua multiplicidade “pelo conceito sintético do eu” (JGB/BM, § 19), o que induz a uma série de conclusões erradas acerca da vontade que se agregaram ao querer – “de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para o agir” (*idem, ibidem*). Portanto, para Nietzsche, aquilo que apreendemos como unidade simples, encobre, na verdade, um fluxo de fenômenos no qual operam um conjunto de várias instâncias afetivas, instâncias essas que se encontram subordinadas a um afeto específico, a saber, o “afeto de comando”. Sobre esse afeto, atentemos às palavras de Nietzsche:

a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer’ – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz ‘isso e apenas isso é necessário agora’, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que quer– comanda algo dentro de si que obedece, ou que acredita que obedece. (JGB/BM, § 19).

Nesse sentido, Nietzsche salienta que a vontade busca, continuamente, atingir um estado de comando que consiste em impor sua determinação sobre qualquer outra vontade, em outras palavras, a vontade afeta é afetada por outras vontades, elas impõem e são constrangidas a obedecer determinações de outras vontades, de tal maneira que no

está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a linguagem ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos que não são absorvidos nela” (1997, p.75-6).

“querer comandar” percebe-se uma afecção. Com isso, o filósofo distancia sua concepção de vontade da imagem de uma unidade subjetiva responsável pelo querer, transformando as relações entre vontades em um embate que se pautam pelo comandar e obedecer. Desse modo, todas as vezes que o corpo quer, deve-se também traduzir esse sentimento como um impulso das vontades dominantes realizando um movimento de afirmação de sua tendência hierárquica sobre as demais vontades, pois em “todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’” (JGB/BM, § 19), ou seja, de muitas vontades, que estão em uma luta perpétua, configurando um feixe de sentimentos, pensamentos, impulsos e afetos que mantêm relações entre si e de onde se extrai uma tendência de comando. Nesse caso, são um conjunto de impulsos, instintos, sentimentos e afetos que buscam sempre se impor e cada vez mais, assim, Nietzsche delinea a forma como as vontades se relacionam: elas lutam por mais potência. Potência essa, sentida como um afeto, um estado de superioridade entre quem comanda e quem obedece: “o sentimento de potência contém em si todo ato de comandar” (Fragmento póstumo 38 [8] de junho/julho de 1885). Do embate de tais forças, emerge uma espécie de direcionamento que revela uma forma específica de apropriação e de avaliação da vida. Em outras palavras, da luta dos afetos surge uma determinada forma de interpretar o mundo.

Por fim, passemos à superestimação da consciência, último dos prejuízos vinculados à psicologia tradicional a que nos referimos no início deste capítulo. Nesse sentido, no aforismo 11 do “Livro I” de *A gaia ciência* (1882 – 1886) Nietzsche remete à consciência assinalando que ela é o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (FW/GC § 11). Nesse sentido, escreve que a consciência é apenas um órgão que facilita a sobrevivência tanto de homens como de animais na luta com o meio, recusando-se a reconhecê-la como um traço distintivo entre eles, bem como uma grandeza dada que constitui o âmago do ser humano, em suas palavras:

Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por

uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como ‘unidade do organismo’! (FW/GC § 11)

Nesse contexto, Nietzsche faz ver que o grande problema no que diz respeito à consciência não é a criação de ficções pela linguagem nem a “superficialidade” do pensamento consciente, mas a excessiva confiança tributada à palavra e sua “ridícula superestimação” (*idem, ibidem*), uma vez que ela talvez nem tivesse se desenvolvido se não fossem as exigências da vida em grupo.

Com efeito, após trata-lo inicialmente no “Livro I” da *Gaia ciência*, Nietzsche retoma o tema em aforismo intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, acrescido em 1886 a essa obra publicada originalmente em 1882, quando afirma que o “problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela” (FW/GC § 354). Nesses termos, invocando a fisiologia e o “estudo dos animais” indica, ao contrário do que concebem os filósofos idealistas, que poderíamos “pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra” (FW/GC § 354) sem a intervenção da consciência, sem seu espelhamento. Em suma:

A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho (FW/GC § 354).

Nesses termos, após sublinhar o papel secundário da consciência, Nietzsche afirma que ela “em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação” (FW/GC § 354), comunicação essa, por sua vez, que é útil, eficaz e mesmo imprescindível à vida do indivíduo gregário, uma vez que por necessidade de proteção o homem se comunica; para “saber” de sua carência e para levá-la ao conhecimento do semelhante, não podendo ele, nesse movimento, prescindir da consciência que, desse ponto de vista, configura-se como um meio muito eficaz para a conservação da própria vida. Entretanto, por mais que se configure como imprescindível ao indivíduo gregário, Nietzsche assi-

nala que nos tornamos conscientes apenas da mínima parte de nossos pensamentos, ou melhor, a pior e mais superficial parte de nossos pensamentos e acrescenta, diante dessa limitação da linguagem para expressar o que sentimos, que “não é somente a linguagem que serve de ponte entre homem e homem, mas também o olhar, o toque” (FW/GC § 354). Sobre esse pensamento que se faz consciente, escreve o filósofo:

Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência. Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas somente do tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas (FW/GC § 354).

Assim, ao se comunicar, ao pretender a comunicação de seu “interior”, de sua intimidade, suas impressões, seus pensamentos e sentimentos, o homem se extravai de si, porque só comunica o que é consciente, a mínima e pior parte, apenas aquilo que é passível de expressão pela linguagem.

1.2. A VIDA COMO EXPRESSÃO DA VONTADE DE POTÊNCIA

Na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*⁷, em aforismo sugestivamente intitulado “Da superação de si”, Nietzsche coloca em relevo sua acepção de vida ao relacioná-la com a vontade de potência (*Wil-*

⁷ Entre os meses de dezembro de 1882 e fevereiro de 1883, Nietzsche envia desde Rapallo (Itália) à Basileia (Suíça) uma série de cartas endereçadas ao amigo Franz Overbeck. Em uma delas, datada de dezembro de 1882, assinala que está vivendo o período mais difícil de sua vida (relata o afastamento da mãe, o desgaste de sua relação com Lou Salomé) e destaca: “Se não invento a alquimia de transformar esta imundice [sofrimento] em ouro, estou perdido” (Carta a Franz Overbeck, em 25 de dezembro de 1882). Em outra carta, de janeiro de 1883, escreve: “Minha saúde [...] está dando grandes passos para trás” (Carta a Franz Overbeck, em 20 de janeiro de 1883). Por fim, no início de fevereiro do mesmo ano, recapitula o difícil período que vivera e mostra que havia se afundado em um verdadeiro abismo sentimental, mas que desde a profundidade voltou a se levantar até sua altura, asseverando, logo em seguida: “em poucos dias escrevi meu melhor livro” (Carta a Franz Overbeck, em 01 de fevereiro de 1883). O livro a que se refere é *Assim falou Zaratustra*.

le zur Macht)⁸ e acrescentar, logo em seguida, que somente “onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim [...] vontade de potência” (Za/ZA II “Da superação de si”), entretanto, antes de avançarmos nessa acepção, passaremos a alguns esclarecimentos no que tange à vontade de potência.

Em 1883 Nietzsche concebe a vontade de potência como orgânica e própria de todo ser vivo, ademais, em tentativa de suprimir a distinção entre físico e psíquico, deixa entrever que essa vontade atua em cada célula, tecido ou órgão e considera que todo o corpo quer, sente e pensa o que rompe com a ideia de uma centralidade do aparelho neuro-cerebral, aparelho esse que, tal como escreve o filósofo, “*não* foi construído com essa ‘divina’ sutileza na intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade”, uma vez que “esses fenômenos, e apenas eles, constituem ‘a própria coisa’” (fragmento póstumo 37 [4] de junho/julho de 1885)⁹. No que diz respeito ao corpo, ou melhor, aquilo que convencionamos como tal, assinala que ele seria formado por uma multiplicidade hierarquizada de seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando, luta essa que se manteria durante certo tempo, como escreve em fragmento póstumo de junho/julho de 1885:

Não cansamos de maravilhar-nos com a ideia de que o *corpo* humano se tornou possível, de que essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, possa viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo (Fragmento póstumo 37 [4] de junho/julho de 1885).

Nesses termos, coloca em relevo que o corpo humano é animado

⁸ De acordo com Scarlett Marton, Nietzsche utiliza pela primeira vez a expressão *Wille zur Macht* no final de 1876, ainda que sem a conotação e importância que ganharia mais tarde, ao assinalar que o temor e a vontade de potência, o primeiro negativamente e o segundo positivamente, explicam nosso grande respeito pela opinião dos homens (Fragmento póstumo 23 [63] do final de 1876/verão de 1877) (2010, p. 70).

⁹ Referindo-se a essa tentativa nietzschiana de suprimir a distinção entre físico e psíquico, Scarlett Marton escreve: “Entendendo que pensamentos, sentimentos e impulsos já se acham presentes nas células, tecidos e órgãos, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos teriam base neuro-fisiológica, mas, mais do que isso, procura suprimir a distinção entre físico e psíquico” (2000, p. 138).

por combate permanente, uma vez que é constituído por uma pluralidade de adversários que mudam sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células, o que mostra, no limite, que qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer, de onde surgem vencedores e vencidos a cada instante, de modo que “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua” (Fragmento póstumo 37 [4] de junho/julho de 1885).

Entretanto, essa ainda não é a formulação definitiva desse conceito, por isso em 1886, após apresentar suas “suposições” no § 36 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche amplia a abrangência da vontade de potência e mostra que ela atua como força¹⁰ eficiente em tudo o que existe: “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (JGB/BM § 36). Desse modo, a partir dessa perspectiva Nietzsche concebe o mundo como uma infinita multiplicidade de forças em relação, agindo e resistindo umas em relação às outras, onde a cada estado atingido se sucedem outros de tal modo que esse mundo se apresenta como um pleno vir-a-ser. Assim, ao falarmos em vontade de potência e sua infinita multiplicidade, inevitavelmente precisamos colocar em destaque aquela que se configura como sua única motivação, qual seja: o aumento de sua potência.

Voltando à acepção de vida com que iniciamos este capítulo, lembremos que naquele momento enfatizávamos a afirmação de que a vida é vontade de potência, pois bem, a partir dessa afirmação, acrescentamos que a vida se confunde com a luta (*kampf*) e por isso ela se expressa como “domínio de uma propriedade sobre as outras” (Fragmento póstumo 7 [95] da primavera/verão de 1883). Com efeito, o do-

¹⁰ Segundo Müller-Lauter, “Em seus escritos, Nietzsche emprega o conceito de força numa dupla significação: numa delas no sentido do representar mecanicista; em outra no sentido da ‘vontade de potência’. Aquela deve ser genealogicamente derivada a partir desta. Quando parte da maneira mecanicista de pensar, Nietzsche pode, com efeito, falar da necessidade de uma complementação do conceito de força ‘dos físicos’ [...]. Aquilo que, para a compreensão da efetividade, resulta da substituição do conceito mecanicista de força pelo de Nietzsche, torna indispensável um novo-pensar dos processos (*Vorgänge*) na natureza, no qual não pode ser atribuída verdade a nenhum ‘resíduo’ da mecânica” (1997, p.111). Na esteira dessa interpretação, Scarlett Marton sugere que Nietzsche, “com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito ao efetivar-se da força” (2010, p.53).

mínio a que se refere o filósofo se mostra como elemento constitutivo da própria vida e resulta do exercício da vontade de potência de um ser vivo que “quer” e “necessita”, de preferência, “dar livre curso à sua força” (Fragmento póstumo 26 [277] do verão/outono de 1884), uma vez que “a própria vida é vontade de potência” (JGB/BM § 13) e, no limite, ela essencialmente é “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (JGB/BM § 259), de modo que sua manifestação, sobretudo, ocorre como apropriação, assimilação e incorporação, uma vez que o crescimento de sua potência está vinculado à assimilação de forças externas por meio da luta.

Nesses termos, Nietzsche faz ver que para se exercer a vontade de potência busca o que lhe opõe resistência (*Widerstand*)¹¹, o que alimenta a luta e garante a permanência da mudança, ademais, a luta faz com que se estabeleçam hierarquias¹², faz com que se arranjam os diversos elementos de forma a que suas atividades se integrem e, a partir da submissão de uns aos outros, relações de interdependência se estabeleçam e a coesão seja garantida, contudo, a paz nunca é instaurada e as hierarquias não são permanentes, porque dominar, tal como destaca o filósofo, “é suportar o contrapeso da força mais fraca; é, pois, uma espécie de *continuação* da luta” e obedecer “é também uma luta, desde que reste força capaz de resistir” (fragmento póstumo 26 [276] do verão outono de 1884).

Entretanto, esse processo que sempre se reinicia pressupõe um esforço contínuo e, portanto, um desprazer. Dessa maneira, em sentido contrário à psicologia tradicional, Nietzsche oferece nova luz a relação entre prazer e desprazer ao afirmar que o prazer é uma excitação, uma curva ascendente, ao passo que o desprazer expressa o encontro com

¹¹ Sobre esse exercer-se face à resistência, Scarlett Marton assinala que é por encontra-las que a vontade de potência se exerce e ao fazê-lo torna a luta inevitável. Nesse sentido, efetivando-se no domínio orgânico, “faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis” (2010, p. 50).

¹² Sobre essa relação entre luta e a formação de hierarquias, escreve Wilson Antonio Frezzatti Junior: “A hierarquia só pode se formar porque as forças que procuram dominar são diferentes entre si, o que significa que aqueles que comandam são os que conseguem se expandir, se fortalecer. [...] É porque uma força é diferente de outra que se estabelece uma relação de domínio e obediência, ou seja, é porque as forças têm diferentes intensidades que uma hierarquia de forças ou uma composição de forças pode se formar” (2001, p. 78-9).

uma resistência, uma curva que representa uma diminuição de potência, no entanto, ainda que apresentada nessa configuração, o autor não deixa dúvidas ao destacar que o desprazer é um ingrediente necessário a toda atividade. Sobre o que entende por prazer e desprazer, escreve:

O prazer é uma espécie de ritmo na sequência de ínfimas dores e suas relações de grau, uma excitação por meio de uma rápida sequência de potenciação e suspensão como na excitação de um nervo, um músculo e, em geral, uma curva que se move ascendentemente... O desprazer é um sentimento que se dá ante um impedimento: porém, posto que a potência pode chegar a fazer-se consciente só quando se apresentam impedimentos, assim o desprazer é um ingrediente necessário de toda a atividade... (Fragmento póstumo 26 [275] Verão – Outono de 1884).

Desse modo, ao sublinhar que a “vontade de potência busca resistências, desprazer”, tendo-se em vista que existe “uma vontade de dor no fundo de toda vida orgânica” (Fragmento póstumo 26 [275] Verão/Outono de 1884), Nietzsche coloca em evidência que o “prazer nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave”, assim como também mostra que nessa excitação está “incluída a dor” (Fragmento póstumo 35[15] de maio/junho de 1885).

Procuramos mostrar que dentre os prejuízos morais a que Nietzsche se refere no aforismo 23 de *Para além de bem e mal*, encontram-se o sujeito uno, racional e consciente da filosofia metafísica, a falsa ideia de liberdade da vontade e a superestimação da consciência. Ademais, que ao falar em “Morfologia” o filósofo se refere à hierarquia dos afetos, que resultam da luta por mais potência, e ao mencionar “Teoria do desenvolvimento da vontade de potência” refere-se a uma tentativa de entender a dinâmica da variação da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

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

_____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Correspondência (1885-1887) (Vol V)*. Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. *Correspondência (1887-1889) (Vol VI)*. Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1974.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos – 3 ed.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores*. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2010.

_____. “O critério de avaliação nietzschiano”. In.: *Assim falou Zaratustra III. Para uma Filosofia do Futuro*. / Organização: Charles Feitosa, Marco Antonio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea e Rosa Maria Dias – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

As intermitências da consciência: função e pulsionalidade no aforismo 11 d'*A gaia ciência*

Saulo Krieger

Universidade de São Paulo

A comunicação que vamos apresentar contempla um aspecto da primeira parte de nossa pesquisa de mestrado, a saber, o modo como a temática trazida pelo aforismo 11 da *Gaia ciência* é preparada pelas dos aforismos que o antecedem. Nesse sentido, as próprias limitações de tal abordagem – passíveis de ser apontadas sobretudo se se a comparar à outra tematização da consciência, no aforismo 354 da mesma obra – estariam afinadas a registros acionados e a condicionamentos postos por esses aforismos.

De modo preliminar, ressaltemos que o objetivo da pesquisa em questão é mostrar que Nietzsche elabora uma teoria da consciência no âmbito específico da obra *A gaia ciência*, que compreende as edições de 1882 e 1887, esta que veio lhe acrescentar o livro V. Trata-se de uma investigação que se justifica por duas razões: em primeiro lugar, o tema da consciência (*Bewußtsein*) – não como consciência moral (*Gewissen*), mas como “tomar consciência de” (“*Sich-Bewußt-Werden*”) – é de interesse relativamente recente na *Nietzsche-Forschung*. Em segundo lugar, por extensão, os comentadores que sobre ele se debruçam¹ ainda não se

¹ Para Erwin Schlimgen, em sua monografia *Nietzsche's Theorie des Bewußtseins*, a gênese da consciência se dá mediante a recorrência ao Nietzsche esteta, do *Nascimento da tragédia*, cujo par de conceitos metafísicos, apolíneo e dionisíaco, precederia os termos fisiológicos e biológicos assumidos na teorização posterior: o dionisíaco estaria relacionado ao inconsciente pela via do acontecer orgânico, enquanto o apolíneo se relacionaria com o consciente pela via dos

ocuparam de situar a teoria da consciência no contexto de *A gaia ciência*, desconsiderando que as questões tratadas nessa obra, como propomos, é que suscitam uma teoria da consciência. O que se tem são abordagens nas quais as teses do aforismo 354 não são tratadas no contexto específico d’*A gaia ciência*, mas relacionadas a menções ou tematizações de Nietzsche à consciência em outras obras ou nos fragmentos póstumos. A razão de o aforismo 354 estar na obra em questão, e não em qualquer outra parte do *corpus* nietzschiano, não é levada em conta. Para citar um caso recorrente, a menção à superficialidade da consciência pelo filósofo no *Ecce homo* parece ter igual ou maior peso que a efetiva tematização da consciência no aforismo 11; aliás, este não raro é ignorado ou passado por alto, sem ter seu estatuto questionado. Isso considerando, sentimo-nos justificados a empreender uma investigação verticalizada da consciência na economia da obra *A gaia ciência* levando em conta o projeto que ela encarna e os temas que ela contempla. E pela presente, sentimo-nos justificados a mostrar em que medida a primeira abordagem da consciência – justamente no aforismo 11 da referida obra – é tributária do viés crítico presente nos aforismos que o antecedem.

Uma análise atenta do aforismo em questão pode bem revelar que a consciência é ali apresentada de maneira pouco técnica e escassamente conceitual, a despeito de em seu tempo haver um profícuo

impulsos nervosos. Uma consciência entendida como hipnagógica, de proveniência onírica, resultaria da passagem do acontecer orgânico para a individuação dos estímulos nervosos e, a partir daí, para imagem, som e finalmente linguagem, à qual se atrela a consciência.

Paul Katsafanas, por sua vez, publicou alguns artigos sobre o tema, como o “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, no qual se ocupa de mostrar que enunciados esparsos e aparentemente inconsistentes de Nietzsche sobre a consciência constituem, sim, uma teoria coerente, na qual ele reconhece heranças de Schopenhauer e F. A. Lange e propõe o que caracterizaria os estados mentais conscientes: o seu conteúdo conceitualmente articulado. Mattia Riccardi, em seu “Nietzsche on the Superficiality on Consciousness”, dialoga com Katsafanas, dele discordando quanto ao que constituiria a distinção entre estados mentais conscientes e inconscientes: para Riccardi, uma vez que existem também conteúdos conceituais *inconscientes*, o que distinguiria os estados mentais conscientes seria uma forma específica de conceitualização – a “articulação proposicional socialmente mediada”. João Constâncio, de sua parte, em “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, dedicou-se a situar as origens da teoria da consciência de Nietzsche em *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer.

debate a respeito². Temos ali que a consciência é o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, que é imatura e em sua imaturidade comete erros, erros estes só não são mais deletérios por ser a consciência tiranizada pelos instintos; eles a tiranizam também quanto à concepção equivocada que ela faz de si, de sua condição em relação ao organismo e de um ilusório estado acabado. Assim, nesse quadro em vão se buscaria um traço distintivo passível de caracterizar a consciência. Tudo o que ali se diz sobre ela remete sem mais à esfera orgânica e aos instintos³. Basta pensar em “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico” e “a consciência é tiranizada” pelos instintos e em “incorporar o saber e torná-lo instintivo” (§ 11): desenvolvimento orgânico, incorporação, tirania... São todas ações instintuais. Mesmo o que parece caracterizar uma tarefa específica da consciência, ou seja, a tarefa de “*incorporar o saber e torná-lo instintivo*”, na verdade é um aspecto redutível à esfera dos instintos, uma vez que à época – nos fragmentos póstumos imediatamente anteriores ou concomitantes à escrita da primeira edição (1880-1881), bem como na própria *Gaia ciência* – Nietzsche pensa a interação entre eles, os instintos, sobretudo como função: os mais fracos são instrumentalizados, passando a agir *em função* dos mais fortes. De fundo instintual veremos ser também a menção a “seu crescimento e intermitências” [ao crescimento e intermitências da consciência], já que os próprios instintos podem crescer ou se fazer intermitentes ao se subsumir a outros. Em outro sentido, tampouco bastaria invocar o “estado consciente” como aquele do qual

² Em nosso primeiro capítulo – e o mesmo prevalecerá para toda a dissertação – somente fizemos constar, sem propriamente abordar, o debate sobre as origens orgânicas da consciência, já que essa questão transcenderia o nosso recorte. Ver GACHET, M. *L'inconscient cerebral*. Paris: Éditions du Seuil, 1992; MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 e EMDEN, C., *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2005.

³ Se em Nietzsche de certo ponto de vista as designações “instintos” e “impulsos” são intercambiáveis, porque bastante próximas, e se é possível perceber diferenças de contexto na aplicação de uma e outra, não tem se mostrado possível divisar um critério que de antemão prescreva os usos de um termo ou outro. Nos fragmentos póstumos, ao se debruçar sobre a questão de sua interação, o filósofo prefere “impulsos”; em *A gaia ciência*, como aqui se vê, “instintos”. Como adiantamos na página 8, o uso de termos diferentes para sentidos tão próximos adviria não de sua subordinação a diferentes referentes, mas sim seria uma exigência da plurivocidade semântica inerente à linguagem que o filósofo propõe. Ou seja, a questão não é de denotação, mas de conotação.

provêm “inúmeros erros”, pois nesse caso nos restringiríamos ao âmbito das expectativas do pensar consciente – somente para ele e para suas expectativas existem verdade e erro –; e além disso o que o filósofo em outra parte designará como a matriz dos erros conscientes será devidamente reconhecido nas ações dos organismos protocelulares.

Assim, diga-se, de uma análise desta primeira abordagem da consciência por Nietzsche extraímos duas conclusões que vão pautar os desdobramentos do segundo e terceiro capítulos da nossa pesquisa: a primeira, que o filósofo ali não a caracteriza por um traço definidor, que operaria uma clara distinção entre o que é e o que não é consciência. Como segunda conclusão, intimamente relacionada à primeira, tivemos que as referências a ela quase que exclusivamente remetem à esfera dos instintos, tanto que, como acima observamos, mesmo “seus inúmeros erros, [...] sua credulidade” (§ 11, *tradução ligeiramente modificada*) em outra parte são reconhecidos mesmo nos organismos protocelulares⁴. No caso da prevalência de uma esfera instintual e inconsciente, mostramos que Nietzsche parece fazer seu texto desempenhar⁵ o que enuncia: assim como a consciência é apresentada no aforismo 11 como “improfundidade” (*Ungründlichkeit*), as referências à consciência são ali elas próprias uma superfície que de pronto fazem o texto resvalar para a insondável profundidade dos instintos.

A ideia de uma “consciência inconsciente” num momento em que se esperaria uma definição de “consciência consciente” nos levou a investigar os aforismos que conduzem ao aforismo 11, bem como alguns de seus subseqüentes⁶. Percebemos a preocupação do filósofo em demonstrar como seus contemporâneos viviam na insciência das ideias que ele vai enunciar ao longo da obra, como a morte de Deus e o eterno

⁴ Ver fragmento póstumo 11 [268], do outono de 1881.

⁵ Até onde se pode saber, a ideia de “desempenhar o que afirma” foi originalmente cunhada por Werner Stegmaier, justamente em seus trabalhos sobre *A gaia ciência*, mas considerada em seu livro V, que é da segunda edição, de 1887. Ver STEGMAIER, W. “Fearless findings”. In: *Nietzsche on instinct and language*, CONSTÂNCIO J. e Branco, M. J. M. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 2013.

⁶ Note-se que não se trata de postular um encadeamento mais ou menos preciso entre os aforismos de Nietzsche. Nem de impor, de nossa perspectiva, externa, uma “ordem das razões” que lhes é estranha. Menos ainda se trata de desconsiderar que há evidentes rupturas entre grupos de aforismos. Mas trata-se, para alguns agrupamentos que nada teriam de casuais, de reconhecer um movimento interno que lhes é próprio, que os une por uma trama passível de ser reconhecida mediante pistas e encadeamentos temáticos, num código a ser decifrado

retorno do mesmo, aliadas à exortação do *amor fati*. Afinal, se “Deus está morto! [...] E nós o matamos!” (§ 125), deixa de haver motivo para que o desejo neste mundo e pelas coisas deste mundo seja instado por uma autoridade externa a ele. Nesse sentido, é notável a maneira como nos primeiros aforismos pouco a pouco se desvela a formulação de um descompasso não percebido por seus contemporâneos: por diferentes pontos de vista, Nietzsche faz ver que há um desequilíbrio entre motivos inflacionados, postos num “além” que perdeu crédito e sentido, e a capacidade de desejar, a um só tempo desvirtuada e exaurida quanto à sua dependência de convencimentos que lhe são exteriores. Ora, se num viés positivo o filósofo vai propor uma conversão de um “ser convencido a desejar” à aderência ao próprio desejo, esse viés ainda não está presente no movimento que conduz à tematização da consciência no aforismo 11. O que aparece são alguns desdobramentos do referido descompasso entre crer e julgar e os pesos não justos de que se valem para tal: se inquiridos sobre as razões para seu agir, os homens ainda invocam outra existência (§ 1); se inquiridos sobre os juízos que os pautam, contentam-se com uma crença passível de logo se revelar infundada (§ 2), ou seja, carecem da *consciência* de bem coordenar o que os move pelo que os pauta: é por isso mesmo que falam em deveres para ter direito ao seu *pathos* (§ 5), e tanto é assim que apenas o indivíduo nobre tem a nobreza de aderir a seus instintos (§ 3). E se, ainda no aforismo 3, o filósofo se refere a um irrefletido – ou seja, inconsciente – fiar-se em proveitos e vantagens cuja força de atração é apenas aparente, no aforismo anterior ele recorre à sugestiva imagem da balança: “cada qual olha para você com olhar estrangeiro e prossegue no uso da sua balança” (§ 2). No aforismo 4, imediatamente posterior, ele versa sobre o equívoco da moral utilitarista, pela qual “bom e mau são um apanhado das experiências relativas ao que é ‘apropriado ao fim’ ou ‘não apropriado ao fim’” (§ 4). É de maneira sintomática que a consideração desses descompassos vai cumular com o ponto de vista da ciência, no qual a desmedida entre desejo e móveis para desejar é submetida à questão: sobre “se a ciência estaria em condições de *oferecer* objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los” (§ 7).

No aforismo 8 já se constata uma clivagem, quando Nietzsche passa a abordar as leis do desenvolvimento orgânico, abrangendo seus

traços atávicos e o próprio desenvolvimento quando se mostra imperceptível ou tardio. Considerando a afirmação “todas as características pessoais de que um homem é consciente [...] obedecem a leis de desenvolvimento completamente diversas das características que lhe são desconhecidas ou muito mal conhecidas”, propomos que neste caso bem se pode ter em vista a consciência, a ser abordada logo adiante: se nesse aforismo, intitulado “Virtudes inconscientes”, Nietzsche observa uma distinção no modo como evoluem as características conscientes e inconscientes, a própria consciência seria aí uma característica com um pé em cada registro: ela se inscreveria no registro de uma característica como as tidas por “visíveis e óbvias também para o seu meio” [*tradução ligeiramente modificada*], porém, tal como as escamas dos répteis do exemplo arrolado, de modo inconsciente “ela pode seguir seu próprio curso” – e acrescentamos, à revelia da percepção que tenha de si, traço este que vimos presente no aforismo 11.

Se desse modo o filósofo faz alusão ao *curso inconsciente* da consciência, uma proveniência inconsciente é tematizada nos aforismos 9 e 10: como depreendemos, Nietzsche sugere que uma aptidão à consciência teria sido adquirida em estágios anteriores, “de modo tão frágil e embrionário que ninguém pôde perceber tal aquisição” (§ 9). E enquanto no aforismo 11 se tem a consciência como “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, no aforismo 10 a referência a homens raros como “rebentos tardios”, oriundos de características que eram “habituais, e portando tidas por comuns”, remeteria à necessidade teórica de, pela via de uma cifrada argumentação, aproximar a compreensão da consciência e os despercebidos e habituais instintos de que ela provém. A interlocução entre ambos os aforismos é ainda reforçada pelo reconhecimento das “linhagens e castas mantenedoras de um povo” do qual emerge o homem raro (§ 10) no “tão mais forte e conservador vínculo dos instintos” (§ 11, *tradução ligeiramente modificada*), do qual emergirá a consciência. Não por acaso, o aforismo 12 tratará de uma ciência que, assim como a consciência que a produz é condicionada pelos instintos sem ter disso a consciência, de modo algum terá a neutralidade que comumente lhe é atribuída. O viés crítico que permeou os primeiros aforismos e apresentou uma consciência mais instintual do que consciente (§ 11), deverá agora submeter uma ciência que se pretende neutra sem o ser.

Por todo esse enquadramento aforismático, que não há de ser casual já que Nietzsche reconhecidamente era minucioso com sua escrita e também com a disposição dos aforismos, propomos que o filósofo apresenta uma “consciência inconsciente”, a despeito do título do aforismo, “A consciência”. Recorrendo ainda uma vez à ideia do “desempenhar o que enuncia”, inferimos ser de forma deliberada que o filósofo, por tematizar sob diferentes perspectivas a inconsciência dos homens de seu tempo, não aborda propriamente a consciência, e sim as condições instintuais – inconscientes – que a suscitam e tiranizam, bem como as consequências desse condicionamento para o modo superestimado como a consciência se percebe. Assim, pode-se concluir que Nietzsche estaria propondo menos uma abordagem técnica, conceitual, e mais uma referência à falta de consciência de seus contemporâneos – segundo a perspectiva iluminista que investia a *Gaia ciência* em sua edição de 1882. Desse modo, se comparada à formulação que se terá posteriormente, no aforismo 354, a do aforismo 11 revela-se um tanto rudimentar, porém perfeitamente afinada com o projeto que o livro encarna.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL:

I. Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988, 15 vols.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

II. Obras de comentadores:

KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosophier, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

III. Obras específicas sobre o tema da pesquisa:

CONSTÂNCIO, J. & BRANCO, M. J. M. (org.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

CONSTÂNCIO, J. "On Consciousness: Nietzsche's Departure From Schopenhauer." In: *Nietzsche-Studien* 40, 2011, p. 1-42.

EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press: 2005.

GAUCHET, M. *L'inconscient cerebral*. Paris, Éditions du Seuil, 1992.

KATSAFANAS, P. "Activity and Passivity in Reflective Agency". In: SHAFER-LANDAU, R. (org.), *Oxford Studies in Metaethics Volume 6*, 2011.

_____ "Nietzsche on Agency and Self-Ignorance". In: *Journal of Nietzsche Studies* 43 (1): 5-17, 2012.

_____ "Nietzsche's Philosophical Psychology." In: RICHARDSON, J. & GEMES K. (org.). *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____ "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization". In: *European Journal of Philosophy* 13 (1), 1-31, 2005.

_____ "The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato and Schiller". In: *Journal of the History of Philosophy* (prelo).

MÜLLER-LAUTER, W. "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien* 7, 1978, p. 189-223.

RICCARDI, M. "Nietzsche on Embodiement of Mind and Self". In: CONSTÂNCIO, J. (org.), *Handbook on Nietzsche on the Self*. Berlim/Nova York: De Gruyter.

_____ "Nietzsche on the Superficiality of Consciousness". In: DRIES, M. (org.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlim/Nova York: De Gruyter.

_____ "Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself". *Nietzsche Studien* 39, 2010, p. 333-351.

_____ "Nietzsche's Sensualism". *European Journal of Philosophy* (no prelo).

RICHARDS, R. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

SCHLIMGEN, E. *Nietzsche's Theorie des Bewußtseins*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1999.

Memória e fisiologia: metáforas da cultura em Nietzsche

Danilo Moraes Lobo

Jorge Miranda de Almeida

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Nietzsche em sua *Genealogia da moral* (1887), em particular na segunda dissertação dessa obra, discute sobre o problema da memória, situando-o na dinâmica do processo civilizatório humano em seus primórdios, ou seja, aponta para uma tentativa de exploração da gênese dos procedimentos mnemônicos no homem, os quais estariam articulados a um impulso estabilizador da cultura frente aos deslocamentos erráticos e instintuais que vigoravam num longínquo passado pré-histórico do homem. Todavia, a preocupação do filósofo não se reduz a uma história da memória humana, mas antes volta-se à questão da conservação dos valores, ou o porquê do homem ter tido necessidade em erigir conceitos morais que o abrigassem da voracidade do esquecimento.

O processo civilizatório, sob a ótica nietzschiana, foi conduzido sob o imperativo primordial de tornar o homem um ser memorioso. O filósofo irá se reportar a um mosaico de práticas sociais que remontariam aos inícios da pré-história humana, sobretudo às primeiras trocas comerciais e suas respectivas normas jurídico-religiosas, as quais teriam conformado um tipo de ser apto a uma compreensão de signos comuns, alicerçada em fatores mnemônicos. Para tanto se fez necessário tornar o homem um ser previsível, portador de um aparato de consciência capaz de fazer distinções entre acontecimentos

casuais e necessários, exigindo-se nesse caso uma competência para se pensar de maneira causal, antecipar coisas, estabelecer finalidades, desenvolver meios para atingir essas finalidades, ser capaz de calcular e confiar, enfim um ser afinal que pudesse ser responsabilizado pelos seus atos. Considerando a estabilização civilizatória forjada por uma mnemotécnica, cuja prática se pautou pelo largo uso da violência e da dor como instrumentos indispensáveis para o estabelecimento de memórias, é que Nietzsche irá desenvolver a sua genealogia dos valores, buscando compreender estes últimos em suas implicações morais e a conseqüente modelagem cultural de tipos humanos correspondentes a regimes valorativos específicos. Nesse sentido, a memória articula-se diretamente ao problema genealógico da moral e evidencia um movimento estruturante da cultura, relacionado a um impulso de estabilização valorativa.

Não obstante, o que tornou a memória um imperativo predominante na cultura foi o fato dela ter sido imposta à estrutura fisiopsicológica humana, ou em outros termos, a memória foi resultado de um longo processo pelo qual o homem foi coagido a se fixar em parâmetros coletivos e gregários de estabilidade social, sendo que o seu aparato sensorio-motor foi alvo central da violência engendrada pela mnemotécnica. Nessa perspectiva, podemos inferir com Nietzsche que um determinado tipo de corpo nos primórdios da sociedade humana passou a se exprimir a partir de uma vontade subordinada a parâmetros mnemônicos, recorrendo-se assim, a determinadas convenções oriundas de comportamentos circunstanciais exigidos coletivamente como resposta. A memória, segundo o filósofo, foi se instituindo numa relação direta com a dinâmica fisiopsicológica do humano, sendo possível trata-la antes enquanto um sintoma e não como um aspecto central de definição do homem.

Mas antes de discutir a memória, Nietzsche no início da segunda dissertação de sua *Genealogia da moral*, vai tratar inicialmente do esquecimento, deslocando-o do lugar onde o mesmo seria pensado costumeiramente, destacando assim a antecedência deste na constituição do humano, utilizando metáforas fisiológicas e administrativas que buscariam traduzir um bom ordenamento psíquico na sua avaliação:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creêm os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (NIETZSCHE, 1998, p. 47-48).

O esquecimento é ressaltado assim tanto em suas utilidades administrativas quanto psíquicas, um elo poderíamos dizer, entre a saúde corporal e cultural, capaz de estabelecer as condições para uma abertura ao novo, funcionando como uma espécie de estímulo para a atuação dos funcionários mais nobres, para que os mesmos comandem com maior desenvoltura um determinado organismo.

A compreensão de Nietzsche sobre o esquecimento já havia sido esboçada na *II Consideração Intempestiva – sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1874), quando o filósofo ao propor uma discussão sobre o quanto o excesso de história seria nocivo aos homens, fez um destaque relevante quanto à condição fisiológica do esquecimento:

Toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que quisesse sentir as coisas de maneira absolutamente e exclusivamente histórica seria semelhante àquele que fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos. É possível viver, e mesmo viver feliz, quase sem qualquer lembrança, como o demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento. Ou melhor, para me explicar ainda mais simples-

mente a respeito do meu problema: *há um grau de insônia, de ruminção, de sentido histórico, para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura (Kultur)* (NIETZSCHE, 2005, p. 72-73 – grifos do autor).

É possível observar aqui, o quanto as metáforas que o filósofo articula são atravessadas por uma perspectiva avaliadora sobre o grau de importância que o sentido histórico possui num dado organismo, povo ou cultura. Nesse sentido, Nietzsche mapeia um caminho capaz de expor uma certa sintomatologia, o que segundo o filósofo estaria ligado ao quanto de *força plástica (plastische Kraft)* um indivíduo, um povo, uma cultura seria capaz de mobilizar para se desenvolver de maneira original e independente, apto a “[...] transformar e assimilar coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas” (NIETZSCHE, 2005, p. 73). Essa força, conforme ainda o filósofo, diferencia-se nos indivíduos, na medida em que alguns seriam tão desprovidos dela que qualquer acontecimento, como por exemplo, uma leve injustiça ou mesmo uma pequena ferida aberta, apareceria como motivo para deixá-los prostrados. Já em outros indivíduos, mesmo aqueles submetidos às mais horríveis catástrofes ou que praticassem atos de maldade, seriam tão pouco afetados que logo em seguida a estes atos recobririam o seu bem-estar e a sua boa-consciência.

O sentido histórico e poderíamos dizer também a memória, tornam-se balizados por uma perspectiva fisiológica, na medida em que se situam entre a possibilidade de intensificação da saúde ou de submissão a uma decadência. O excesso de história provocaria no homem e na cultura disfunções psicofísicas que inibiriam a força plástica no agir, o que resultaria numa incapacidade em utilizar o passado enquanto instrumento capaz de potencializar a vida no presente. Para um conhecimento histórico saudável, Nietzsche recomendaria apenas aquele que possuísse como critério elementar a própria vida, a qual não poderia ser reduzida a conceitos estáveis, já que os mesmos estariam sempre sujeitos a constantes abalos. A vida nesse contexto, estaria mais próxima a uma espécie devir agônico, ou a um campo de forças em constante luta entre fluxos de potência. Nesse caso, uma história

que porventura se imaginasse ausente ou sobreposta a esse conflito primordial da vida, estaria por certo agindo de forma ressentida em favor de um conforto idealístico.

O excesso de saber histórico na avaliação do filósofo alemão teria levado a cultura moderna a um apreço desmedido pela abstração, no qual formou-se um batalhão de puros pensadores que se satisfizeram com a contemplação da vida enquanto espectadores. A relação com a história que ignora as condições de um saber encarnado, conforme Nietzsche, careceria de saúde por não levar em conta processos fisiológicos essenciais que nos conduziriam a uma melhor regulação dos nossos impulsos de vida. Nesse sentido, o saber para Nietzsche, estaria afastado de uma relação normal que um indivíduo, uma cultura ou um povo deveria manter para com a história, ou seja, um saber que fosse provocado pela fome, regulado pelo grau de necessidades em que o domínio da força plástica se instituiria como parâmetro para as coletividades e os indivíduos conhecerem o seu passado, sempre numa perspectiva de servir ao futuro e ao presente, favorecendo as possibilidades e potencialidades de criação do novo.

Ocorre que na compreensão do pensador alemão, a época moderna se afastou de uma ligação natural entre história e vida para a instituição de uma ruptura entre elas, o que foi reflexo de uma vontade de fazer da história uma ciência. O homem na modernidade teria se afastado da vida enquanto elemento maior de governo do passado, em favor de uma submissão a um fluxo de tudo aquilo que um dia já existiu. Desse modo, o desenvolvimento descontrolado da especulação teria provocado o aprisionamento do homem numa suposta ciência do devir histórico que resultou num quadro fisiológico de enfermidade. Nietzsche faz assim uma descrição do processo de acúmulo do saber histórico na modernidade, recorrendo a metáforas que resultarão em mais uma articulação entre o fisiológico e o cultural:

Imaginemos agora o processo espiritual que se encontra assim desatado na alma do homem moderno. O saber histórico, alimentado por fontes inesgotáveis, o afoga e o invade, cada vez mais; ele é assaltado por fatos desconhecidos e incoerentes, a sua memória abre todas as portas, mas ela não está ainda aberta o bastante; a natureza faz todo o possível para acolher, arrumar

e honrar estes hóspedes estranhos, mas eles estão em conflito uns com os outros, por isso é preciso dominá-los e controlá-los, para que não se caia vítima destas lutas. A adaptação a um curso tão desordenado, tumultuado e belicoso se transforma progressivamente numa segunda natureza, embora esta seja indiscutivelmente muito mais fraca, mais instável e menos sadia do que a primeira. O homem moderno acaba por ter o estômago carregado de uma massa enorme de conhecimentos indigestos, que, como é dito no conto, rolam e se chocam no seu ventre. Este ruído revela a característica mais íntima deste homem moderno: a admirável oposição – desconhecida dos povos antigos – entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade, e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade. O saber com o qual ele se empanturra, frequentemente sem fome, às vezes mesmo sem necessidade, não age mais como uma força transformadora orientada para fora, fica dissimulado numa certa interioridade caótica que o homem moderno designa, com estranha soberbia, como sendo a sua “interioridade” específica (NIETZSCHE, 2005, p. 99-100).

A presença dessa dicotomia entre interioridade e exterioridade na cultura moderna revelaria ademais um sintoma de inautenticidade, justamente por conta dessa disposição do homem moderno em reduzir a cultura apenas a um saber e não transformá-la numa realidade viva. Afinal, o que se exprimiria exteriormente aqui em atos visíveis seria tão somente frias convenções, pobres imitações típicas de uma caricatura grosseira de cultura. A constituição dessa interioridade proposta pelo saber moderno é vista pela perspectiva fisiológica do pensador alemão enquanto problema digestivo, algo que apenas é acumulado e produz um tipo de paralisia naquele que acumula. Nietzsche recorre a uma metáfora do processo digestivo animal para ilustrar como a cultura moderna prioriza uma interioridade que não se comunica com a exterioridade: “Sem dúvida, o sentimento fica enclausurado numa interioridade, tal como uma serpente que, depois de ter engolido alguns coelhos vivos, se estende tranquilamente ao sol, evitando mexer-se mais do que o necessário” (NIETZSCHE, 2005, p. 101).

A avaliação que o filósofo alemão realiza sobre a cultura histórica predominante no homem moderno seria a expressão de uma patologia de natureza sobretudo mnemônica, haja vista a incapacidade

dos modernos, conforme a sua interpretação, de criarem algo próprio, pois a cultura moderna seria orientada de maneira enciclopédica, ao tentar sorver e se impregnar de outras épocas, costumes, obras, de um conjunto de saberes afinal, sem que isso tudo conseguisse romper com a fundamental dicotomia entre interioridade X exterioridade. Esta dicotomia acentuaria ainda como o processo fisiológico da memória sob a modernidade teria criado uma espécie de homem cuja interioridade estaria supostamente preenchida por um acúmulo de saber que conviveria de forma desconexa com uma exterioridade bárbara.

Esta oposição do interior e do exterior faz com que um povo pareça grosseiro, ainda mais bárbaro do que se ele se tivesse desenvolvido apenas sob a influência de suas necessidades rudes. Pois que meio resta ainda à natureza para dominar o fluxo superabundante que a assalta? Ela não tem outro recurso senão o de aceita-lo o mais imediatamente possível, para deixá-lo ir embora e se livrar dele o mais rapidamente possível. Resulta daí o hábito de não se levar a sério as coisas reais, daí nasce a “personalidade fraca”, para a qual o que é real e efetivo produz somente uma fraca impressão; acaba-se por tratar o exterior com uma negligência e uma incúria cada vez maiores e se faz aprofundar a perigosa ruptura entre o conteúdo e a forma, até se tornar insensível à barbárie: caso somente a memória se encontre permanentemente solicitada, caso somente ela seja alimentada por um constante afluxo de coisas dignas de serem conhecidas e suscetíveis de serem cuidadosamente arrumadas nos seus escaninhos (NIETZSCHE, 2005, p. 102)

O problema do excesso de memória, para além da cultura histórica, articula-se diretamente ao problema moral, o que em Nietzsche seria a expressão de uma sintomatologia fisiológica. Nesse sentido ao avaliar o problema do ressentimento, por exemplo, o filósofo delineia um tipo humano que se põe a criar valores a partir de uma reação. Neste aspecto, o modo de ser do homem do ressentimento estaria ancorado sobretudo numa espécie de retomada de algo não digerido, num reagir, o que implicaria sobretudo um espírito vingativo movido pelos ditames do remorso mnemônico. Esse homem dispéptico, ou seja, incapaz de metabolizar as suas vivências para transmutá-las em interpretações mais potentes do viver, estaria infectado por um espírito

de vingança ao constituir os seus valores, fruto de uma perspectiva enferma de interpretação. Conforme salienta Patrick Wotling:

Assimilar uma experiência, interpretá-la. é, pois, “dar conta” dela, isto é, deixar os instintos reduzi-la de maneira subterrânea, a esquemas pré-determinados (os da lógica ou da memória) de forma a definir o assimilável e a eliminar o que escapa a esses esquemas. É extrair e incorporar de maneira inconsciente, o que é capaz de favorecer a expansão da vontade de potência. A incapacidade de dar conta das experiências representa, em compensação, um sintoma de enfraquecimento da vontade de potência, que não consegue mais interpretar a realidade (WOTLING, 2013, p. 141-142).

A constituição valorativa oriunda do lugar do ressentimento expressaria um sintoma da incapacidade de exteriorização da potência, o que se refletiria num refluxo internalizador, um tipo de descarga pulsional redirecionada para a interiorização da alma no homem, constituindo-se assim uma arquitetura mnemônica sedimentada em fundamentos morais.

A psicologia do ressentimento aparece ainda na perspectiva nietzschiana como a própria expressão da doença. Nesse estado enfermo, os processos mnemônicos se tornariam sintomas de estados patológicos, na medida em que traduziriam uma incapacidade/fraqueza em desvencilhar-se daquilo que produz o próprio mal-estar no homem. Com efeito, os afetos do ressentimento seriam acionados pela memória, a qual reconduziria o doente a um estado nocivo que perduraria ao longo do tempo, considerando-se nessa perspectiva, o próprio ato da lembrança enquanto agravante das condições fisiológicas. Segundo Nietzsche:

Se existe algo em absoluto a objetar no estado de doença e de fraqueza, é que nele esmorece no homem o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o *instinto de defesa e ofensa*. Não se sabe nada rechaçar, de nada desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere. A proximidade de homem e coisa molesta, as vivências calam fundo demais, a lembrança é uma ferida supurante. Estar doente é em si uma forma de ressentimento. [...] E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O

aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação (NIETZSCHE, 2008, p. 28).

Por outra lado, a “fisiologia” da memória e do esquecimento é discutida também numa avaliação que Nietzsche faz dos tipos nobres de homens, portadores de um modo de valoração afirmativo, no qual predominaria a ação, expressiva de uma exaltação da potência, sintoma de uma relação mais próxima aos instintos reguladores inconscientes, onde uma certa impulsividade dos afetos estaria mais presente. Distinguindo-se da postura do homem do ressentimento, o homem nobre experimentaria um outro tipo de vivência com relação a questão do esquecimento, agindo com maior desprendimento em relação a inimigos e abrindo-se para uma maior vazão ao potencial da força plástica:

Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indÍcio de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento [...]. Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos” (NIEZSCHE, 1998, p. 31).

Essa perspectiva afirmativa do homem nobre poderia ser articulada tranquilamente à análise que Nietzsche faz sobre a força plástica para o problema do sentido histórico, quando o filósofo recorre a metáforas fisiológicas para apontar uma avaliação do estado de saúde do indivíduo e da cultura, ressaltando sobretudo o problema da lembrança e do esquecimento:

Quanto mais a natureza profunda de um indivíduo possua raÍzes vigorosas, maior será a parte do passado que ele poderá assimilar ou acolher; e a natureza mais poderosa e mais formidável

de um indivíduo se reconheceria naquele que tivesse abolido o limite para além do qual o sentido histórico se torna usurpador e nocivo; ele poderia atrair para si e se apropriaria de qualquer acontecimento passado, próximo ou longínquo, e, por assim dizer, transformá-lo-ia em seu próprio sangue. Aquilo que uma tal natureza não chegasse a dominar, ela o esqueceria; [...] Esta é uma lei geral (*allgemeines Gesetz*): cada ser vivo não pode ser sadio, forte e fecundo senão no interior de um horizonte determinado; quando não se é capaz de traçar em volta de si um tal horizonte, quando inversamente se é demasiado egocêntrico para lançar o seu olhar para um horizonte estranho, este se consoma numa apatia ou numa atividade febril, e não tarda a morrer. A serenidade, a boa-consciência, a atividade alegre, a confiança no futuro – tudo isto depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer quanto de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico, e quando não (NIETZSCHE, 2005, p. 73-74).

Percebe-se afinal, o quanto as implicações entre memória e fisiologia no pensamento de Nietzsche estariam articuladas a um intercâmbio entre metáforas que buscariam exprimir uma perspectiva avaliadora e hierárquica de cultura, ou seja, interpretando processos nos quais se constataria efetivamente por um lado, um tipo de transbordamento, uma aproximação à processos mais criativos de vida, resultantes de uma potência afirmativa reconhecedora dos limites que o saber possui em relação a dinâmica do devir vital. Por outro lado, a cultura poderia ser visualizada a partir dos sintomas de esgotamento e decadência, onde acabaria por se tornar um simples ornato de superficialidade para a ação do homem. Esse tipo de cultura seria afeita ao ressentimento e ao cansaço, tradução de processos mais doentios, incapazes de se livrar dos pesos da tradição, os quais se expressariam pelo predomínio da moralidade dos costumes que exigiriam uma permanente coesão mnemônica, reduzindo assim, a possibilidade dos processos mais afirmativos e criativos latentes no homem.

REFERÊNCIAS

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

O esquecimento como abertura para a criação de novos valores em Nietzsche

Kim Quintiere Abreu

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

O objetivo central da minha hipótese de estudo é mostrar, através de uma análise crítica dos conceitos nietzschianos, o esquecimento atuando como abertura de possibilidades para criação de novos valores. Concentrando os esforços, principalmente, nos aspectos filosóficos, psicológicos e fisiológicos, que possibilitam a mudança comportamental do ser humano, reinserindo-o de outra maneira no mundo. Sustentar também a perspectiva de um diagnóstico nietzschiano de seu tempo, investigando o desenvolvimento do caminho percorrido pela vontade na cultura. Como a **vontade de nada**, transfigurou-se em **nada de vontade** e qual o projeto de Nietzsche para a cura da consciência imersa em **niilismo**; retomando a vontade saudável, a vontade criadora, a partir do **esquecimento ativo**. Contudo, antes de adentrar na questão específica do esquecimento, introduziremos o contexto histórico de onde emerge a questão, acompanhando o procedimento genealógico proposto por Nietzsche.

Conforme o questionamento nietzschiano, a **tradição moral**¹ assume os valores éticos pré-estabelecidos, passivamente, sem uma crítica a respeito do valor desses valores. O valor dos valores nunca fora colocado em questão antes de Nietzsche. Além disso, a vontade cul-

¹ Os valores niilistas que negavam os instintos, em favor de uma escala de valores hierarquizada pelos conceitos de Bem e Mal.

tivada pela tradição era uma vontade de nada, pois se voltava para o que não era da terra, ou seja, negava os instintos humanos. Nietzsche empreende uma genealogia dos valores, a fim de descobrir a origem da moral niilista que imperava em seu tempo. Ele percebe, analisando a vontade de nada², que um espírito de vingança produziu adoecimento na consciência humana, pois começou a produzir valores reativos. Vingança contra a terra, ou melhor, busca por valores além-do-mundo.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche evidencia, primeiramente, nos judeus o ressentimento, pois não se esqueciam do mal que haviam feito para com eles. Esse sentimento reativo começou a produzir valor, isto é, toda a moral judaica. O judaísmo inverteu a ordem dos valores, que até então eram considerados como superiores; a moral escrava se rebelou contra a moral aristocrata. E como disse Nietzsche: “A rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”³.

Platonismo e Cristianismo também produziram valores reativos. Enquanto o judaísmo odiava seus inimigos e cultivava uma vingança imaginária, Platão propunha uma negação da vida como obstáculo à Verdade; alma racional dominando as almas emocional e concupiscente, a fim de proporcionar a subida da alma para o mundo das Ideias. O cristão, por sua vez, interpretou o sofrimento com mecanismos secretos de salvação, precisando viver uma vida longa, que ultrapassasse a morte. “...Vida eterna para ser eternamente recompensado no ‘Reino de Deus’ por essa existência terrena”.

Na terceira e última dissertação, levantando as suas perspectivas sobre os desdobramentos da vontade de nada na cultura, Nietzsche fala em ideal ascético, isso quer dizer que um sacerdote, o qual precisa de um rebanho, apropriou-se do sentimento de culpa dos cristãos e mudou a direção do ressentimento, ou seja, a culpa, antes atribuída a outro, passou a ser do próprio sofredor. Ocorre uma internalização da culpa, o sacerdote asceta criou, dessa forma, o pecado. O pecador deve se martirizar, a fim de purificar-se para Deus (*mea culpa, mea máxima culpa*). “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”⁴

² Toda vontade voltada para valores metafísicos.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p. 26.

⁴ Ibid. p. 73.

– **má consciência**. Em suma, o Cristianismo produziu dois tipos de sentimentos de culpa, como podemos ver nessa passagem: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...”⁵. Assim, a moral de escravos, fracos, que cultivavam uma vontade de nada, tem seu fim decretado pela sua própria insistência em negar os instintos vitais. Nietzsche traz a noção de **autos-supressão**⁶ (*selbstaufhebung*), que é a decorrada de um grande sistema pela sua própria durabilidade, pois tudo tem de superar-se. É assim que Deus morre.

Na Modernidade, com as crescentes crises da moral tradicional judaico-cristã ou platônica, que passou a se verificar como *compaixão* ou *nojo* do homem – niilismo – dá lugar à ciência, que assume o papel de explicar a verdade dos fatos. Nesse aspecto, a ciência ocupa o lugar de Deus e o ideal moderno de cientificidade é tão niilista quanto o ideal ascético, na medida em que ainda está atado a uma verdade.

Chega-se, após esse procedimento genealógico, ao **nada de vontade**, quando a vontade acaba. Começa com a crise da morte de Deus, pois que produz o ateísmo absoluto. O ateu proíbe-se de crer em Deus, assim não tem mais nada em que acreditar. A vida perde sentido. Pior do que isso é o homem perder o sentido de viver; esse é o homem que quer morrer, o último estágio do **niilismo**. Todos os valores da tradição foram desvalorizados até aqui, portanto o terreno é deserto e o sol de pôs, diria o profeta Zaratustra.

Daí a importância do esquecimento. Ao esquecer ativamente os valores da tradição, liberta-se a consciência do mais profundo niilismo. Tudo o que nega a potência vital do homem, deve ser “esquecido”, em troca de uma nova atitude criadora de valores. O esquecimento ativo possibilita a abertura para novas criações. A vontade de nada, que se transfigurou em nada de vontade, transmuta-se em vontade criadora. O esquecimento é um zelador da ordem psíquica, uma força inibidora ativa, uma forma de saúde forte. E, mais especificamente sobre a utilidade do esquecimento para a assimilação psíquica, eis que Nietzsche declara: “a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de

⁵ Ibid. p. 109.

⁶ Ibid. p. 138.

guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento”⁷. O esquecimento também permite a possibilidade do novo, da criação como podemos ver nesse trecho: “um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo”⁸.

O homem não criava, porque ou a resposta para o trágico na existência era ineficiente ou porque não havia nenhuma explicação. “O homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”⁹, porque é melhor ter vontade do que não ter. Quando se tem vontade se cria, mesmo que para negar a “atividade” e afirmar a “reatividade” no homem. Não olvidando que, na filosofia nietzschiana, para haver criação tem que haver destruição. A consciência moral, a tradição de valores, foi sofrendo um processo de adoecimento, pois negava os instintos, voltava-se para o nada. Com o esquecimento ela pode ser curada, pois o que antes atrapalhava a possibilidade de criar, isto é, o niilismo; tem a possibilidade de ser removido, destruído.

A ausência de sentido para a vida, o trágico na existência, é não saber o sentido do sofrimento, como se pode ler nesse trecho do final da *Genealogia*: “o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido”¹⁰. Não saber a resposta para a pergunta: “Para que sofrer?” é a grande inquietação humana. Foi por isso que o homem buscou o nada, pois é melhor isso do que a ausência de sentido para a vida. Contudo, ao cair no mais profundo tédio do homem, o niilismo último, o homem precisava de uma nova explicação ou um novo valor para a vida. Essa condição em que o homem se encontrava precisava ser superada, pois já chegara ao seu fim, como podemos ver nessa passagem onde Nietzsche diz: “o que é hoje o niilismo, se não isto?.. Estamos *cansados* do homem..”.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche pensa numa metamorfose do espírito, num além-do-homem, pois deve afirmar a vida tragicamente, isto é, todos os seus aspectos negativos e positivos, já que o sofrimento do ser humano não tem mais explicação, após a morte de

⁷ Ibid. p. 43.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibid. p. 140.

¹⁰ Ibid. p. 139.

Deus. O sofrimento deve ser abraçado como parte constituinte da vida. Um grandioso ‘Sim’ deve ser dito os fatos, como um processo de libertação ou redenção da consciência imersa em niilismo. As três metamorfoses do espírito, a saber: camelo (vontade de nada), leão (nada de vontade) e criança (vontade criadora). “...Uma mulher grávida conhece os desgostos e caprichos da gravidez: os quais, como disse, devem ser *esquecidos*, para se desfrutar a criança”¹¹. Transformar-se em criança é necessário, pois ela esquece com facilidade, sofre menos, é alegre.

A grande anunciação de Zaratustra é o pensamento do **eterno retorno do mesmo**. “Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, oh, assim *amais* vós o mundo”¹². Amar o mundo é justamente eliminar o niilismo que nega as potências da vida. Todavia, experimentar esse pensamento abissal do eterno retorno das mesmas coisas é como fitar o abismo, é vertiginoso. Aquele que, mesmo assim, afirma a vida em todos os seus aspectos, passados ou vindouros, possui o **amor fati**, o amor ao *fatum*, que é amar vida, que é trágica por si mesma.

Nesse ponto, após a delimitação da problematização levantada por Nietzsche, é preciso retomar a perspectiva central da nossa proposta que consiste em ressaltar a importância do esquecimento, como cura da consciência moral e, conseqüente, abertura de possibilidades para criação de novos valores. Entendemos que nossa hipótese se aproxima demasiadamente do projeto nietzschiano de **transvaloração de todos os valores** (*Umwerthung aller Werthe*). Ir além de todos os valores tradicionais, destruindo-os e criando novos, consistindo outra possibilidade de resposta ao niilismo. Abertura para criação possibilitada pelo esquecimento ativo, que transmuta o niilismo em vontade criadora. Como elucidada Gianni Vattimo:

A libertação só poderia ter lugar em uma vontade criativa que pudesse recriar o passado transformando o ‘foi assim’ em um ‘eu quis que fosse assim’. Mas a vontade percebe que é impossível querer para trás: dessa impossibilidade nasce o espírito de vingança, que constitui a passagem da experiência da impotência diante do passado à produção de todas as manifestações de niilismo.¹³

¹¹ Ibid. p. 83.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. p. 307.

¹³ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. p. 32-33.

O esquecimento é força ativa, como diz Nietzsche em *Genealogia da Moral: aktiven Vergesslichkeit*; que proporciona a transvaloração de todos os valores e a redenção do homem, pois remove a pedra do passado, o escolho que interrompe o impulso para a criação. O esquecimento faz o homem afirmar a vida, o instante, querendo que ela retorne em sua plenitude pela eternidade e faz a abertura, para que a consciência tenha condições de criar novos valores. O guardião da consciência, alerta e vigilante - o esquecimento - mantém a **grande**

saúde¹⁴ no homem. Em outras palavras, o homem vive no instante, para o instante, está com todas as suas forças voltadas para os eventos que passam durante os segundos, acompanhando o relógio da vida, sem ressentimentos, amarguras, vinganças, inércias, passividades, reatividades, entre outros sentimentos que adoecem a nossa consciência.

Essa leveza do espírito que vive o instante, essa inocência de criança que faz esquecer com facilidade, essa afirmação da vida em sua plenitude, esse caos inesperado da abertura para o novo; tudo isso está resumido em um aforismo de *Assim falou Zaratustra*, que sustenta a nossa hipótese de trabalho, a saber: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”¹⁵.

Sol Poente

“Jovialidade dourada, vem!
tu, o mais secreto.
mais doce antegozo da morte!
- Percorri eu rápido demais meu caminho?
Apenas agora, com os pés já cansados,
teu olhar me alcança ainda.
tua *felicidade* me alcança ainda.

Em volta apenas ondas e jogo.
O que um dia foi pesado
afundou em azul **esquecimento** –
ocioso está agora meu barco,
Tormenta e viagem – como esquece ele isso?

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. p. 78.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. p. 28..

Desejo e esperança afogaram-se,
lisos estão alma e mar.

Sétima solidão!

Nunca senti

mais perto de mim a doce segurança,

mais quente o olhar do sol.

- Não arde ainda o gelo de meus cumes?

Prateada, leve, um peixe,

nada agora para fora minha canoa..."¹⁶

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ditirambos de Dioniso*.

A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche

Joseane de Mendonça Vasques
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

A natureza me ensina, por intermédio dos sentimentos de dor, fome, sede etc., que não apenas estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um *único todo*^{1,2}.

René Descartes.

Quando se trata da problemática do corpo, mesmo a breve consideração das ideias predominantes ao longo da história da filosofia ocidental, em geral, e de sua Modernidade, em particular, parece-nos suficiente para identificar qualquer estranheza nas palavras de Descartes. Isto porque a tradição filosófica, considerada especialmente a partir da metafísica platônica, teve sua construção e solidez asseguradas pelo menosprezo e pela exclusão da dimensão corporal³ - posição que se radicaliza ainda, de modo emblemático, com a filosofia cartesiana⁴.

¹ Grifo nosso.

² DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural: 1999.

³ Ainda que as filosofias empiristas tenham atribuído um lugar privilegiado aos sentidos, não chegaram a constituir especificamente uma investigação acerca da corporeidade em si.

⁴ “A tradição filosófica quase que inteiramente - com raras e honrosas exceções, como a de Spinoza - se construiu sobre a base da negação e aviltamento do corpo”. GIACÓIA, Oswaldo Jr. “Resposta a uma questão: O que pode um corpo?” In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

E, no entanto, este mesmo filósofo consagrado ‘pai da Modernidade’, defensor por excelência do dualismo racionalista, parece então, no texto supracitado, como que suspeitar de uma sabedoria natural, através da qual se descortinaria aos sentidos do homem sua *essência* (ou, mais precisamente, sua existência) irrefutável: a fusão originária entre ‘subjetividade’ e corporeidade.

O presente trabalho assume como ponto de partida o reconhecimento da importância capital do corpo na filosofia de Friedrich Nietzsche, importância esta que remete necessariamente àquela mesma tradição, pois, segundo Oswaldo Giacoia,

Como sabemos, parte significativa do esforço despendido por Nietzsche na tarefa crítica e negativa de sua filosofia consistiu justamente na tentativa de reverter a depreciação tradicional do corpo, desconstituindo o primado atribuído à alma pela cultura ocidental, primado que tinha por base o dualismo metafísico entre espírito (mente) e corpo.⁵

Contudo, seu intuito procura ultrapassar a esfera da simples constatação, firmando-se na busca de respostas para uma questão pontual: como se faz possível e de que forma se consolida, no seio mesmo de uma tradição predominantemente metafísica, uma perspectiva tão diversa quanto a de Nietzsche: que concede ao corpo um novo estatuto, à noção ou ‘conceito’ de corpo uma nova configuração, à vivência do corpo uma novíssima proposta? Parece evidente que os conceitos, as ideias, as noções (ou mesmo o questionamento destes) não surjam, no mais das vezes, de modo imediato, incausado ou involuntário, tal qual iluminações gratuitas de pensamento. Tais concepções requerem, ao menos, o deliberado empenho na reflexão e a construção cuidadosa a partir dos recursos de que se dispõe, atendendo a uma necessidade específica. Como situar e compreender, deste modo, no âmbito particular da filosofia de Nietzsche, o esforço de desconstrução de todo um arcabouço conceitual sedimentado e, no que sobretudo nos compete, de ressignificação e reavaliação de um elemento em especial – o conceito de corpo?

Reconsiderem-se as palavras introdutórias de Descartes. Elas, talvez, forneçam-nos algumas ‘pistas’, permitindo a entrevisão de um

⁵ Idem.

lugar, ainda que difuso e indefinido, mas reconhecido como pertencente à corporeidade. No mesmo sentido, o já referido menosprezo do corpo pela tradição filosófica pode sugerir algo para além da superficialidade (ou da ingenuidade), já que, nas palavras de Nietzsche, “o fato de desprezarem constitui o seu prezar”⁶. Dito objetivamente, é supor no complexo contexto configurado pelas diversas filosofias precedentes uma espécie de preparação de um caminho através do qual o pensamento pôde e *precisou* chegar à sua ‘corporificação’ – entendida aqui como a assunção de seu caráter corpóreo, bem como seu desenvolvimento próprio a partir desta base. Com efeito, não teriam sido mesmo necessários e irrecusáveis, em termos filosóficos e existenciais, tal assunção e tal desenvolvimento? Sobre este ponto, salienta Marco Antônio Casanova:

O pensamento nietzschiano é essencialmente marcado pelo acontecimento de uma crise. Esta crise não envolve apenas a mudança superficial de um conjunto de traços contingentes em uma determinada conjuntura, mas aponta para uma transformação radical no próprio coração da realidade como um todo. A partir da experiência inexorável de um esgotamento total dos próprios modos de constituição da existência por meio de padrões metafísicos de reflexão, os homens encontram-se repentinamente diante de um mundo desprovido de seus pontos cardinais de estruturação e uma vez mais infinitamente aberto em suas possibilidades de realização.⁷

Não cabe aqui, e é importante esclarecer, uma investigação detalhada sobre o status e as implicações dos conceitos de corpo forjados e sancionados ao longo da tradição referenciada e criticada por Nietzsche. Esta seria uma tarefa por demais extensa e distante dos propósitos do presente trabalho. O que se sugere, inicialmente, é a procura por princípios e possibilidades interpretativas para o corpo e a corporeidade, restringindo, onde possível, o objeto visado ao âmbito da filosofia nietzschiana.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo).

⁷ CASANOVA, Marco. Zaratustra ou o ponto máximo da integração: “o que pode o corpo?”. In: *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

Afinal, em que consiste esta ‘culminância’ do corpo a partir da qual se produz uma verdadeira reformulação do pensamento ocidental – cuja profundidade já há algum tempo podemos dimensionar na consideração das muitas filosofias sucessoras claramente influenciadas por Nietzsche? (E poderíamos aqui citar uma extensa lista de pensadores contemporâneos dedicados à compreensão do corpo ou de suas manifestações, tais como Henri Bergson; Maurice Merleau-Ponty; Michel Foucault; Gilles Deleuze; etc.). O presente trabalho constitui-se, pois, em torno de uma primeira e hipotética resposta à questão formulada. Postula-se, a princípio, a existência de ‘um sentido’, ou de uma espécie de ‘processo’ de aparecimento e desenvolvimento paulatino da corporeidade no decorrer da produção filosófica nietzschiana, fomentado pelo diálogo crítico com a tradição. Como se o filósofo pudesse então, *construir* um corpo, ou, melhor, dar-lhe enfim uma expressão suficiente e adequada, em termos filosóficos, através da retomada e da reapropriação crítica dos pontos fulcrais do pensamento ocidental⁸. Ao mesmo tempo, e de modo complementar a esta relação entre a filosofia nietzschiana e seu ‘exterior’, supõe-se que seu desenvolvimento ocorra também em função de uma *maturação* própria, de seu nexos interno. Assim, por exemplo, seria possível delinear a presença e o caráter do corpo já nos primeiros trabalhos do filósofo, a partir da compreensão de seu diálogo com os gregos (curiosamente, neste momento inicial, com os fundadores da filosofia ocidental) e, ao mesmo tempo, compreender os traços específicos da corporeidade em função das características próprias deste momento da obra nietzschiana⁹.

8 “sabemos que Nietzsche sempre considerou o essencial de seu empreendimento filosófico como consistindo na *Umkehrung* do platonismo”, ou ainda, “a refutação da suposta evidência inabalável do *cogito* cartesiano constitui uma peça chave no programa antiplatônico e antidogmático de Nietzsche”. GIACOIA, Oswaldo Jr. “Resposta a uma questão: O que pode um corpo?” In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvia (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Estas considerações permitem o estabelecimento da questão do corpo em Nietzsche em termos de uma retomada (crítica, obviamente) dos alicerces da filosofia ocidental.

9 Além da conhecida influência da metafísica de Arthur Schopenhauer, amiúde mencionada na dita “primeira fase” do pensamento nietzschiano, há passagens textuais que exprimem claramente a importância da metafísica neste momento. Em “O nascimento da tragédia no espírito da música”, por exemplo, no prólogo a Richard Wagner, diz Nietzsche: “Declaro que, segundo uma convicção profunda minha, a arte é a tarefa mais alta e a atividade *essencialmente metafísica* da vida [...]”

2. A 'CORPORIFICAÇÃO' DO PENSAMENTO EM NIETZSCHE: PRIMEIRAS OBSERVAÇÕES

Também sei fazer conjeturas.
Há em cada cousa aquilo que ela é que a anima.
Na planta está por fora e é uma ninfa pequena.
No animal é um ser interior longínquo.
No homem é a alma que vive com ele e é já ele.
Nos deuses tem o mesmo tamanho
E o mesmo espaço que o corpo
E é a mesma cousa que o corpo.
Por isso se diz que os deuses nunca morrem.
Por isso os deuses não têm corpo e alma
Mas só corpo e são perfeitos.
O corpo é que lhes é alma
E têm a consciência na própria carne divina.

*Alberto Caeiro*¹⁰

A poesia de Alberto Caeiro remete-nos à filosofia nietzschiana por sua forma e conteúdo. A expressão poética é prioritariamente *estética*¹¹, no sentido de corporal, e é já conhecido por todos o empenho de Nietzsche na ampliação do âmbito artístico, mais que isto, na estetização completa da vida, “pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro”¹², assim como (o que nos interessa sobretudo) na compreensão e restituição da corporeidade pelo pensamento – ou do pensamento pela corporeidade. Quanto a seu teor, a imagética de que Caeiro lança mão contempla vários dos temas e conceitos recorrentemente investigados pelo autor ao longo de sua obra: o homem; os deuses; a alma; o *corpo*.

¹⁰ PESSOA, Fernando. *Ficções do interlúdio I: poemas completos de Alberto Caeiro*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1975.

¹¹ Cabe uma ressalva acerca da concepção estética adotada por Nietzsche em suas primeiras produções. Tal concepção assumia, de fato, um cunho metafísico, prezando pela objetividade e pela ‘pureza’, tendo sido fortemente influenciada pela filosofia de Arthur Schopenhauer. Considere-se, ainda assim, que, mesmo neste primeiro momento, Nietzsche já valorava a arte e a corporeidade de maneira bastante peculiar, distanciando-se em alguns aspectos da visão schopenhaueriana.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Na *Tentativa de autocrítica ao Nascimento da tragédia* (1886), Nietzsche resalta o caráter incerto e misterioso de sua problemática primeva – o domínio da tragédia grega; os impulsos antagônicos fundadores da arte trágica –, além da inadequação, a seu ver, da forma expressiva então utilizada, enfatizando o teor corporal e estético de um novo horizonte filosófico. Afirma o autor:

havia aqui um espírito com estranhas, ainda inominadas, necessidades, uma memória regurgitante de perguntas, experiências e coisas ocultas, à cuja margem estava escrito o nome de Dionísio mais como um ponto de interrogação; aqui falava – assim se dizia com desconfiança – uma espécie de alma mística e quase menádica, que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha. Ela deveria cantar, essa “nova alma” – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!¹³

De fato, é só bem posteriormente a *O nascimento da tragédia* que Nietzsche chega a desenvolver, com maior propriedade e mais clara intenção, suas ideias relativas ao corpo e à corporeidade. Em *Assim falou Zaratustra* (1883), cuja menção na referida autocrítica não nos parece casual, o filósofo parece alcançar o ápice de seu intento ao apresentar poeticamente as trajetórias de transformação do ‘espírito’, e conferir ao corpo lugar central em sua filosofia. Este espírito, que se metamorfoseia em camelo e leão, converte-se enfim na criança que proclama: “Corpo sou eu, e alma”. Esta criança, que brinca, que chora e que ri, pode, assim, claramente, representar no estilo metafórico de *Zaratustra* o ‘espírito corporificado’ de nossa proposta, afinal, “por que não se deveria falar como as crianças?”¹⁴.

Na defesa da presente tese, são utilizados dois elementos bastante característicos do modo nietzschiano de reflexão e construção filosófica: primeiramente, o simbolismo apresentado pela ‘metamorfose espiritual’ descrita no primeiro discurso de *Zaratustra* é tomado como chave de leitura para a integralidade da obra nietzschiana, assim como toda a imagética relacionada à concepção de corpo neste livro; de modo

¹³ Idem.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo).

complementar, empreende-se uma espécie de “análise genealógica” do próprio pensamento nietzschiano sobre o corpo, na adoção da constante dinâmica de autocrítica e recomposição das ideias utilizada pelo autor. Deste modo, fundamentam-se objetivo e método adotados, quais sejam, a investigação dos sentidos do corpo na filosofia de Nietzsche como um todo, à luz da concepção zaratustriana, segundo a hipótese de um processo de ‘corporificação do pensamento’ levado a efeito pelo filósofo a partir da reapropriação crítica da tradição filosófica ocidental e, num certo sentido, de sua própria filosofia. Considere-se, à guisa de esclarecimento, a referida concepção firmada por *Zaratustra*:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.
“Eu, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.¹⁵

Neste trecho, parece bastante evidente o propósito de reconsideração do conceito tradicional de ‘razão’, ou ‘espírito’, bem como da subjetividade, assim como a assunção do caráter complexo e agônico da vida.

Numa compreensão mais profunda desta noção de corpo, tardia, por assim dizer, importa observar a presença da corporeidade nas suas diversas expressões em todas as ‘fases’¹⁶ do pensamento de Nietzsche e, principalmente, a clara transformação no valor e no sentido destes elementos a cada ponto de sua trajetória. Vemos, a princípio, em *O nascimento da tragédia* (1871), a designação ao “espírito apolíneo” e ao “espírito dionisíaco” como dois *instintos* ou *fenômenos fisiológicos*¹⁷,

¹⁵ Idem.

¹⁶ “Não são todos os comentadores que distinguem diferentes períodos na obra [de Nietzsche]. Dentre os que se manifestam contra a divisão em períodos, há quem sustente que esse procedimento leva em conta muito mais os dados biográficos do autor que seus escritos e quem defenda que se veja os textos de Nietzsche como um todo. Contudo, é possível distinguir no conjunto de seus escritos os redigidos entre 1870 e 1876, 1876 e 1882, 1882 e 1888.” MARTON, Scarlet. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos).

¹⁷ Expressões traduzidas a partir de: NIETZSCHE, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: Espasa, 1943. p. 26.

além da enfática defesa da arte, manifestação essencialmente estética (ainda que nesse primeiro momento vista pelo filósofo como essencialmente metafísica) do ser humano. É já a ideia de corpo que se insinua, porém, com semblante bastante distinto daquele que virá a assumir posteriormente. Pois, a nosso ver, se em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche designa como corpo o “si mesmo” ou a “grande razão”, é porque, desde seus primeiros diálogos com os gregos, pôde canalizar a expressão de uma dimensão da realidade negligenciada pelo pensamento até então. Reforçam esta perspectiva as palavras do próprio filósofo em *O nascimento da tragédia*, ao descrever o caráter do ditirambo dionisíaco, expressão lapidar dos impulsos artísticos da natureza, ressaltando a preeminência do componente corporal:

Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos.¹⁸

Ou, ainda, ao apresentar na mesma obra, de modo bastante peculiar, a natureza da arte olímpica, da “cultura apolínea”:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida [...].¹⁹

Portanto, é possível distinguir já a partir de *O nascimento da tragédia* a emergência do corpo, ou mais precisamente o princípio da com-

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁹ Idem.

posição sobre uma matéria-prima que se impõe, transbordante, exigindo adequadas canalização e moldagem. No decorrer da escritura nietzschiana, é como se, paulatinamente, o ‘corpo ganhasse corpo’, ou noutras palavras, uma organicidade filosófica adequada às suas demandas, fruto do atendimento à urgência de reconfiguração do real, como também de um esforço deliberado de criação *estética*.

Também a arte será ressignificada e redimensionada em função da complexificação desta filosofia, ultrapassando os limites do que, em princípio, se conceberia como fenômeno artístico de modo mais estrito. Se, enquanto expressão circunscrita ao contexto da criação artística, a arte carrega o selo de “tarefa mais alta da vida”; mais tarde assumirá um novo estatuto, permeando e mesmo determinando a totalidade das vivências humanas. Tal adensamento dos domínios corporal / fisiológico e artístico / estético é perceptível na “Segunda consideração extemporânea” (1874), onde se identificam várias expressões que remetem ora à fisiologia, ora à criação artística, mas aplicadas a contextos bem mais abrangentes (à história, à cultura, à vida) – a noção de “força plástica”²⁰, por exemplo, como capacidade humana de apropriação do passado ou, de modo mais amplo, da História²¹ em função da potencialização do presente, algo que nos sugere uma ‘boa digestão’ ou ‘alimentação para a vida’, a conversão do dano em sangue, envolvendo ainda uma certa capacidade de resiliência no sofrimento, possui caráter eminentemente físico; a concepção de cultura como “a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo”²², aproxima já neste momento, os domínios da arte, da formação e da existência. Atestam o crescimento da preponderância do corpo em Nietzsche as palavras de Giacoia:

Para além de bem e mal [1887], para além da dissolução do dogmatismo, tem como contrapartida a instituição positiva de uma interpretação global da existência fundada no conceito de vontade

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 10.

²¹ Na descrição dos modos de atuação desta força, ressalta-se ainda mais seu caráter corporal: “Há homens que possuem tão pouco esta força que, em uma única *vivência*, em uma única *dor*, se esvaem incuravelmente em *sangue* como que através de um pequenino corte.” (Idem).

²² Idem. p. 35.

de poder²³ e na teoria perspectivista do conhecimento que dela decorre. Tal interpretação tem necessidade de um novo ponto de partida e fio condutor, depois que as certezas herdadas da tradição metafísica foram irremissivelmente destruídas. Esse ponto de partida arquimediano, que Nietzsche busca, ele o encontrará no mistério do corpo.²⁴

Parece, pois, fundamental ter sempre em vista a constante reconfiguração da noção de corpo, bem como a progressiva expansão de seus domínios, como vinculada ao aprofundamento da crítica nietzschiana ao primado da racionalidade no pensamento ocidental (em especial na sua versão mais ufanista, a da modernidade científico-mercantil). Isto também porque a adoção deliberada, entendida mesmo como estratégica, de uma perspectiva ‘não racional’, mas ‘corporal’, confere ao filósofo o distanciamento crítico necessário, autorizando a radicalidade da desconstrução, “pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”²⁵. Noutras palavras, tudo indica que Nietzsche não teria se contentado em realizar mais uma crítica da razão pela razão e, de modo inovador e original, de modo *artístico* na mais plena acepção da palavra, tenha *criado* para além de si um ‘corpo’, ou, se preferirmos, uma “grande razão”²⁶.

Assim, o tema do corpo em seus mais diversos aspectos e desdobramentos aparece como objeto de constante investigação e (re) construção na obra nietzschiana como um todo. E embora seja mais frequente vê-lo associado aos escritos produzidos a partir da chamada ‘segunda fase’ do pensamento de Nietzsche – fato que se explica, sem dúvida, pela localização de um conjunto de conceitos mais explicitamente vinculados à problemática corporal – uma das hipóteses aqui levantadas é a de que a problemática da corporeidade encontra-se ainda ‘latente’ nos primeiros trabalhos do filósofo. Um dos intuitos

²³ Note-se, nesta passagem a menção a um dos conceitos mais importantes de todo o pensamento nietzschiano - concebido aí em estreitíssima relação com a ideia de *corpo*.

²⁴ GIACOIA, Oswaldo Jr. “Corpos em fabricação”. In: *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*. Passo Fundo: UPF, 2005.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo).

da pesquisa que se funda neste primeiro esboço é, precisamente, o de compreensão global da corporeidade em Nietzsche: a partir da elucidação quanto a sua gênese e seu desenvolvimento desde os primeiros lampejos. Seu esforço de originalidade revela-se no sentido que procura atribuir a este processo ao sugerir que a cunhagem do conceito de corpo, assim como a relevância que este assumirá, constitui precisamente o ápice da expansão da estética para o âmbito do conhecimento e, em última análise, para a vida como um todo, e que a *concepção* deste conceito se dá, em Nietzsche, em atendimento às necessidades e peculiaridades da própria corporeidade que deve, obviamente, ser compreendida de modo diverso daquele preconizado pelo pensamento abstrato tradicional. Pretende-se, a partir das primeiras observações aqui expostas, acompanhar a ‘vitalidade’ do conceito de corpo, desde seu ‘estágio’²⁷ mais inicial, em estreito vínculo com a expressão artística *stricto sensu*, passando pelo processo de aquisição de sua complexidade, até o estabelecimento de sua forma mais plena – tendo sempre em vista, sobretudo, sua condição de inacabamento e possibilidade.

Em que pese a profunda novidade trazida a lume pela filosofia nietzschiana, e seus efeitos, que ultrapassam largamente as implicações da corporeidade no estrito âmbito desta mesma filosofia, parece-nos crucial a reflexão sobre o corpo e o ‘pensamento corporificado’ – complexo e inevitavelmente dificultoso, porque *vivo*. As consequências desta mutação, não podemos ainda vislumbrar com plena nitidez já que, assim como o filósofo, sentimo-nos (ou ressentimo-nos) ainda, em grande medida, como herdeiros da tradição metafísica ocidental. Com efeito, Nietzsche foi um dos primeiros pensadores a, muito mais que detectar, tentar resolver honestamente a profunda contradição imanente às reiteradas tentativas de verdade – às custas da realidade – empreendidas por um racionalismo intransigente, de acordo com o qual precisaríamos

nos desprender inteiramente de toda ligação sensível com o mundo, mas não temos absolutamente nenhum meio de levar a termo este desprendimento. [Precisaríamos] cunhar um caminho

²⁷ A palavra ‘estágio’ não significa aqui ‘nível’ ou ‘grau’, mas serve para delinear um momento ou ‘faceta’ da corporeidade na produção nietzschiana.

metodológico adequado para este conhecimento [(da verdade)], mas sempre acabamos por inserir sub-repticiamente neste caminho a marca de nossa própria constituição empírica.²⁸

Entender o significado desta contradição sob a perspectiva nietzschiana, bem como da transformação que daí emerge, torna-se grave na medida em que nos apercebemos, sem mais disfarces e irreversivelmente, de nossa *natureza* e de nossa ignorância. Se a concepção correta do que Nietzsche denomina “corpo” a cada ponto de sua ousada trajetória é condição *sine qua non* para a compreensão da totalidade de seu projeto, tal nos parece ainda mais radicalmente necessária na compreensão da dinâmica de pensamento que a ele se sucede, cujos efeitos ainda nos são estranhos pois, nas palavras de Giacoia,

somos ainda rigorosamente ignorantes daquilo que nos é mais próximo. Nosso mais seguro solo de realidade, apenas tateamos às cegas, nas bordas de um si mesmo que nos permanece estranho. Para Nietzsche, há muito tempo o homem vive em profundo desconhecimento do corpo; e o que é pior, somos tão profundamente ignorantes desse estranhamento de nós mesmos, que sequer chegamos a senti-lo.²⁹

Enfim, a ampliação das presentes considerações para além do horizonte puramente teórico revela o impacto deste desconhecimento do corpo sobre a vida. Ora, a adoção de uma concepção de realidade, de mundo, que tinha em um de seus pilares a renitente desvalorização da corporeidade parece ter sido preponderante na instituição da cultura da manipulação, da degradação e do descarte do corpo, bem como de toda a esfera da estética (para além dos limites da convenção artística). Este corpo que, pretensamente, não possuiria qualquer valor em si, inseparável de nós, teve, em verdade, seu aparente abandono como garantia de eficaz utilização. É sob uma mesma ótica que se espera encontrar nas transformações desencadeadas a partir de Nietzsche

²⁸ CASANOVA, Marco. Zaratustra ou o ponto máximo da integração: “o que pode o corpo?”. In: *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

²⁹ GIACOIA, Oswaldo Jr. “Resposta a uma questão: O que pode um corpo?” In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

a possibilidade de reorganização do pensamento e da vida. A vida de um corpo íntegro, saudável e *criador*.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: RÉS, 1962.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural: 1999. (Coleção Os pensadores).
- DIAS, Rosa Maria; RIBEIRO, Sabina Vanderlei; BARROS, Tiago Mota da Silva (orgs.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2011.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.
- GIACOIA, Oswaldo Jr. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- LIMA, Daniel; GADELHA, Silvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- . *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- . *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PESSOA, Fernando. *Ficções do interlúdio, 1: poemas completos de Alberto Caeiro*. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1975.

V – Metafísica e crítica à metafísica

O “Espírito Livre” de Sócrates: aspectos positivos da filosofia socrática em Nietzsche

Douglas Meneghatti

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Sócrates é uma personagem da mais cara estirpe do pensamento nietzschiano, seu nome aparece cerca de 340 vezes no *corpus* de suas obras, sem levar em consideração expressões como socratismo e socrático que intensificariam significativamente a proporção. Imerso nas mais ferrenhas críticas, na obra *O nascimento da tragédia* o sábio ateniense é acusado pela dissolução da tragédia no mundo grego e pela inserção do pensamento consciente e dialético, fatores que levaram Nietzsche a caricaturar a imagem do *Sócrates moribundo*, enquanto negação da serenojovialidade artística e protótipo do homem racional e teórico. O tom belicoso continua em outros textos, até culminar no “Problema de Sócrates” da obra *Crepúsculo dos ídolos*, nesse escrito de sua maioridade intelectual (1888) Nietzsche responsabiliza Sócrates pela infestação da decadência na história do ocidente, uma vez que sua filosofia se tornou modelo para as futuras gerações de sábios, que cresceram hostilizando à vida, através de uma profunda anarquia dos instintos que fez da razão uma potência criadora. Genericamente falando, Sócrates representa o que há de mais devasso e pernicioso à vida, à arte e à filosofia, por sua influência ascenderam toda estirpe de dogmatismo religioso e metafísico. A questão que nos surge é pensar a outra face desse grande aliciador e corruptor de jovens, haja vista que as recorrentes críticas de Nietzsche são, por vezes, atenuadas com palavras sutis e, muitas

vezes, de grande apreço e admiração à esta figura constante e atuante no pensamento nietzschiano.

Para tanto, partimos para uma sucinta análise dos espíritos livres, com a intenção de compreender os empreendimentos nietzschianos entre os anos de 1878 a 1879. No capítulo referente à *Humano, demasiado humano* da obra *Ecce homo*, Nietzsche explica o significado da expressão espírito livre: “[...] a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 1). Para que um espírito se torne livre, ele deve desprender-se das imposições e amarras sociais e religiosas, por isso Nietzsche volta-se contra os ideais que tolhem a “liberdade” dos espíritos: “[...] onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!” (EH/EH “Humano, demasiado humano” § 1). Em palavras quase redundantes, mas dotadas de significado explícito, podemos dizer que o espírito livre é aquele que aprendeu a viver a sua própria humanidade.

Espíritos livres vivem numa perspectiva diferente dos espíritos tradicionais, têm como característica a negação dos valores metafísicos e religiosos, são alimentados pela dúvida que abre horizontes para novas descobertas, oriundas da investigação científica. Por seu caráter investigativo, são contrários à tradição sobre a qual se constroem os valores milenares da moral, sustentada unicamente devido à obediência aos costumes. A ação de um espírito livre é precedida por um estado de tensão, o resultado da ação ocorre de modo inusitado, somente a partir dele os princípios universais construídos pelo estado e pela religião são dilacerados. O conhecimento revela o seu poder criador e repentino, as velhas certezas pautadas sobre princípios lógicos e verdades dogmáticas cedem lugar à gratuidade e à desmedida da experiência sempre singular e aberta a novas interpretações. Referindo-se a eles, Nietzsche descreve:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a uma coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas.

Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a ‘liberdade’ deste é um caso à parte (MA I/HH I § 34).

Espíritos livres vivem aquém das imposições e imperativos morais, o único “imperativo” que se faz presente é a dúvida, que incita o homem à criação. A interrogação é o crivo pelo qual o conhecimento é estabelecido, valores e verdades absolutas deixam de existir. O mundo perde assim sua rigidez ontológica, abrindo margens para novas interpretações que passam a caracterizar o surgimento de uma nova cultura. As certezas indefectíveis do “velho” homem ocidental cedem espaço à investigação e às experiências vitais que circundam e caracterizam os espíritos livres. Enfim, as dualidades metafísicas: corpo/alma, sensível/inteligível, verdade/aparência, liberdade/necessidade, dentre outras, são definitivamente solapadas, a partir de uma nova postura filosófica incapaz de aceitar sequer um instante de Ser. Os espíritos livres representam a fuga de todos os preconceitos idealistas, por seu intermédio o mundo configura-se como fluxo em vir-a-ser, que é constante e dinâmico movimento de ascensão fisiológica e possibilidades múltiplas de avaliações e interpretações acerca do mundo e da vida.

Nietzsche ainda diferencia os “espíritos livres” dos “espíritos cativos”, afirmando que, na busca da verdade, os primeiros exigem razões que são fruto de um pensamento peculiar e independente da tradição, enquanto os outros exigem fé, que nasce do hábito por meio da observação dos costumes. Nesse viés: “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (MA I/HH I § 225). O “espírito livre” possui uma nítida autonomia, estando desvinculado dos hereditários valores morais e culturais, enquanto o “espírito cativo” carrega consigo a soma desses valores transmitidos pela tradição. O espírito cativo não possui autonomia, pois não é capaz de discernir entre as escolhas possíveis; ao contrário, o espírito livre, rompendo com as razões pré-estabelecidas, constrói sua existência a partir das próprias escolhas.

No que se refere à classificação de Sócrates como “espírito livre”, cabe mencionar os aforismos 433 e 437 de *Humano, demasiado humano*, nos quais Nietzsche relata o casamento e a morte de Sócrates, respectivamente. No § 433 Nietzsche demonstra o heroísmo do espírito livre de Sócrates que encontrou uma mulher (Xantipa) tal como precisava, mas que não a teria buscado se a conhecesse suficientemente bem. Na sequência, no § 437, assim se expressa: “Há várias espécies de cicuta, e geralmente o destino encontra oportunidade de pôr nos lábios do espírito livre um cálice desse veneno – para ‘puni-lo’, como diz depois o mundo inteiro”. O parágrafo termina com Sócrates pedindo a Críton que mande alguém retirar as mulheres. Mas o importante é perceber, em ambos os parágrafos, o tratamento peculiar de Nietzsche para com Sócrates, que é claramente incluído entre os espíritos livres. Nos dois casos Sócrates é apresentado como vítima, primeiramente de sua mulher que, tornando sua casa inabitável e inóspita, lhe impeliu à profissão de viver e ensinar nas ruas de Atenas e, depois, do destino, que lhe apresentou a cicuta.

Além da metáfora acima descrita, encontramos ainda em *O andarilho e sua sombra* (2º volume de *Humano, demasiado humano*) algumas das mais positivas referências a Sócrates de toda a obra nietzschiana, em que transparece a preocupação com a questão da educação. Chamado de “professor apolíneo” por Nietzsche, Sócrates é visivelmente oposto a todos os educadores idealistas, ou mesmo, propagadores de ideais ascéticos, Nietzsche assim expõe um Sócrates voltado para os problemas cotidianos, como um exímio professor que não negligência às coisas humanas.

No § 6 do *Andarilho e sua sombra*: “A fragilidade terrena e sua causa principal”, Nietzsche demonstra que as pessoas raramente atentam às coisas simples do dia-a-dia, o que resulta em enfermidades físicas e psíquicas, a saber, que devido a um mau direcionamento na educação infantil, as crianças são habituadas à busca de coisas ideais, tais como: “a salvação da alma”, “o serviço do Estado”, a “promoção da ciência”, enfim, serviços que visam ao bem da humanidade, deixando de lado as questões vitais diretamente ligadas ao bem estar do indivíduo, como, por exemplo, o “sentimento pela natureza e pela arte”, a “escolha dos relacionamentos”, a “habilidade

em obedecer e comandar", em suma, atividades como: comer, refletir (*nachdenken*) e trabalhar. Nietzsche assim critica a educação enquanto reprodutora dos moldes idealistas e reclama um modelo educacional voltado para as coisas "mínimas e mais cotidianas":

Já Sócrates se defendia com todas as forças contra essa orgulhosa negligência das coisas humanas em nome do ser humano, e gostava de lembrar, com uma frase de Homero, a áreia e o conteúdo reais de toda a preocupação e reflexão: é aquilo é somente aquilo, dizia ele, "que em casa me sobrevém, de bom e de ruim" (WS/AS § 6).

Além de espírito livre, Sócrates é também lembrado por se preocupar com as coisas próximas e, portanto, humanas. Outras passagens, como, por exemplo, o § 72 de WS/AS, ressalta a alegria da ironia ática como auxiliar inerente à missão socrática, o que corrobora com a passagem de JGB/BM § 191, em que Sócrates é descrito como: "[...] grande irônico rico em mistérios", enfim, para respondermos a questão: por que Sócrates é citado como espírito livre? Devemos levar em consideração, dentre outras coisas, o professor apolíneo e a atitude irônica.

Tais testemunhos sobre Sócrates revelam as nuances do pensamento nietzschiano, que vai se construindo em meio à diversidade de personagens e conflitos que o próprio Nietzsche vai estabelecendo no decorrer dos seus livros. Numa perspectiva deleuziana, para a qual, "[...] Cada personagem tem vários traços, que podem dar lugar a outros personagens, sobre o mesmo plano ou sobre um outro: há uma proliferação de personagens conceituais" (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 100). Sócrates teria sido um dos mais intrigantes e dinâmicos personagens conceituais retratados por Nietzsche, destarte, desde já, compete ressaltar, que embora personalidades como Sócrates e Voltaire¹ sejam, nesse momento do pensamento nietzschiano, retratados como "espíritos livres", posteriormente o mesmo inverte sua concepção, concluindo que não existem e nunca existiram "espíritos livres".

¹ No § 221 de MA I/HH I, Nietzsche destaca que Voltaire foi o último grande escritor que no tratamento da prosa oratória teve ouvido grego, consciência artística grega e simplicidade e graça gregas, além de reunir em si a suprema liberdade do espírito e uma mentalidade decididamente não revolucionária, sem ser covarde ou inconsequente.

A este respeito é conveniente citar uma passagem do prólogo da obra em discussão acrescido na primavera de 1886:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos [...] (MA I/HH I “Prólogo” § 2).

Convém evidenciar que no período em que escreveu *Humano, demasiado humano* Nietzsche encontrava-se doente e solitário, o que não descarta o fato de ter inventado os “espíritos livres” como uma espécie de “interlocutores terapêuticos” que o ajudaram a suportar a própria doença. A esse respeito Nietzsche prescreve em *Ecce homo*: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*” (“Por que sou tão sábio” § 2). Levando em consideração, conforme assegura o próprio Nietzsche, que os espíritos livres não passaram de “interlocutores terapêuticos”, é possível que tal comparação seja apenas um anestésico, em outras palavras, que a liberdade socrática descrita por Nietzsche não passou de um momento de “descanso” ou “cura” do próprio Nietzsche que restabelecia suas forças. Para usar a linguagem de Deleuze, o espírito livre de Sócrates foi uma “personagem conceitual” criada por Nietzsche para tornar a sua própria existência mais agradável. No entanto, é mister salientar que Nietzsche nunca criticou a postura socrática, aliás sua própria postura em muito é semelhante à do sábio ateniense, pois ambos foram exímios questionadores e revolucionários dos valores vigentes.

Deixando de lado os motivos que levaram Nietzsche a inventar os espíritos livres, nos deparamos com imagens antagônicas que revelam a dinamicidade do pensamento nietzschiano ao longo de sua produção intelectual, fator que revela a abrangência do seu pensamento e a necessidade de compreender o *corpus* da obra nietzschiana, que de modo algum deve ser fragmentada para servir de base a interpretações tecnicistas do seu pensamento.

A grande dificuldade para classificar Sócrates como "espírito livre" reside na aparente assertiva de que os espíritos livres possuem uma postura antimetafísica e Sócrates uma postura metafísica, pois as conclusões socráticas remetem à existência de essências imutáveis e superiores às coisas sensíveis, dê-se o caso, por exemplo, da superioridade da alma sobre o corpo. Certamente seria um exagero fazermos da metáfora nietzschiana uma máxima para compreender sua imbricada relação com o filósofo ateniense, contudo, não podemos ignorar que algo de Sócrates despertou certa consideração em Nietzsche, a tal ponto que o próprio filósofo alemão admite: "Sócrates, trata-se apenas de confessar, está tão perto de mim que quase sempre estou lutando com ele" (fragmento póstumo 6 [3] do verão? 1875). Não há dúvidas de que essa foi uma das mais longas batalhas da História da Filosofia, Nietzsche fez de Sócrates o seu mais ferrenho oponente, o que não o impediu de duelar com maestria, reconhecendo as virtudes do arquirrival. As peculiaridades da luta revelam os antagonismos e as aproximações entre os oponentes, o que nos leva a corroborar com a tese de Nehamas: "À parte Schopenhauer e Wagner, nenhuma outra figura foi mais importante para o desenvolvimento individual e intelectual de Nietzsche do que a de Sócrates" (2005, p. 202).

Os principais fatores que permitem aproximar esses dois gêneros filosóficos são a postura irônica e a oposição aos valores vigentes. Semelhanças que não inibem as acentuadas diferenças, mas que revelam alguns pontos comuns em meio à projetos tão opostos. Nessa perspectiva, consideradas em conjunto, as imagens socráticas de Nietzsche, nos revelam um Sócrates mórbido e fisiologicamente degenerado com relação aos instintos. Entretanto, a principal característica que nos permite melhor compreender a analogia nietzschiana, entre Sócrates e os espíritos livres, encontra-se no estilo argumentativo adotado pelo filósofo ateniense, de clara oposição ao dogmatismo filosófico, uma vez que Sócrates demonstra prontidão em acolher a dúvida como meio elucidativo para construir o conhecimento, não se prendendo em certezas indefectíveis na construção argumentativa da filosofia, além do fato de que Sócrates foi um exímio crítico dos valores vigentes. No entanto, embora o procedimento filosófico de Sócrates não seja dogmático, boa parte de suas conclusões são estritamente metafísicas, por isso,

no que se refere às “verdades filosóficas”, construídas por Sócrates, é insustentável a metáfora com os espíritos livres.

Enfim, visto isoladamente Sócrates poderia ser descrito como um personagem da mais alta estima nietzschiana, o que seria um erro gravíssimo considerando o conjunto da obra, na qual Sócrates aparece como símbolo máximo da decadência e da mais alta morbidez entre os homens. Por isso, acreditamos que uma maneira plausível de compreender a metáfora nietzschiana, que vincula Sócrates aos espíritos livres, seja através do íntimo da filosofia do próprio Nietzsche, para o qual todo o mundo e a existência se encontram em constante vir-a-ser, numa dinamicidade e multiplicidade incapaz de aceitar a rigidez de um sujeito intencional e consciente. O que nos leva a conclusão de que existem vários Sócrates, porque também existem vários Nietzsches, de tal maneira que as nuances revelam um pensamento em construção, em eterno fluxo. Afinal, a imbricada e dinâmica relação entre ambos, revela que a superação do dogmatismo filosófico requer a suspensão do próprio procedimento dogmático de fazer filosofia. Empreendimento para o qual, diga-se de passagem, Sócrates e Nietzsche foram mestres...

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. e GUATARRI, F. *O que é filosofia?* Trad.: B. Prado Jr. e A. A. Muñoz. 34 ed. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- NEHAMAS, A. *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault.* Trad.: J. Brioso. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- NIETZSCHE, W. F. *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro.* Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Ecce Homo.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres.* Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano II – um livro para espíritos livres volume II.* Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A questão do determinismo no pensamento tardio de Nietzsche: como a cosmologia da vontade de poder elimina a possibilidade de eventos contingentes

Leonardo Camacho de Oliveira
Universidade Federal de Pelotas

A questão do determinismo no pensamento tardio de Nietzsche: como a cosmologia da vontade de poder elimina a possibilidade de eventos contingentes

Optamos por realizar esse estudo em quatro momentos: um primeiro centrado na definição do “pano de fundo” da análise, qual seja, a cosmologia da vontade de poder, nele nos interessamos em apresentar e esclarecer nossas opções interpretativas com relação a mesma; um segundo momento onde a hipótese será enfrentada diretamente, podendo ser colocado como o “coração” do artigo, será nele que apresentaremos as passagens mais significativas com relação a implicação ou não do determinismo, partindo de indícios da obra publicada e buscando aprofundá-los em póstumos; no terceiro momento traremos à cena a doutrina do eterno retorno, que com clara inclinação determinista é passagem obrigatória de um trabalho nesses moldes; por fim, um quarto momento em que nos debruçaremos sobre as implicações desse possível determinismo nietzschiano, de forma breve, no sentido de sensibilizar o leitor para a importância deste tema.

I

Como já afirmado, a presente investigação é delimitada ao período tardio do pensamento nietzschiano, sobretudo de 1885 até 1889, justificando-se por ser esse o período em que a vontade de poder está no centro das reflexões do filósofo e, podendo ela ser interpretada com contornos cosmológicos, temos um terreno fértil para debater a questão do determinismo.

Por certo, o tema da vontade de poder é vasto e polêmico o suficiente para motivar não só um artigo próprio, mas vários, de modo que nos limitaremos a apenas pontuar nossa compreensão sobre ele, apresentando tomadas de posição e deixando o leitor informado dos pressupostos de nossa visão antes de passarmos ao problema central do artigo.

Possivelmente a menção mais relevante de Nietzsche à vontade de poder esteja no § 36 da obra *Além do bem e do mal*, no qual o pensador parte da dinâmica conflitiva dos impulsos e a expande até o ponto de afirmar que: “O mundo visto dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” (JGB/BM § 36). Some-se a essa afirmação o fragmento póstumo, do mesmo período, em que é esboçado o título de uma obra, cujo projeto ocupou Nietzsche pelo menos até 1888 e resultou em largo número de fragmentos, nele lê-se: “A vontade de poder: tentativa de uma nova interpretação de todo o acontecer¹” (NF-1885,39[1]). Vemos que além de tema central, a vontade de poder se vincula a própria visão de mundo nietzschiana, daí referirmos seus contornos cosmológicos. O leitor deve ter em mente que o final do século XIX era contexto propício ao surgimento de cosmologias e leituras abrangentes da efetividade, a efervescência científica aliada a um matiz especulativo gerou uma série de esforços cosmológicos, formando um debate vigoroso do qual Nietzsche não só está a par, mas pretende participar².

¹ “*Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*”.

² Concordamos, nesse sentido, com Araldi: “Entendemos que as tentativas nietzschianas de fundamentar cientificamente (cosmologicamente) a doutrina da vontade de potência devem ser levadas a sério, pois expressam o *esforço* de alcançar uma síntese do aspecto científico-mecânico com a perspectiva existencial” (ARALDI, 2004, p. 374).

Ademais, propor uma visão de mundo abrangente está de acordo com um imperativo metodológico³ do próprio filósofo, que defende a necessidade de se esgotar um princípio explicativo antes de se lançar mão de outro:

Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (- até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém pode se subtrair hoje; - ela se dá “por definição”, como diria um matemático. (JGB/BM § 36).

Com efeito, nada mais coerente do que levar ao limite a noção de vontade de poder, propondo assim uma visão de mundo ampla e nela centrada. Não obstante, o pensador nos lega o que podemos chamar, certa medida, de cosmologia monista⁴, ou seja, partindo de um registro único ele pretende compreender toda a efetividade. É digno de nota que tal proposta se articula de forma interessante com a crítica profunda, presente sobretudo no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, à propostas dualistas, a necessidade destes metafísicos de refletir por meio de noções opostas (bom/mal, verdadeiro/falso) lhes impõe cindir a efetividade em duas. Nietzsche, por sua vez, recusa cisões dualistas e, onde os metafísicos veem diferenças de essência, ele vê apenas diferenças de grau: “Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações” (JGB/BM § 24).

³ Acrescenta o trabalho de Rogério Lopes, que realiza um importante estudo das fontes no pensamento de Nietzsche e demonstra a inspiração científica do dito imperativo metodológico: “ele [Nietzsche] reconhece que a sobriedade e a economia de hipóteses e princípios são responsáveis pelo êxito descritivo das ciências naturais. Esta estratégia é bem-vinda e o filósofo deve se submeter a esta exigência ao propor hipóteses genealógicas e ao avançar teses normativas” (LOPES, 2011, p. 345).

⁴ Devemos referência à interpretação clássica de Nietzsche feita por Walter Kaufmann, na qual a cosmologia nietzschiana é colocada como monismo dialético: “O ponto decisivo para a cosmologia de Nietzsche, no tanto que nos concerne, pode ser expressada em duas palavras: Nietzsche era um *monista dialético*” (tradução nossa) (KAUFMANN, 1974, p. 235). Ainda que discordemos do aspecto dialético, que atribui contornos hegelianos ao pensamento de Nietzsche, ao aproximar a noção nietzschiana de sublimação dos impulsos ao *aufheben* hegeliano, cremos no valor histórico incontestável do comentário de Kaufmann.

A vontade de poder, contudo, adquire complexidade e profundidade nos fragmentos póstumos; como já dito, esse tema não é o alvo deste artigo, de modo que aqui endossamos a preciosa articulação dos fragmentos feita por Wolfgang Müller-Lauter e nos limitamos a trazer as características fundamentais da mesma⁵. Em primeiro lugar, devemos entender que se trata de um registro único para se compreender a efetividade, rompendo com qualquer possibilidade de dualismo; mesmo divisões como: ciências do espírito X ciências da natureza ou orgânico X inorgânico deixam de ter sentido, pois tudo deve ser compreendido como vontade de poder. A efetividade pode ser compreendida como sendo formada por *quanta* de força, não obstante, um *quanta* tem a sua “essência” definida apenas em relação a outros *quanta*; de modo que não há sentido em se falar de um *quanta* de força em abstrato ou em si. Tal “conceito” é antes de mais nada uma noção relacional, ou seja, para responder o que seja um *quanta* de vontade de poder eu não posso analisá-lo isoladamente, mas justamente na sua relação de tensão com o todo; ao se falar de vontade de poder sempre estaremos nos referindo a uma multiplicidade, pois o caráter múltiplo faz parte de sua “essência”⁶. Nietzsche, com efeito, não endossa um atomismo, pois não há átomo, existem apenas relações entre forças; o que vai conferir o caráter dinâmico a essa relação é justamente o *quale* (qualidade) único e pertencente a toda e qualquer força. Não obstante, em qualquer relação de forças haverá sempre uma busca por poder, sempre uma força (ou configuração de forças) busca dominar as demais. Essa qualidade pode ser expressa, exemplificativamente, em um organismo unicelular que se expande e tenta anexar outro organismo, que servirá,

⁵ Tomamos por base, sobretudo, o primeiro capítulo da obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* de Müller-Lauter.

⁶ Tal característica pode ser observada no fragmento: “As propriedades de uma coisa são efeito sobre outras ‘coisas’: se abstraído de outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades, é o mesmo que dizer, não há coisa sem outras ‘coisas’, ou seja, não há uma ‘coisa em si’” 2 [85] outono de 1885 – outono de 1886 “Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere „Dinge“: denkt man andere „Dinge“ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften d.h. es giebt kein Ding ohne andere Dinge d.h. es giebt kein „Ding an sich“”. Veja-se como que da argumentação sagaz contra a existência da coisa em si, surge justamente o caráter plural da vontade de poder.

Os fragmentos póstumos de Nietzsche são por nós traduzidos, por meio de uma ponderação da tradução espanhola, dirigida por Diego Sanchez Meca, e da edição crítica editada por Colli e Montinari – juntamente com a tradução será transcrita a passagem citada no original.

se a tentativa tiver sucesso, de seu alimento. Lembremos, contudo, que o registro da vontade de poder é único, de modo que essa qualidade que se expressa em organismos de grande simplicidade, expressar-se-á também nas relações mais complexas, como disputas políticas, acadêmicas e globais. De tal sorte que ainda que a relação entre forças torne-se consideravelmente mais complexa a dinâmica segue sendo dotada do mesmo *quale*. As forças se manifestam sempre em face de resistências, as quais se constituem de outras forças, sendo que nestas relações podemos observar relações de mando e obediência, quando forças mais fortes conseguem subjugar forças mais fracas que não conseguem resistir. O interessante é que mesmo na relação de obediência permanece um querer dominar, sendo que a parte dominada exerce contínua resistência no interior desta formação de domínio à qual ela foi anexada; inclusive, se a tensão no interior da formação elevar-se de tal forma que a força aglutinadora seja incapaz de manter a unidade, essa se desfaz. Cabe ressaltar, então, que por mais que tenhamos forças fortes que comandam e forças fracas que obedecem, tal polarização nunca poderá ser absoluta, pois a relação é sempre de tensão e, portanto, dinâmica; sendo possível que uma força fraca venha a se tornar dominante e que uma força forte seja dominada. Destarte, apesar de a qualidade ser única a forma de expressão da busca pelo poder é múltipla, sendo tal expressão circunstancialmente relativa à combinação de forças em questão.

II

Veja-se que se mostra claro o pano de fundo de nossa investigação, qual seja, a cosmovisão da vontade de poder, podemos passar a uma abordagem direta da questão do determinismo, iniciando, como é próprio, com a definição do determinismo que pretendemos verificar.

Temos consciência do caráter polissêmico que o termo “determinismo” na história da filosofia, de tal modo que vemos como importante deixar às claras qual sentido atribuiremos ao termo para os fins de nosso trabalho. Com efeito, entendemos por determinismo⁷ a afirmação

⁷ Uma forma interessante para se visualizar a noção de determinismo em questão foi apresentada por Pierre Simon Laplace (1759 – 1827) matemático francês que tornou-se célebre ao apresentar um experimento mental de um intelecto capaz de conhecer o futuro, o qual

que dado um determinado estado de coisas só há um estado de coisas posterior possível; por exemplo, dado um determinado sujeito em uma determinada interação com o exterior teremos apenas um curso de ação possível. Essa conceituação de determinismo com a qual operaremos é, conseqüentemente, incompatível com a existência de eventos contingentes, ou seja, eventos que dado um estado de coisas podem ocorrer como podem não ocorrer; segundo nosso conceito de determinismo, dado um estado de coisas só há um curso possível de acontecimentos posteriores. Nosso intento, não obstante, é verificar, através de uma análise dos escritos nietzschianos do período já delimitado, se há uma defesa de um determinismo nestes moldes. Temos consciência, todavia, da complexidade do tema e da improbabilidade de se encontrar respostas definitivas, com efeito, guiados pela hipótese de que a cosmovisão da vontade de poder implica um determinismo nos termos definidos, promoveremos uma articulação de passagens relevantes do texto nietzschiano com vias a, ao menos, avançar no debate.

O primeiro ponto que o leitor deve ter em mente é que a cosmovisão apresentada em I possui uma noção de causalidade própria, centrada no que o pensador chama causalidade da vontade⁸, a qual se estende por todo o existente, de modo que qualquer evento será resultado dessa causalidade e, talvez, em se especulando com base no texto, será *determinado* por essa causalidade. Ora, se toda a relação entre vontades está conectada a uma mesma causalidade, a hipótese de que esta cosmovisão seja determinista é, ao menos, verossímil, pois implica em afirmar que de uma determinada relação de vontades (*quanta* de força) só um resultado possível pode advir.

ficou conhecido como demônio de Laplace: “Um intelecto que, em dado momento, conhecesse todas as forças que dirigem a natureza e todas as posições de todos os itens dos quais a natureza é composta, se este intelecto também fosse vasto o suficiente para analisar essas informações, compreenderia numa única fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do menor átomo; para tal intelecto nada seria incerto e o futuro, assim como o passado, seria presente perante seus olhos” (HOEFER, 2010, p. 4).

⁸ Causalidade aqui não deve ser compreendida nos termos da causalidade mecanicista moderna que traduz tudo como causa e efeito. Ao falar de causalidade da vontade Nietzsche está se referindo a relação entre *quanta* de força, seu paradigma é de uma energética e não mecanicista, tal como é defendido por Marton “Esta concepção traduz a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força” (MARTON, 2010, p. 76).

Acreditamos que na obra *Genealogia da moral* o determinismo das relações de força se mostra de forma mais clara, principalmente na seguinte passagem: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I § 13). Grosso modo, o que a passagem nos diz é que uma força, ou uma ordenação de forças, é incapaz de se expressar de forma contrária ao que ela é⁹. Ora, parece adequado pensarmos que dada uma determinada configuração de forças, relacionando-se de uma determinada forma com o fluxo global de forças, só pode haver um curso possível de acontecer; se aceitarmos que a passagem endossa tal quadro, então, de fato, parece ser determinista a cosmologia da vontade de poder.

O que é dito de forma comprimida e breve na obra publicada é consideravelmente ampliado no seguinte fragmento póstumo do período do outono de 1885 ao outono de 1886, no qual Nietzsche, ao tratar da criação de leis a partir de regularidades, nos diz o seguinte:

Mas precisamente esse “assim e não de outro modo” poderia ser proveniente desse ser mesmo, que não se comportaria de uma determinada maneira somente em função de uma lei, senão por ser constituído de uma determinada maneira. Isto quer dizer simplesmente: que uma coisa não pode ser diferente do que ela é, não pode fazer isto ou aquilo, não é livre nem não livre, senão é precisamente de determinada maneira¹⁰ (KSA 2 [142] outono de 1885/ outono de 1886).

O fragmento, apesar de confuso, reforça a ideia de que uma força manifesta-se em conformidade com o que ela é; da mesma forma ocor-

⁹ Tal posição apresentada na GM também pode ser vista no GD/CI, onde o pensador afirma: “primeiro exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’: um ser que vingou, um ‘feliz’, tem de realizar certas ações e recebe instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para as suas relações com as pessoas e as coisas” (GD/CI, VI, § 2). Além de reforçar a posição de GM, pois este ser que vingou não possui possibilidade alternativa de se comportar diferentemente, a passagem citada ilustra que tal postura permanece nos escritos de 1888 e em consonância com o projeto da transvaloração de todos os valores.

¹⁰ “Aber gerade jenes So-und-nicht-anders könnte aus dem Wesen selbst stammen, das nicht in Hinsicht erst auf ein Gesetz sich so und so verhielte, sondern als so und so beschaffen. Es heißt nur: etwas kann nicht auch etwas anderes sein, kann nicht bald dies, bald anderes thun, ist weder frei, noch unfrei, sondern eben so und so”.

re com o conjunto de forças que forma o “sujeito”: tal conjunto atua em conformidade com o que ele é, não havendo, portanto, espaço para que se comporte de outra maneira. Vemos, não obstante, reforçada a postura determinista de Nietzsche, pois dado um determinado sujeito e uma determinada relação deste com o exterior, temos apenas uma ação possível, não havendo espaço para contingência. Podemos, portanto, afirmar com segurança que todos os acontecimentos do mundo são necessários, uma vez que resultam de uma determinada combinação de forças, sendo que tal combinação é determinante e dela só pode resultar um determinado acontecimento; um evento contingente, desta forma, é um evento impossível:

A absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, *não* é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa que não precisamente essa força determinada; de que ante um *quantum* de resistência de força não se expressa de outro modo que não como correspondente a sua própria força¹¹ – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia¹² (KSA 10 [138] outono de 1887).

¹¹ Discordamos, com efeito, da afirmação de Azeredo de que as forças combinar-se-iam de forma fortuita: “Simultaneamente, o acaso e a necessidade estão presentes no agir em Nietzsche, pois o acaso expressa o caráter fortuito das combinações de força. A multiplicidade de vontades de potência, que o filósofo interpreta enquanto acontecer, corresponde ao céu acaso” (AZEREDO, 2008, p. 259). Resta claro, diante das afirmações nas obras publicadas e reforçadas nos pós-tumos, que as forças combinam-se no fluxo que é a efetividade de forma determinada, onde uma combinação condiciona as demais. Não esqueçamos que os *quanta* de força não se ordenam aleatoriamente, mas em função de um *quale* a busca por poder. Ademais, admitir o caráter fortuito da vontade de poder é tornar inútil a pretensão genealógica de Nietzsche, pois o que o pensador se esmera em constatar através de uma análise dos acontecimentos históricos com a lente da luta pelo domínio, poderia ser simplesmente resultado de uma combinação de forças aleatória. As menções do filósofo ao “céu acaso” ou o uso de metáforas como o jogar de dados aponta apenas para a limitação humana perspectivista, sob cuja visão certos eventos podem parecer aleatórios tais como um jogar de dados, mas não representa em absoluto a afirmação de um caráter fortuito no fluxo de forças e suas respectivas combinações.

¹² “die absolute Necessität des gleichen Geschehens in einem Weltlauf wie in allen übrigen in Ewigkeit, nicht ein Determinismus über dem Geschehen, sondern bloß der Ausdruck dessen, daß das Unmögliche nicht möglich ist... daß eine bestimmte Kraft eben nichts anderes sein kann als eben diese bestimmte Kraft; daß sie sich an einem Quantum Kraft-Widerstand nicht anders ausläßt, als ihrer Stärke gemäß ist — Geschehen und Nothwendig-Geschehen ist eine Tautologie”.

Vemos como a afirmação de GM/GM I § 13 é solidificada e argumentativamente ampliada nos póstumos a tal ponto de o filósofo afirmar que não diferença alguma entre acontecer e acontecer necessário, restando óbvia a conclusão de que todo o acontecer é necessário, sendo assim vemos sepultada a possibilidade de eventos contingentes na cosmovisão nietzschiana.

Mais um elemento que reforça uma postura determinista por parte de Nietzsche é seu tom quase profético ao anunciar a ascensão do niilismo. O pensador o afirma não enquanto possibilidade, nem com tom prescritivo: o faz em forma de anúncio, anúncio de alguém que foi capaz de ler, no curso necessário dos eventos até então, um evento futuro:

O que conto é a história dos próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode já vir de outra maneira: *a ascensão do niilismo*. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade¹³ mesma está aqui trabalhando. Este futuro já fala por cem signos, este destino já se anuncia por todas as partes¹⁴ (KSA 11 [411] novembro de 1887/ março de 1888).

Note-se que para que um vaticínio como esse feito por Nietzsche seja possível é condição necessária se pensar numa cosmologia despida de eventos contingentes, pois os mesmos trariam uma aleatoriedade, incompatível com o “trabalho” da necessidade, não obstante, parece que o determinismo não só é implicação da vontade de poder, coerente com o próprio filosofar nietzschiano.

III

Para trabalhar a questão do determinismo no pensamento de Nietzsche, a chamada doutrina do eterno retorno do mesmo coloca-se

¹³ Também nesse outro fragmento do mesmo período podemos observar semelhante postura: “Eu descrevo o que está por vir: a ascensão do niilismo. Posso descrevê-lo porque aqui se produz algo necessário – dele há signos por toda a parte, só faltam os olhos que os percebam” “Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Nothwendiges sich begiebt – die Zeichen davon sind überall, die Augen nur für diese Zeichen fehlen noch” (KSA 11 [119] novembro de 1887/ março de 1888).

¹⁴ “Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an”.

como parada obrigatória; optamos, contudo, por abordá-la em item próprio, sobretudo, pelo fato de a questão em tela, relativamente a essa doutrina, estar adstrita a um debate referente ao estudo do eterno retorno no pensamento nietzschiano, pois tomado cosmologicamente, implicará um determinismo.

Pedimos permissão ao leitor para trazer uma citação que extrapola a delimitação feita neste trabalho, com a única finalidade de melhor ilustrar o pensamento do eterno retorno do mesmo; a citação em questão se encontra na GC, no penúltimo § do livro quarto, livro que finaliza a edição publicada em 1882:

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso por mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC § 341).

Esta passagem é a primeira menção de Nietzsche ao eterno retorno na obra publicada e nos traz, na boca de um demônio, a afirmação de que todo o acontecer se repete eternamente em um ciclo de eventos concatenados de forma fixa, de modo a não haver qualquer inovação, seja nos eventos, seja na ordem em que eles se dão. Todavia, o § não

nos dá ideia clara de qual o estatuto¹⁵ de tal afirmação, tampouco esta clareza nos é dada em momento futuro da obra de Nietzsche, principalmente por estarem as menções posteriores mediadas por metáforas e simbolismos, que também deixam o dito estatuto obscuro.

Não obstante, podemos divisar duas influências centrais para confrontá-lo com tal tese: por um lado o contato com pensadores da antiguidade que partilhavam desta visão circular do acontecer, sobretudo Heráclito e os Estoicos; e por outro o debate científico contemporâneo à Nietzsche¹⁶, no qual o eterno retorno é apresentado como tese física alternativa à teoria do ocaso do movimento devido a dissipação de energia.

Com efeito, motivado por leituras de física, o filósofo chegou mesmo a ensaiar provas, em forma de argumentos lógicos, da existência do eterno retorno; os primeiros esforços podem ser encontrados em

¹⁵ O leitor deve atentar que parte significativa do debate relativo ao estatuto do eterno retorno está conectada com as implicações que uma interpretação cosmológica do mesmo teria para as aspirações propositivas de Nietzsche. Encontramos essa problematização no texto de Rubira: “Todavia, quando pensamos a transvaloração a partir dessa perspectiva, logo voltam as questões: em face do eterno curso circular, que sentido haveria em realizar a transvaloração se eternamente a transvaloração judaico-cristã dos valores antigos necessitaria ser combatida? Devido a possibilidade de que tudo retornasse eternamente, qualquer tentativa de transvaloração dos valores decadentes não seria em vão? A tarefa da transvaloração não estaria condenada ao eterno recomeço?” (RUBIRA, 2010, p. 25). Bem como em: “É por essa razão que se o eterno retorno fosse realmente um acontecimento cosmológico, então tudo estaria determinado, e a questão ‘em que posso decidir sobre meus atos?’ não teria sentido algum. Afinal, não haveria a menor possibilidade de escolha, nenhuma liberdade para eleger ‘aquilo que tu queres fazer’ – mas com isso Nietzsche estaria anulando o desafio implicado no desafio do eterno retorno” (RUBIRA, 2010, p. 214). Também Marton se confronta com essa questão: “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo” (MARTON, 2009, p. 118). Não obstante, deve-se atentar para o fato de que esse debate está além do que o presente artigo pretende abordar, temos como preocupação esclarecer se Nietzsche afirma ou não um determinismo, a questão relativa ao impacto de uma afirmação nesse sentido na filosofia afirmativa do pensador é tema, quiçá, para um artigo futuro.

¹⁶ Para uma reconstrução deste debate em detalhe recomendamos a obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* de Luís Rubira, em especial o terceiro capítulo.

fragmentos da primavera/outono de 1881¹⁷, e, portanto, fora do período delimitado e distante da cosmologia da vontade de poder. Entretanto, uma argumentação profundamente semelhante pode ser encontrada em fragmentos que são datados à primavera de 1888, estando dentro da delimitação de nossa pesquisa e compreendidos no período de “vigência” da cosmovisão referida, sendo, por isso, de grande valia; no fragmento lê-se:

Se é *lícito* que o mundo seja pensado como determinada quantidade de força e como um determinado número de centros de força – e toda outra representação segue sendo indeterminada e, em consequência, *inutilizável* – dele se deriva que deve transcorrer um número calculável de combinações, no grande jogar dos dados de sua existência. Em um tempo infinito todas as possíveis combinações seriam alcançadas uma vez, em algum momento; ou melhor, seria alcançado infinitas vezes. E, posto que entre cada combinação e seu próximo retorno devem passar todas as combinações possíveis em absoluto, e cada uma dessas combinações determina a sucessão inteira de combinações em uma mesma série, com ele estaria demonstrado um ciclo de séries absolutamente idênticas: o mundo como um ciclo que já se

¹⁷ “A quantidade de força do universo é limitada, não infinita: tenhamos cuidado com tal excesso do conceito! Em consequência, o número de situações, transformações, combinações e desenvolvimentos de tal força será, por certo, muito grande e, na prática, incomensurável, contudo, em todo o caso também será limitado, não infinito. Mas se o tempo em que o universo exercita sua força é provavelmente infinito, ou seja, se a força é eternamente igual e atua eternamente: - até o atual momento já transcorreu uma infinidade, ou seja, é imperioso que já tenham se dado todos os desenvolvimentos possíveis. Em consequência, o desenvolvimento atual tem de ser uma repetição e o mesmo que precedeu a este e o seguinte a este e os anteriores e os posteriores! Tudo já se deu inúmeras vezes, pois a situação global das forças sempre retorna” (KSA 11 [202] da primavera/outono de 1881) “Das Maaß der All-Kraft ist bestimmt, nichts „Unendliches“: hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen Veränderungen Combinationen und Entwicklungen dieser Kraft, zwar ungeheuer groß und praktisch „unermesslich“, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebär und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt”.

repetiu infinitamente muitas vezes e que joga seu jogo *in infinitum*¹⁸. (KSA 14 [188] da primavera de 1888).

Podemos observar uma argumentação que afirma como premissa (i) que o mundo é formado por um determinado número de centros de força¹⁹, o que implica (ii) que as combinações de forças possíveis tem número limitado, e que traz ainda a premissa (iii) de que o tempo é infinito; para concluir que (a) em algum momento todas as combinações possíveis seriam alcançadas; à tal conclusão é acrescentada a premissa/afirmação (iv) de que todas as combinações possíveis estão encadeadas em uma série linear determinada²⁰, para que finalmente se possa concluir que (b) o mundo é um ciclo, no qual a mesma série de eventos se repete infinitamente. Levando em conta esse fragmento parece que, de

¹⁸ “Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar – so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder „Combination“ und ihrer nächsten „Wiederkehr“ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt”.

¹⁹ Müller-Lauter apresenta um relevante problema relativo a afirmação de que o número de centros de força seria limitado. Para o autor isto é incompatível com a cosmologia da vontade de poder, gerando assim mais uma dificuldade para a argumentação probatória do eterno retorno, pois a cosmologia que deveria sustentar as premissas acaba por refutá-las: “não se pode compreender a caracterização de Nietzsche da vontade de potência enquanto dado último como qualquer coisa que nos possibilitaria chegar a algo simples, isento por fim de mudança. Podemos encontrar sempre muitas vontades de potência em luta entre si: assim, não há nenhum dado *numérico* último a que podemos chegar. Em tal contraposição, uma vontade de potência pode se tornar duas, assim como inversamente duas podem se tornar uma. Em todo o caso, o próprio “número” de seres está em fluxo. Nietzsche não pode aceitar limite algum para a divisibilidade das vontades de potência, se não quiser recair em posições que, aliás, julga já ter superado” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 284/285).

²⁰ Marton no texto “*O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativos ético?*”, o qual referendamos ao leitor como de grande valia para o presente tema, apresenta uma crítica a argumentação de Nietzsche afirmando que (iv) não pode ser deduzido: “Da repetição dos acontecimentos não se pode deduzir o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre; não se deduz que uma configuração só retorna depois de finda toda a série e, menos ainda, que cada configuração determina a seguinte” (MARTON, 2009, p. 101). Não vemos, contudo, que o próprio Nietzsche esteja propondo uma dedução; acreditamos que o autor, em verdade, está apresentando uma premissa adicional, sobretudo, pelo fato de se utilizar da conjunção “E, posto que” (*Und da*) indicando uma nova premissa, e não uma relação de implicação lógica, a qual indicaria uma dedução, de modo que a premissa (iv) em conjunto com a conclusão (a) é que leva à derradeira conclusão de que o mundo é um ciclo.

fato, o eterno retorno se mostra como tese cosmológica; não obstante, não podemos esquecer que a argumentação presente no fragmento não possui eco direto na obra publicada de Nietzsche; diferentemente do que ocorre com a visão do mundo como vontade de poder, explicitamente apresentada, dentre outros §§, no 36 de JGB/BM²¹. Logo, não cremos ser possível apresentar o eterno retorno com o mesmo estatuto cosmológico²² da vontade de poder, ainda que a argumentação dos fragmentos entrelace estes dois temas. Ademais, pretendemos que a afirmação nietzschiana do determinismo tenha se estabelecido sem a necessidade de se defender o eterno retorno como fato cosmológico; através da argumentação do item anterior. De modo que a definição do estatuto do eterno retorno torna-se desnecessária para nosso trabalho, pois (i) tome-se ele como fato cosmológico, temos, apenas, mais um elemento em favor da afirmação do determinismo nietzschiano; ou (ii) afaste-se sua acepção cosmológica, já temos elementos suficientes para defender um determinismo no pensamento de Nietzsche.

IV

Não podemos nos furtar, ainda que de forma breve, de trazer algumas implicações significativas decorrentes da questão do determinismo, tendo em vista, sobretudo, justificar o debate que estamos propondo. Acreditamos que ao tomar posição com relação ao determinismo torna-se mais preciso e proveitoso o debate concernente a outros temas, talvez mais centrais, do pensamento de Nietzsche. Trata-se mesmo de uma questão anterior à qualquer análise da face propositiva da filosofia nietzschiana, pois circunscrita a uma cosmologia determinista esta deve compatibilizar-se, por exemplo, com uma noção de responsabilidade que não demande uma liberdade plena de escolha, uma liberdade como abertura aos contrários.

²¹ Não estamos aqui defendendo que a tese de que o eterno retorno tem contornos cosmológicos não encontre qualquer fundamento na obra publicada; apenas gostaríamos de deixar claro que a vontade de poder encontra um suporte bem mais sólido, pois ela é a lente e fio condutor de escritos importantes, como JGB/BM, e quiçá da obra tardia como um todo.

²² Sobre este tema destaca-se a posição de Rubira: “Desde o início, portanto, Nietzsche não apresenta o eterno retorno como um *acontecimento* cosmológico, pois ‘as coisas não são passíveis de serem conhecidas’ (X, 6(1) – Inverno de 1882 – 1883), mas enquanto uma *possibilidade*” (RUBIRA, 2010, p. 213).

Apenas para exemplificar o afirmado nos remeteremos ao texto *"Nietzsche on free will, autonomy and the sovereign individual"* de Ken Gemes e Christopher Janaway. Nele os autores acabam por conferir uma certa espontaneidade ao indivíduo soberano, o qual na sua leitura seria o capacitado à autonomia: "A posição de Nietzsche nessa passagem deve ser lida, portanto, sustentando apenas a afirmação de que nosso repertório de ações enquanto agentes está circunscrito ao nosso caráter, e não a afirmação de que as ações particulares são necessitadas" (traduções de nossa própria lavra) (GEMES; JANAWAY, 2006, p. 346). Ao recusar que as ações particulares sejam necessitadas, parece que os autores estão afirmando que, apesar de limitadas pelo caráter, ainda existem possibilidades alternativas de ação ao sujeito. Uma leitura nestes termos traz complicações, pois a própria existência de possibilidades alternativas de ação colide com o próprio texto nietzschiano, pois, como vimos, em GM I, 13 ele afirma que dada uma conformação de forças interna e um contexto externo só há um curso de ação possível, logo, os autores operam com uma noção incompatível com a cosmologia das forças que Nietzsche está propondo. O leitor deve recordar que num póstumo de 1887 o filósofo é claro ao afirmar que "acontecer e acontecer necessário são uma tautologia"²³ (KSA 10 [138] outono de 1887), portanto, as ações particulares são sim necessitadas, pois são parte do acontecer, um acontecer que é necessário.

Segue um caminho semelhante Nel Grillaert que propõe uma leitura compatibilista a qual afirma ser o homem afetado por fatores deterministas externos, conservando, contudo, sua liberdade, pois no momento de individualizar esse destino ele seleciona tais fatores: "A vontade humana é receptiva a eventos e impressões que caem sobre o homem em sua trajetória; a partir desses elementos objetivos e invariáveis, a vontade seleciona o que melhor serve a sua individualidade e os molda em um destino individual. Os fatores determinantes externos, os quais são indiferentes ao homem, são individualizados e como que transformados em qualidades individuais específicas. O homem decide por ele mesmo até que ponto destino (fate) ou vontade livre (freewill) determinam sua vida. Ao fim e ao cabo, o indivíduo é o senhor de seu próprio destino" (tradução de nossa própria lavra) (GRILLAERT, 2006, p. 55). Vemos que novamente temos uma leitura

²³ "Geschehen und Nothwendig-Geschehen ist eine Tautologie".

incompatível com o determinismo nietzschiano, pois para o autor o homem conserva uma espontaneidade no escolher os fatores externos a serem individualizados; indagamos até que ponto tal “escolha” não está já determinada pela própria constituição desse sujeito. Ademais, garantir tal liberdade de escolha ao homem implica em afirmar a existência de eventos contingentes, dado que deve estar aberta ao sujeito a possibilidade de individualizar ou não um fator determinante externo, o que sabemos ser incompatível com a cosmologia nietzschiana, na qual não há espaço para eventos contingentes. Não obstante, o caminho do compatibilismo parece ser promissor para se tentar uma conciliação entre o determinismo e uma noção positiva de liberdade e responsabilidade²⁴ no pensamento de Nietzsche, todavia, trata-se de uma senda a ser perseguida alhures e quiçá em artigo futuro. Por hora é gostaríamos apenas de mostrar ao leitor a importância que a questão do determinismo possui, sendo que uma tomada de decisão a esse respeito terá repercussão profunda na leitura da filosofia nietzschiana como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos que chegado ao final deste estudo tenhamos logrado ao menos atizar a curiosidade do leitor para o problema do determinismo, fomentado, principalmente, pela cosmologia da vontade de poder. Temos plena consciência de que se trata de um problema complexo e distante de definições taxativas, se tomamos posição, chegando mesmo a nos referir a um determinismo nietzschiano, o fizemos com a motivação de fomentar o debate em torno desta questão. Não obstante, cremos haver trazido passagens e póstumos interessantes com os quais os críticos de uma leitura determinista de Nietzsche terão de se haver. Optamos por tratar a doutrina do eterno retorno em separado justamente para evitar que o debate em torno do determinismo fosse reduzido ao debate relativo ao estatuto cosmológico ou não do eterno retorno. Por fim, reiteramos a importância do estudo e posicionamento

²⁴ A referida conciliação motivou nossa pesquisa de mestrado sob a orientação do Prof. Dr. Clademir Luís Araldi, e resultou na dissertação de título: *O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano*, a qual esperamos que em breve esteja disponível no sítio: <http://www2.ufpel.edu.br/ich/ppgfil/dissertacoes.htm>.

com relação a questão do determinismo para que se tenha mais recursos para o enfrentamento de questões possivelmente mais complexas, como o problema da liberdade e o da responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche a e filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora Unijuí, 2004.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a autora de uma nova ética*. São Paulo: Editora Unijuí, 2008.
- GEMES, Ken; JANAWAY, Christopher. Nietzsche on free will, autonomy and the Sovereign Individual. *Proceedings of the Aristotelian Society*. V 80, 2006, p. 321-357.
- GRILLAERT, Nel. Determining One's Fate: A delineation of Nietzsche's Conception of Free Will. *The Journal of Nietzsche Studies*. Issue 31, 2006, p. 42-60.
- HOEFER, Carl, "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>>.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- LOPES, Rogério. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*. V 29, 2011, p. 309-352.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.
- _____. *Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Sämtliche Werke 15 Bände. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo, Discurso Editorial, 2010.

O eterno retorno seletivo e o pensamento da diferença

André Vinícius Nascimento Araújo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Todo 'Foi' é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até
que a vontade criadora fala: 'Mas assim eu quis!'
Friedrich Nietzsche

1. INTRODUÇÃO: O SENTIDO TRÁGICO DA EXISTÊNCIA E O ETERNO RETORNO

A filosofia de Friedrich Nietzsche tem como uma de suas principais questões o problema do sentido da existência, questão essa que por si só põe em jogo tudo que o pensamento pode dizer de afirmativo ou de negativo, pois ela quer saber: a existência é culpada ou inocente? Veremos que esse problema crítico diz respeito a toda uma tradição metafísica. Assumindo essa perspectiva, iremos traçar um diálogo entre Deleuze e Nietzsche em torno do problema ético e cosmológico do eterno retorno, ou seja, acerca da intuição nietzschiana e o caráter experimental que esta assume na obra de Deleuze, para tal, precisaremos inicialmente explicitar a significação do eterno retorno a partir de uma compreensão do trágico e sua evolução.

Nietzsche e a Filosofia (1962), diz quem são os adversários do pensamento de Nietzsche, assim como, em que sentido se dá aí um embate com a cultura e a tradição filosófica ocidentais em certos aspectos que

estas trazem em torno do ‘sentido da existência’, são esses adversários, conforme Deleuze: o comedimento da crítica kantiana, o negativo no cristianismo e na dialética de Hegel, o racionalismo de Sócrates, o romantismo de Wagner e Schopenhauer, dentre outros com quem Nietzsche demarca distâncias, tomando uma concepção singular da existência que podemos definir por ‘trágica’.

Em suma, o que está sendo posto em questão nessa tradição é a forte carga de julgamento da vida, da existência e do devir, que lhe é inerente, como se houvesse aí na vida o que ser julgado, como se não fosse a vida mesma quem julga, como se não fosse uma vida sadia ou doente que estabelecesse valores.

A obra de Deleuze nos aponta para uma evolução em Nietzsche de sua concepção do trágico, que encontrará não mais na contradição Apolo/Dionísio ou Dionísio/Sócrates seu contraponto ou seu inimigo conceitual¹, mas no cristianismo. Dirá que “Sócrates é demasiado grego, meio apolíneo, meio dionisíaco, para representar a oposição” (DELEUZE, 1987, p. 21). A partir dessa oposição: “Dionísio contra o crucificado”, tentaremos compreender como o pensamento de Nietzsche se abre a uma outra seletividade² por meio de seu projeto crítico, tal que o problema do sentido da existência não será colocado mais como problema moral.

¹ Deleuze mostra que em *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, Sócrates representava o oposto do “homem trágico”, o “homem teórico”, como expressão da decadência (lembrando que mesmo antes Nietzsche já via nos pré-socráticos algo como uma filosofia trágica), mas Deleuze dirá que Sócrates é “um pouco dionisíaco”, que era “estudante de música”, então, nesse sentido, é que Nietzsche não verá nele a expressão da negação em toda sua força. Ver Gilles Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, p. 16.

² O termo ‘seletividade’ aparece várias vezes ao longo do texto, portanto faz-se necessário alguns esclarecimentos. Remete ao clássico problema da essência e da aparência. Podemos esboçar uma compreensão do problema ontológico do seletivo que aparece em Deleuze: Primeiro, Levando em consideração sua interpretação de Platão, no diálogo *Sofista*, por exemplo, no qual mostra que a verdadeira motivação do pensador grego é distinguir e ‘selecionar’ os pretendentes à verdade, a saber entre o Sofista e o Filósofo, conforme o critério de qual estaria o mais próximo do ser-essência e qual do não-ser-aparência; Segundo, a sua interpretação da filosofia de Nietzsche que dirá ser como que uma ‘reversão do platonismo’, mostra que o pensador alemão redefine o problema da seleção. Não se trata mais de selecionar o verdadeiro como ‘identidade’ e como o ‘mesmo’, mas o Ser não mais distinto de um devir-aparência, idêntico ao devir, só pode selecionar no eterno retorno aquilo que é afirmativo, ou seja, a própria diferença. Sobre isso ver “Platão e o simulacro” em *Lógica do Sentido*.

Entre a narrativa de Cristo e a de Dionísio há proximidades e distâncias radicais, não algo como uma contradição, mas dois tipos distintos, duas formas diferentes de conceber a existência. Se por um lado Deleuze (1987, p. 22) dirá que entre eles “o mártir é o mesmo, a paixão é a mesma, é o mesmo fenômeno”, por outro, irá opor termo por termo essas narrativas, colocando uma, como tipo negativo, e a outra como tipo afirmativo. Por exemplo, se em Cristo há crucificação, em Dionísio há uma dilaceração, em um a transubstanciação, no outro a transvaloração, entre outras oposições que aqui não entraremos em detalhe³.

O que nos importa é entender a caracterização desses dois tipos, o homem cristão e o filósofo dionisíaco, como diagnósticos nietzschianos que apontam para um princípio transcendental que haveria em toda a metafísica, ou seja, o elemento genealógico de nossa própria forma de pensar, o nosso niilismo, aquilo que denominará por “espírito de vingança”.

Em Nietzsche as interpretações não se separam de modos de vida que interpretam. O que seu diagnóstico da filosofia encontra é um niilismo que se estende desde seu começo (racional-socrático) até as expressões mais tardias do pensamento moderno. No cristianismo ele identifica um modo de existência que sofre e põe a vida em julgamento, “que faz dela algo que deve ser justificado” (DELEUZE, 1987, p. 22), isso remete a nossa questão inicial, de saber se a existência é culpada ou inocente.

A narrativa cristã faz o mundo começar de um “pecado original”, a partir do qual há todo um desdobramento de termos, tais como culpa, expiação, dívida, etc, que não expressam senão uma interiorização dos sentimentos, a gestação de uma má-consciência, uma interpretação reativa da vida como algo de “mundano”, é uma narrativa triste, piedosa, mesmo o amor que ensina à vida é carregado de renúncias em função de um princípio moral transcendente. O sofrimento encontra aqui uma justificação moral.

³ Me refiro a seguinte passagem de Nietzsche et la Philosophie: “Et à partir de là, l’opposition de Dionisos et du Christ se développe point par point, comme l’affirmation de la vie (son extrême appréciation) et la négation de la vie (sa dépréciation extrême). La mania dionysiaque s’oppose à la manie chrétienne; l’ivresse dionysiaque, à une ivresse chrétienne; la laceration dionysiaque, à la crucifixion; la résurrection dionysiaque, à la résurrection chrétienne; la transvaluation dionysiaque, à la transubstanciation chrétienne.” (DELEUZE, 2002, p. 18)

Em contraposição a narrativa de Dionísio é a tipologia de um outro modo de existência, no qual a vida justifica e afirma até mesmo o sofrimento. E como isso seria possível? Deleuze (1987, p.22) diz que “o sofrimento dionisíaco (por superabundância de vida) é uma afirmação, sua embriaguez é uma atividade, seu dilaceramento é a própria afirmação múltipla”, é que a existência aqui é tratada com outros elementos: a vida que transborda, a embriaguez que é um aumento de potência e o mundo que é uma pluralidade de forças, Dionísio é um símbolo do vinho e da fertilidade, a partir do qual Nietzsche põe o sentido da existência em outros termos: os pés leves, a alegria trágica, a inocência da vida, da existência, do devir.

O filósofo dionisíaco é o filósofo artista, um transfigurador de valores, criador de novas formas de viver e de pensar, sob essa tipologia do dionisíaco a existência encontra não mais uma justificação moral que lhe atribua um sentido negativo, e portanto, a julgue segundo pretensos valores superiores, mas uma justificação estética. Precisaremos compreender como está implicada nessa justificação a noção do devir.

Há todo um fundo que se desdobra até chegar ao tema do eterno retorno. Deleuze mostra que mesmo na visão que Nietzsche elabora dos pré-socráticos há um pressentimento de sua intuição fundamental, o que queremos dizer com isso, é que esse fundo é a própria noção de trágico que perpassa toda sua obra.

Essa tipologia do filósofo trágico nos faz, portanto remeter a Heráclito como pensador do devir. A figura que melhor ilustra o sentido inocente da existência é a criança heraclítica que brinca e que joga com o tempo. Sobre o filósofo pré-socrático, Deleuze dirá que:

Para ele, a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um *instinto de jogo*, faz da existência um *fenômeno estético* (não moral nem religioso). Nega a dualidade dos mundos e *faz do devir uma afirmação*. Isso quer dizer, em primeiro lugar: só existe o devir. Sem dúvida, equivale a afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir. Não existe um ser para além do devir, um uno para além do múltiplo, que ária dessas ilusões, ou em outro extremo, essências. O múltiplo é a afirmação do uno, o devir a afirmação do ser. “O único deve afirmar-se na geração e na destruição”. Para HERÁCLITO, não há qualquer castigo no

múltiplo ou expiação no devir, somente a dupla afirmação do ser e do devir, isto é, a justificação do ser. Qual é o ser do devir? Qual é o ser inseparável do que é no devir? RETORNAR É O SER DO QUE DEVEM. Regressar é o ser do devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, Justiça e ser. (DELEUZE, 1987, p. 39)

O sentido trágico da existência em *Nietzsche e a Filosofia*, será apresentado por meio da figura do jogo de dados, figura que expressa a relação entre o devir e sua inocência, na medida em que o jogo possibilita uma outra forma de colocar o problema do acaso e da necessidade. Assim mais uma vez vai estabelecer uma tipologia: a do bom e a do mau jogador. Trata-se de fazer o diagnóstico do tipo existencial ativo capaz da máxima afirmação. De antemão a existência é inocente, então se ela é puro jogo, o bom jogador seria aquele capaz de afirmar o acaso e o mau jogador aquele que se vinga do acaso impondo-lhe uma finalidade e uma causalidade, é o espírito de vingança, do qual, falávamos anteriormente.

O exemplo mais significativo do mau jogador que irá apontar é o conhecido problema filosófico da “aposta de Pascal”⁴, aquele que afirma a finalidade na crença em Deus, frente o puro caos-acaso, já o próprio Nietzsche, enquanto o filósofo trágico do eterno retorno é o bom jogador⁵, aquele que leva o jogo para outros extremos, pois irá afirmar de uma só vez o acaso, ou seja, não conceberá qualquer finalidade última, objetivo, ou causa para o universo, só o acaso é necessário, cada lance de dados reconduz à um novo lance de dados, dito de outro modo, cada acaso que retorna precisa de uma afirmação, o eterno retorno é o ser do devir.

⁴ *Nietzsche et la philosophie*, 2002, p. 41 - 43

⁵ No artigo “Deleuze: três perspectivas sobre o niilismo”, Marcelo Antonelli analisa o problema da perda da crença nesse mundo. Aponta para a “conversão empírica” ou para “a necessidade de inventar um modo de existência capaz de acreditar, escolher ou apostar por este mundo” (ANTONELLI, 2013, p. 264). Nesse sentido ele chama atenção para uma mudança na concepção de Deleuze acerca de Kierkegaard e Pascal: Em *Nietzsche e a filosofia*, afirma Marcelo Antonelli (Ibidem., p. 266): “A ideia da aposta é recusada porque, ao contrário do lançamento de dados nietzschiano que afirma todo o acaso, ela o fragmenta em probabilidades de ganância ou perda”, constituindo o jogo pascaliano como “mau jogo”. Entretanto, no momento de *O que é a filosofia?* Deleuze “desloca o essencial da aposta, da escolha ou da crença para o modo de existência implicado nelas, o qual reconduz esses pensadores à imanência, aquém da saída para a transcendência que propunham” (Ibidem.).

A partir do que dissemos podemos já fazer algumas observações acerca do eterno retorno: 1) Devemos considerá-lo em seu caráter de “crença experimental”⁶ não religiosa e não metafísica, na medida em que afirma a inocência da existência e não lhe impõe uma finalidade ou causalidade; 2) O eterno retorno nesse sentido é a crença⁷ capaz de afirmar o sentido trágico da existência, pois ao liberar a existência de toda finalidade última, a vida exige do homem que se torne um criador; 3) Esse outro modo de existência, o do criador, ou do ‘transvalorador de valores’, por sua vez, coloca o problema de uma outra ética e de uma outra cosmologia, portanto, de uma outra seletividade do pensamento que não mais separa o ser e o dever. É precisamente desse último ponto que iremos agora tratar.

2. A INTERPRETAÇÃO DELEUZIANA: ETERNO RETORNO DO MESMO OU DA DIFERENÇA?

Em síntese, discutimos o problema do trágico como o “pano de fundo” da filosofia de Nietzsche, do qual retiramos a significação do eterno retorno frente as concepções metafísicas e religiosas da existência, assim como, identificamos o momento, no qual, o eterno retorno aparece como intuição, na interpretação nietzschiana de Heráclito. O que queremos agora é melhor delimitar alguns problemas de interpretação e a quais momentos de sua obra precisamente remete o conceito, para então apresentar seu caráter ético e cosmológico e como se inter-relacionam, por fim, explicar a singularidade da interpretação deleuziana.

Tanto o conceito de vontade de potência, quanto o de eterno retorno faziam parte do projeto que Nietzsche não chegou a realizar devido a interrupção de sua obra pela loucura, mas em pontos

⁶ Em “O ETERNO RETORNO DO MESMO: Tese cosmológica ou imperativo ético?”, Scarlet Marton (2000, p. 71) diz que para alguns comentadores “o foco da doutrina nietzschiana reside nas questões existenciais – e não nas científicas.” e ainda que o eterno retorno para eles “constitui uma concepção experimental”.

⁷ Com relação a interpretação deleuziana do eterno retorno considerado como “crença” diz Gualandi (2003, p. 134-135): “Qual é então o sentido ultimo do eterno retorno? A intuição da essência seletiva do eterno retorno assegura-nos que a fidelidade à lei suprema do Ser será recompensada pela realização do mais profundo desejo humano: o desejo de eternidade. A tarefa ética do homem é apenas, portanto, manter-se próximo desta verdade ontológica absoluta, isto é, de acreditar nisso. A intuição do eterno retorno é a figura deleuziana da crença, da fé na imanência, da “crença neste mundo”.”.

precisos de seus escritos temos apresentações um tanto enigmáticas de sua doutrina, são eles: o aforismo 341 de *A Gaia Ciência*; as passagens “Da redenção”, “Da visão e do enigma” e “O convalescente” de *Assim falou Zaratustra* e o aforismo 56 de *Além do bem e do mal*, que apontam para uma concepção experimental do pensamento a qual podemos definir como o aspecto ético seletivo do eterno retorno, por outro lado, em seus fragmentos póstumos, há esboços de uma doutrina cosmológica, cujas hipóteses desenvolvem toda uma teoria das forças e do tempo e que traz o problema de interpretação: o de saber se o eterno retorno tem algum estatuto científico⁸, visto que Nietzsche quando nos seus fragmentos pensa sua doutrina, faz referências a ciência de sua época.

Segundo Deleuze o interesse de Nietzsche pela ciência não deve ser compreendido meramente como uma tentativa de confirmar a validade de sua hipótese, mas devemos levar em consideração nessa hipótese, a crítica dirigida à ciência e em que sentido está vinculada aos princípios da doutrina ético/cosmológica nietzschiana. É importante lembrar que o eterno retorno se opõe as concepções de finalidade e causalidade, afinal como poderia haver começo ou estado final se assumirmos que há uma unidade entre ser e devir?⁹ Sendo assim, esse pensamento reivindica para si um princípio novo, que estaria fora da

⁸ Ainda em “O ETERNO RETORNO DO MESMO: Tese cosmológica ou imperativo ético?”, Scarlet Marton mostra como existe um problema entre os comentadores de Nietzsche para conciliar as hipóteses éticas e cosmológicas (científicas) do eterno retorno, então dirá que Nietzsche afirma, “que o conhecimento científico possui caráter instrumental e, nesse âmbito a verdade se define por sua eficácia. Mas jamais confunde perspectivismo com relativismo; entende que aquele, também se inscreve num registro cosmológico.”, essa passagem propõe que não há uma dissociação possível entre estes aspectos. A interpretação nietzschiana de Gilles Deleuze, ao nosso ver, propõe também essa “indissociabilidade” dos aspectos éticos e cosmológicos, na medida em que ele trata tanto da “prova ético seletiva” voltada a existência, quanto de um “perspectivismo das forças” que se insere nessa outra concepção de verdade proposta por Nietzsche.

⁹ Aqui estamos visando o fragmento 1062, que está contido na problemática compilação *A Vontade de Poder*, no qual, Nietzsche (2008, p. 509) diz: “Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado. Se ele fosse capaz, em geral, de um persistir, de um tornar-se petrificado, de um “ser”, tivesse ele, em todo o seu devir, somente por um momento, essa capacidade do “ser”, então ele teria chegado, mais uma vez, há muito tempo, ao fim do devir, também ao fim do pensar, ao fim do “espírito”. O fato do “espírito” como um devir prova que o mundo não tem nenhum fim, nenhum estado final e é incapaz de ser.”

ciência e justamente por isso, dispõe-se frente as concepções científicas consideradas como más-interpretações da repetição.

Não podemos perder de vista que a ciência faz parte das formas de depreciação¹⁰ da existência, do niilismo moderno que já mencionamos quando falávamos do trágico. Duas concepções científicas nos são aqui significativas, no que diz respeito ao embate nietzschiano contra o pensamento metafísico da finalidade e da causalidade: o mecanicismo e a termodinâmica. A primeira sustentando uma rígida causalidade determinista dos fenômenos que se dirige a um objetivo último, a segunda, um estado onde as diferentes temperaturas anular-se-iam entre si como que seguindo uma tendência predeterminada à formarem um sistema estável. Sobre elas, Deleuze dirá que, compreendendo a culminância dos processos físicos em termos de estado final e de equilíbrio, ambas anulam as diferenças de quantidade de energia¹¹. Mas o que seriam essas diferenças de quantidade?

Quando falávamos do “dionisíaco” colocamos que tal designação remetia a um mundo formado por uma pluralidade de forças. Não podemos, pois, entender a noção de quantidade sem antes relacioná-la com o conceito de força. O pensamento nietzschiano inverte a clássica distinção platônica entre a essência e a aparência, isso já o vimos aqui indiretamente quando falamos da unidade entre ser e devir. A essência, portanto, para Nietzsche não significará mais algo supra-sensível, mas antes haveria tão somente uma pluralidade de forças que relacionar-se-iam umas com as outras em relações de dominação, de modo que uma essência seria o “sentido que dá à coisa a força que apresenta

¹⁰ Outro artigo que discute a problemática da relação entre o eterno retorno ético e cosmológico é o de Ildenilson Meireles Barbosa intitulado “O pensamento do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica”, que analisa o embate nietzschiano contra as concepções finalistas que predominam na ciência no que diz respeito ao conceito de força. Dirá: “partindo-se do conceito de “força” da mecânica da época, poder-se-ia pensar que Nietzsche seria levado a conceber um estado de equilíbrio das forças ou o seu completo esgotamento. Essa era a tendência predominante da física moderna: explicar as relações entre as propriedades da natureza a partir do conceito de “força infinita” que se expandiria até chegar a um estado de equilíbrio, um terminus. No entanto, a primeira alteração efetuada por ele é justamente em relação ao conceito de força. Segundo Nietzsche, é preciso afastar de vez o preconceito metafísico de uma força infinita que levaria à aceitação de um mundo ilimitado, o que, por sua vez, recairia novamente em um princípio metafísico” (BARBOSA, 2010, p. 75-76).

¹¹ *Nietzsche et la philosophie*, 2012, p. 52

maiores afinidades com ela, a ponto de quase confundirem-se ambas (não se sabe quem é a força quem é o objeto dominado)” (DELEUZE, 1987, p. 8). A essência não diz “o que é”, mas “o que está sendo”.

Portanto, para que compreendamos um determinado objeto é preciso que saibamos distinguir as forças dominantes e as forças dominadas que dele se apoderam neste ou naquele momento, descobrindo assim uma hierarquia entre as forças que expressa as diferenças que possuem entre si. Sendo assim, podemos definir qualitativamente as forças como ‘ativas’ ou ‘reativas’, mas segundo Deleuze (1987, p. 68) a qualidade nada mais é do que a diferença de quantidade, “A diferença de quantidade é a essência da força”. Essa diferença de quantidade seria irreduzível, pois a cada encontro entre forças nos lances do acaso, cada força receberia sua qualidade conforme a diferença de quantidade que ela exerce. A diferença de quantidade é a intensidade¹² que a força é capaz de exercer.

Mas como funcionam qualitativamente as forças ativas ou reativas? Para Nietzsche as forças reativas tem uma certa prevalência, como já dissemos o espírito de vingança é o elemento genealógico de nossa forma de pensar, o niilismo faz parte de nossa forma constitutiva de ver o mundo. O problema então passa a ser a descoberta das forças ativas.

Por um lado, as forças ativas dominadoras exercem sua diferença de quantidade sob a forma do comando, é ela quem manda e é ela que obedece, afirmando a si própria. Enquanto as forças reativas, responsáveis pelas funções básicas de organização (utilidade, conservação, equilíbrio, finalidade, etc.), retiram das forças ativas aquilo que

¹² Quanto ao tema da intensidade relacionado ao eterno retorno, podemos fazer um paralelo entre a interpretação nietzschiana de Deleuze e a de Pierre Klossowski. Em “Forgetting and Anamnesis in the Experience of the Eternal Return of the Same”, Klossowski apresenta o eterno retorno como uma experiência, como uma espécie de êxtase, de grande entusiasmo vivido por Nietzsche no período correspondente a primeira formulação do eterno retorno em *A Gaia Ciência*, como uma “*Stimmung*”, ou seja, como uma “tonalidade da alma”, como o mais alto sentimento (*das höchste Gefühl*) e ao mesmo tempo, um pensamento desenvolvido a partir dessa experiência e tonalidade, o mais elevado pensamento. Irá se perguntar então, como se dá essa passagem da experiência a formulação de um pensamento. A partir daí introduz o tema das intensidades: a tonalidade da alma é uma flutuação de intensidade e somente uma outra intensidade que coincida em termos de grau poderia formular um signo pensável, uma interpretação da intensidade originária da experiência. Essa noção de intensidade, em suas implicações, ao nosso ver, está próxima dessa ideia distinta de essência em Nietzsche, tal como nos apresenta Gilles Deleuze, ou seja, da essência ser a afinidade de uma força com a coisa que ela tenta significar.

elas podem, ou seja, diminuem a potencia de agir, fazem “caricaturas” da diferença de quantidade (você é mal, você é burguês, etc.), tal como era vista do ponto de vista ativo, limitando e tornando as forças ativas em reativas. Então como seria possível um devir-ativo das forças? É aí que entramos no caráter duplamente seletivo do eterno retorno, que incide sobre o âmbito cosmológico e ético.

Vejamos, pois, como se dá a seleção ética no eterno retorno e aquilo que ela implica enquanto critério para o pensamento, critério que nos aponta para um perspectivismo das forças implicando diretamente sob seu caráter cosmológico, independente da validade científica ou não da intuição nietzschiana.

Nas discussões apresentadas em um colóquio sobre Nietzsche, realizado em 1967, que estão contidas no texto: ‘Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno’, Deleuze formula o problema do eterno retorno da seguinte maneira:

como explicar que o eterno retorno seja o mais desolador pensamento, aquele que suscita o “Grande Desgosto”, mas que é também o mais consolador, o grande pensamento da convalescença, aquele que provoca o super-homem? (DELEUZE, 2006, p. 160)

Antes de analisar essa questão devemos tecer uma breve síntese de duas passagens do eterno retorno na obra de Nietzsche que são emblemáticas para nossa discussão: O aforismo 341 de *A Gaia Ciência* apresenta-nos a hipótese de um demônio que pudesse adentrar nossas profundezas furtivamente e encontrar-nos na solidão onde habitamos com nossas memórias, nossos quereres, nossas vivências, lá onde somos testemunhas de si próprios e como que esse demônio pudesse sondar nossos pensamentos, profere a seguinte sentença como um desafio: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela...” (NIETZSCHE, 2001, p. 230). Em seguida Nietzsche nos questiona se amaldiçoaríamos aquele que proferiu tal pensamento ou se o dignificaríamos como a um deus, caso nossa vida valesse tão a pena ser vivida a ponto de querermos sua repetição.

Já em outra passagem, que aqui consideramos importante, em “O Convalescente”, Zaratustra encontra-se enfermo com o “pensamento mais abissal” (NIETZSCHE, 2011, p. 207), que seria a ideia de

que “o pequeno homem retorna eternamente” (Ibid., p. 210), é algo que Zaratustra deve superar, o nojo do homem, seus animais o apresentam a compreensão do eterno retorno como ciclo natural, enquanto Zaratustra os censura a todo momento: “- Ó bufões e realejos, calai-vos!” (Ibid., p. 211) – diz-lhes Zaratustra.

Tais passagens nos sugerem outra questão: o que retorna no eterno retorno? Seria o Mesmo? É precisamente nesse ponto que a interpretação de Deleuze intervém, com relação a convalescência¹³ de Zaratustra dirá que “Se Zaratustra sara, é porque compreende que o eterno retorno não é isso [o retorno do homem pequeno]. Ele compreende, enfim, o desigual e a seleção no eterno retorno” (DELEUZE, 2006, p. 163). É o caráter seletivo que não permite que tudo retorne, aquilo que está contido na passagem do “demônio” é uma prova eletiva lançada a existência e é a partir desse seletividade que Deleuze propõe que o que retorna é a Diferença, e não um “mesmo”.

Devemos chamar a atenção que o eterno retorno ético seletivo pode ser interpretado como um experimento com o pensamento. Isso significa dizer que se só aquilo que suporta a prova do eterno retorno retorna, o que ele elimina são os “semi-quereres”, separa “as formas superiores das formas médias” (DELEUZE, 2006, p. 164). É uma lei da ação que não diz o que cada um deve fazer, pois só aquele que submete sua existência à prova pode avaliar quais são essas “formas superiores”, cada ação é singular.

Deleuze sugere que essa regra é uma “paródia” do imperativo categórico kantiano¹⁴, porém diferente de Kant, Nietzsche não põe

¹³ Oswaldo Giacoia Junior (2013, p. 194) mostra o caráter ativo da convalescência, como ato de ser “capaz de voltar a si”, como “autodomínio” com o qual o doente desativa o ressentimento, “a sede de vingança” e faz a “assimilação ativa” de sua enfermidade. Um pouco mais adiante Giacoia (Ibid., p. 198) distingue dois tipos de ressentimento: o primeiro da impotência “como aquele incapaz de evitar a forma mais grosseira e deletéria de reação”, permanecendo atado a vingança, o segundo seria um ressentimento supérfluo, considerado nocivo e, portanto, proibido e superado pelo doente. A partir desse segundo ressentimento, esse que vemos bem na cena do nojo de Zaratustra ao homem pequeno, podemos compreender que a convalescência, enquanto seu sintoma, faz parte de uma “transição para uma nova saúde” (Ibid., p. 199).

¹⁴ Deleuze (2009, p. 27), em *Diferença e Repetição*, sugere que Zaratustra “rivaliza” com Kant e propõe uma fórmula para o eterno retorno: “o que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno”, em seguida comenta: “Há aí todo um “formalismo” que subverte Kant em seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral”; e por último irá propor que “Há um além e um alguém da lei que se unem no eterno retorno, como a ironia e o humor negro de Zaratustra”.

nenhum universal acima da particularidade dos acontecimentos, retornamos assim a figura do jogo: do acaso-necessidade que se opõe a causalidade-finalidade do espírito de vingança, o eterno retorno é experimental na medida em que tudo aquilo que nos acontece, ou seja, os acasos felizes e infelizes de um mundo sem finalidade última (como as doenças, por exemplo), têm um duplo aspecto, se por um lado decaem nossa potência, de outro abrem-nos à outras perspectivas, é sempre um outro lance de dados que retorna.

Ao opor-se as interpretações piedosas da existência abrimos o pensamento a uma outra seletividade, para algo que ainda não conhecemos (daí a descoberta das forças ativas ser um problema), nós que para Nietzsche estaríamos enredados ainda na teia metafísica do espírito de vingança. É quando esse niilismo enfrenta sua convalescença, que nos tornamos criadores, o que significa no registro ético a “redenção” do querer e no registro cosmológico o devir-ativo do negativo, capaz de negar e subverter a versão reativa, afinal, parafraseando Nietzsche, não há fatos, somente interpretações, somente a perspectiva ativa é capaz de transvalorar todos os valores, o que significa que o que retorna é a diferença expressa na possibilidade de tornar-nos criadores.

3. GILLES DELEUZE: O ETERNO RETORNO COMO SER DO DEVIR E O CONCEITO DE DIFERENÇA

A filosofia de Gilles Deleuze propõe um problema ontológico que remete a tradição metafísica ocidental e que encontra na intuição nietzschiana do eterno retorno seu princípio seletivo de afirmação. É a questão de saber como a Diferença pode ser pensada a partir da própria diferença e não subordinada à representação, à mediação da identidade, da semelhança e do negativo.

Um entre os exemplos mais emblemáticos que irá mencionar dessa subordinação, é Platão, que pensa a diferença ao conceber o estatuto ontológico do não-ser, como o simulacro¹⁵ sofisticado, mas aqui a diferença remete à um falso, que não possui semelhança com o modelo ideal, uma “aparência-devir” distinta de um “Ser-essência” esse é o critério seletivo de Platão, que figura um critério moral. A questão do filósofo francês, por sua vez, já supõe um mundo feito de diferenças,

¹⁵ Ibid., p. 98-109.

de dessemelhanças e é no eterno retorno, entendido como o “Ser do devir” que ele encontra o critério para dar um caráter afirmativo à repetição (que é um outro modo de designar a diferença), se o eterno retorno é eterno retorno do mesmo, Deleuze (2009, p. 73) dirá que:

O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”.

Essa apresentação, em linhas gerais, de uma “ontologia da diferença”, sugere-nos que tal interpretação da doutrina nietzschiana, não permanece como pura apresentação de um conceito, mas parte para a elaboração de um novo modo de pensar. Encara o eterno retorno como uma intuição de caráter seletivo capaz de eliminar o negativo do pensamento para elevar a enésima potência¹⁶ as diferenças, não mais subordinadas ao semelhante, ao falso, ao idêntico, ao ideal, etc. Isso só é possível na medida em que o eterno retorno possa ser tomado em seu caráter “experimental”¹⁷, o que implica, como mostra Keith Ansell Pearson (1997, p. 65), uma certa suspensão da ética do “bem e do

¹⁶ Aqui seria interessante chamar atenção para a complementariedade entre as doutrinas do eterno retorno e da vontade de potência. Segundo Deleuze (1987, p. 77) “só podemos compreender o eterno retorno como expressão de um princípio que constitui a razão da diferença e de sua repetição; tal princípio, Nietzsche chama de vontade de poder”, irá dizer então que o eterno retorno é a “síntese” das forças, enquanto a vontade de potência é o princípio dessa síntese, “é o elemento genético de produção das diferenças de quantidade” (Ibid., p. 81). Enquanto a vontade de potência afirma ou nega, o eterno retorno seleciona as forças ativas e torna ativa mesmo a negação, fazendo com que as forças reativas sejam negadas e se auto-destruam.

¹⁷ Me refiro a seguinte passagem de “Living the Eternal Return as the Event: Nietzsche with Deleuze” de Keith Ansell Pearson (1997, p. 64): “It’s experiment operate on many levels, both theoretical and practical, cosmological and ethical. There is also the question of its status as a tough-experiment within the wider context of Nietzsche’s encounter with history, with what man is and may still become as the great undetermined animal, the sick animal whose repetitions provide it with a futurity...”

mal”, que está por traz de nossa moralidade e que, por sua vez, é quem seleciona os elementos da subordinação identitária, em favor de uma “repetição” de outra espécie, a repetição no eterno retorno é que irá proporcionar a Deleuze dar um outro estatuto à diferença.

A passagem de *Diferença e Repetição* que mencionamos nos mostra esse caráter criador que a intuição nietzschiana assume no pensamento de Deleuze: fazer a diferença emergir de uma repetição no eterno retorno, o que em outras palavras pode ser dito como um “perspectivismo” no qual as diferenças elevadas a enésima potência não comunicam senão em si mesmas as suas próprias diferenças, cada diferença se diz no singular, a partir de um “ponto de vista” insubstituível que faz da repetição não uma “generalidade”, mas já sempre um outro momento, sempre que algo se repete trata-se de um outro começo.

Em “Conclusões Sobre a vontade de potência e o eterno retorno” Deleuze (2006, p. 160) indagava: “como explicar que haja o novo na ideia de que nada há de novo?” e a partir dessa pergunta aponta para a interpretação de Klossowski, compreendendo a partir dela isso que em *Diferença e Repetição* irá chamar de abolição e dissolução das “identidades prévias”, trata-se da “morte de Deus” que para Klossowski irá implicar uma simultânea dissolução do eu, na medida em que a crença em um Deus Único seria a única garantia de um Eu idêntico à uma essência que lhe pudesse ser prévia.

O que resta da morte de Deus e do eu para Klossowski, portanto, são “flutuações de intensidade”, um descentramento da identidade que implica justamente na compreensão de que “O próprio eterno retorno é a única unidade desse mundo, unidade que ele só tem “retornando”; é a única identidade de um mundo que só tem a repetição como “mesmo” (DELEUZE, 2006, p. 162).

REFERÊNCIAS

ANSELL PEARSON, Keith. “Living the Eternal Return as the event: Nietzsche with Deleuze”, in: *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State: University Press, 1997, n. 14, pp. 64-97.

ANTONELLI, Marcelo. “Deleuze: três perspectivas sobre o niilismo”, in: *Princípios*, Natal: EDUFRN, 2013. v. 20, n. 34, pp. 253-270.

BARBOSA, Ildenilson Meireles. “O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica”, in: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, 2010, v. 3, n. 1, pp. 71-89.

DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. *A Ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Res, 1987.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Puf, 2002.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Trad. Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. “Forgetting and Anamnesis in the Experience of the Eternal Return os the Same”, in: *Semiotexte*, New York: Polymorph Press, 1977, v. 2, n. 1, pp. 138-149.

MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, in: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000, pp. 85 – 118.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Nietzsche e o pós-humano

Cecília de Sousa Neves

Universidade Federal de Uberlândia

Por que perguntar pela relação entre Nietzsche e o pós-humanismo? Mais precisamente, o conceito nietzschiano de *Übermensch* seria o predecessor do conceito transhumanista de pós-humano, isto é, Nietzsche poderia ser considerado o primeiro pós-humanista ou, ao contrário, a relação seria meramente casual? Para responder essas perguntas faz-se necessário investigar as interfaces nas quais a filosofia nietzschiana e o movimento pós-humanista se tocam, se afastam e estabelecem permutas significativas. Porém, o que é o movimento pós-humanista? Começaremos por esta questão.

O desenvolvimento das tecnocientífico das últimas décadas desvelou possibilidades até então inimagináveis. A engenharia genética nos forneceu a chave de acesso à nossa configuração última, ao nosso “ser próprio”, capacitando-nos a reescrever nosso futuro como uma história em aberto e libertando-nos de forma inédita de determinismos que moldaram a vida da espécie humana até o momento. Em pouco tempo, poderemos projetar o *design* de nossos filhos em um grau de detalhamento sem precedentes, assim como potencializar de forma assustadora nossas próprias capacidades físicas e intelectuais, alcançando um maior controle sobre nossas emoções, nosso corpo e nossa mente. A medicina restauradora garante compensar qualquer prejuízo para a constituição do humano resultante do acaso genético ou aciden-

tal, garantindo órgãos ou próteses funcionais, assim como a mudança de sexo, reprodução artificial, a cura das doenças, extensão cada vez maior do tempo de vida etc. Em última instância, a união do espírito e da máquina configura uma nova forma de existência para o homem do futuro em que a “humanidade” alça um patamar de existência virtual que embora ainda nos deixe perplexos, já deixou o terreno da ficção¹. Com isso assistimos ao virtual fim de nossa era, ao mesmo tempo em que a imortalidade se converte em uma questão puramente técnica cujo princípio já foi explicitado e está em vias de realização, ou seja, trata-se de uma questão de tempo conseguirmos transferir nosso espírito para uma plataforma artificial. Segundo G. J Sussman, professor do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), o único motivo de lamento diante da imortalidade tecnicamente tão próxima é “sermos a última geração a morrer” (M. Morse, 1994 apud BRETON, 2003, p. 162).

A vida é de tal forma reconfigurada pelas biotecnologias, a ponto de estas interferirem de forma decisiva no próprio processo evolutivo instituindo uma outra via (virtual) da evolução humana. A convicção de que se podemos, devemos transcender à fatalidade de nossas circunstâncias nos conduziu às fronteiras da condição humana, registro no qual vemos dissolver o próprio contorno da categoria “homem”. Trata-se de perguntar: ainda somos ou até quando seremos meros *sapiens*? Para onde caminha o evolucionismo? O que a essa altura significa ser humano?

Nossa hipótese é que o pensamento pós-humanista ou transhumanista, que atualmente reúne um conjunto de intérpretes do contexto tecnocientífico atual, busca responder à impotência da categoria de sujeito tradicional em compreender o fenômeno humano, doravante inscrito em um contexto de tensões, integrações e metamorfoses irreversíveis com um outro não humano, especialmente, o maquínico. Esta resposta é elaborada não em termos de um conceito ele mesmo melhorado de ser humano, i.é., que acolha os aspectos inéditos da experiência humana na era das antropotécnicas, mas antes nos termos de uma superação a tal ponto radical dos caracteres que nos define como

¹ Segundo Kurzweil, *A era das máquinas espirituais* (título de sua obra publicada originalmente em 1998) corresponde a um futuro próximo. Até o ano de 2045 será operada a síntese da sensibilidade humana com a inteligência artificial. A fusão da alma com o chip de silício fará desvanecer a linha que separa o homem da máquina ou a humanidade da tecnologia.

pertencentes à espécie *homo sapiens*, de forma que somos conduzidos à noção de pós-humanidade.

Acerca do movimento transhumanista, alerta-nos Guillebaud:

Na Europa, os filósofos clássicos tendem a dar de ombros quando se evoca esta corrente transhumanista. Aos olhos da maioria destes tudo isso não passaria de ficção científica, indigna de uma reflexão séria. (...) Isso é um erro, e temos o direito de deplorar sua desatenção e mesmo sua imprudência. Na realidade, o *projeto transhumanista* – ele se qualifica assim – não é mais coisa do futurismo nem simples delírio. Ele não apenas produziu um corpo de textos quase tão abundante como aquele dos estudos de gênero, mas inspira doravante programas de pesquisa, a criação de universidades especializadas e uma multidão de grupos militantes. Ele influencia uma parcela significativa da administração federal americana e, portanto, o processo de decisão política. Há quase uma década que este projeto, naquilo que o concerne, não está mais confinado ao mundo das ideias. Ele produz o surgimento de lobbies poderosos. As hipóteses que ele propõe não cessam de se alastrar pelas diferentes disciplinas do saber universitário.” (GUILLEBAUD, 2011, p.123, tradução nossa)

Portanto, a ideia central do pensamento pós-humanista é que a existência humana encarnada se tornou obsoleta, incapaz de se adaptar ao ambiente técnico e informativo que a própria espécie humana criou².

Face ao exposto, a relação com o conceito nietzschiano de *Übermensch* é inevitável. Isso porque Nietzsche é o primeiro filósofo a formular como autêntico problema filosófico a necessidade não de aperfeiçoar, mas de superar o homem. De forma que o tipo mais elevado de autossuperação poderia ser visto na autossuperação da espécie humana (SORGNER, 2009, p. 38). Segundo Nietzsche, longe de ser o objeto de uma admiração sem limites como o senhor da criação, o homem “é o animal doente” (NIETZSCHE, 1998, p. 110) e, como tal, algo a ser, não aperfeiçoado, mas “o homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 1977, p.29), pois “o que há de grande, no homem, é ser ponte,

² O corpo “por um lado, é esmagado pela velocidade, pela precisão e pelo poder da tecnologia; por outro, é submerso pela quantidade e pela complexidade das informações acumuladas.” (BRETON, 2003, p.126).

e não meta”, “ponte que leve ao super-homem³” (NIETZSCHE, 1977, p.52). Para o filósofo, construir as condições de possibilidade e viabilidade deste além-do-homem torna-se a tarefa mais importante da filosofia. Embora a figura do *Übermensch* tenha cativado poucos herdeiros dispostos a contribuir positivamente com sua descrição, o pensamento que lhe é subjacente reconfigurou, doravante, a direção na qual se pensará o futuro do ser humano.

Porém, é legítima a aproximação do conceito nietzschiano de além-do-homem ao projeto de superação do orgânico em direção a uma pós-humanidade defendido por teóricos, cientistas e pensadores militantes do transhumanismo? Em outras palavras, pode-se considerar o conceito de Nietzsche a matriz do conceito de pós-humanismo? Há respostas diferentes e mesmo opostas a essa pergunta.

Para Nick Bostrom, proeminente defensor e teórico da corrente transhumanista, entre o conceito nietzschiano de além-do-homem e o conceito de pós-humano dos transhumanistas, não há senão “similaridades de um nível superficial” (BOSTROM, 2005, p.4). Razão pela qual Bostrom rejeita a ideia segundo a qual Nietzsche seria um predecessor do pensamento transhumanista. Porém, segundo Stefan Lorenz Sorgner, “similaridades significativas entre o pós-humano e o além-do-homem (*overhuman*) podem ser encontradas em um nível fundamental” (SORGNER, 2009, p.29). Consideraremos alguns dos pontos levantados por Sorgner para posteriormente delinear uma posição temporária sobre a questão.

Segundo Sorgner, há uma correspondência dos princípios fundamentais da versão de Bostrom do transhumanismo (onde o conceito de pós-humano pode ser encontrado) com o pensamento de Nietzsche: ambos adotam uma perspectiva dinâmica acerca da natureza e dos valores; para ambos a evolução pode ocorrer; estabelecem uma relação com o ideal clássico (renascentista); possuem uma visão de mundo que diverge significativamente do cristianismo tradicional de modo a defenderem a necessidade de uma reavaliação dos valores; ambos defendem o direito ao melhoramento, otimização ou *enhancement*, segundo

³ O tradutor Paulo César de Souza optou por traduzir o conceito nietzschiano de *Übermensch* por “super-homem”, ao passo que optamos pelo termo “além-do-homem”, como será justificado oportunamente. Nas citações das obras editadas pela Companhia das Letras, coordenadas por Paulo, mantemos a sua opção.

Bostrom, autossuperação é o termo mobilizado por Nietzsche, além do fato de que ambos valorizam a coragem necessária para isto.

Em seguida, a partir da comparação entre o conceito nietzschiano de além-do-homem e o conceito de pós-humano do transhumanismo, Sorgner conclui que apesar de ambos compartilharem muitos aspectos gerais em suas antropologias e valores, o conceito nietzschiano de *Übermensch* não corresponde ao conceito de pós-humano de todos os transhumanistas, no entanto, há transhumanistas cujo conceito de pós-humano guarda similaridades significativas com o além-do-homem nietzschiano (SORGNER, 2009, p.37). A partir da consideração de alguns aspectos da teoria da evolução de Nietzsche, Sorgner corresponde o conceitos nietzschianos de homem superior (*higher human*) e além-do-homem (*overhuman*) aos conceitos de transhumano (*transhuman*) e pós-humano (*posthuman*) do teórico transhumanista F.M. Esfandiary, respectivamente. O homem superior nietzschiano seria análogo ao transhumano, ou humano em trânsito, de Esfandiary, porque embora ambos ainda pertençam à espécie humana, o que significa que são determinados por limites fixados e podem se reproduzir sexualmente, também possuem qualidades especiais que alargam o conceito vigente de ser humano, de forma que representam o link evolucionário a um estágio ulterior de desenvolvimento rumo a uma nova espécie, designada pelos conceitos de além-do-homem, para Nietzsche, e pós-humano para Esfandiary. Sorgner afasta, no entanto, o conceito de além-do-homem nietzschiano do conceito de pós-humano de Bostrom, razão disso é que este último é definido por capacidades inimagináveis que excedem radicalmente ao máximo atingível por qualquer ser humano atual sem o recurso aos meios tecnológicos. Esta ideia é incompatível com o entendimento nietzschiano de espécie cuja potencialidade de desenvolvimento se encontra restrita a limites determinados.

Sorgner está correto ao reconhecer que uma diferença fundamental entre os transhumanistas e Nietzsche consiste no fato de que, diversamente dos primeiros, que não explicam porque sustentam os valores que sustentam ou a razão pela qual querem promover o surgimento do pós-humano, Nietzsche, ao contrário, evidencia a relevância do conceito de *Übermensch* para o conjunto de sua filosofia (SORGNER, 2009, p.37). Ainda segundo este autor, a relevância do conceito de além-do-

-homem se explica através do fato de que este conceito poderia mesmo ser a fundação última da interpretação nietzschiana do mundo. Nesta direção, tal conceito seria a noção chave para apreender como Nietzsche opera não apenas a inversão da perspectiva platônico-cristã, como também pretende substituí-la pela sua interpretação da realidade. À ideia de paraíso (*personal afterlife*), um dos conceitos nucleares do cristianismo, que não é senão platonismo para o povo, noção cujo poder reside na sua capacidade de justificar a vida, Nietzsche contrapõe o próprio conceito de além-do-homem, um conceito equivalente, pois potencialmente doador de sentido à vida humana, porém sintonizado com a sua perspectiva transvalorada. O além-do-homem, que só pode ser concebido em seu vínculo intrínseco com a teoria do eterno-retorno-do-mesmo, representa o “sentido da terra”. Este é o sentido reivindicado por uma vida ascendente, criadora, pois expressão de uma “grande saúde”, visto que, não se trata de um sentido transcendente, porém terreno, imanente e adaptado a um modo de vida que aprendeu a aceitar, afirmar e abençoar o único mundo existente, abandonando a crença fantasmagórica em um mundo extraterreno. Porém, o problema que identificamos na interpretação de Sorgner está na sua suspeita de que o conceito de pós-humano apenas poderia ser completamente apreciado se for levado em consideração este aspecto doador de sentido (*meaning-giving function*) que o conceito de *Übermensch* exerce na filosofia de Nietzsche. A nosso ver, as similaridades identificadas com os princípios fundamentais de Bostrom ou ainda com os conceitos de Esfandiary, não autorizam essa suspeita. Pelo contrário, apenas deixa evidente a tentativa forçosa de subscrever a filosofia nietzschiana no discurso pós-humanista, de modo a fazer do pensamento nietzschiano o ponto de partida fundamental ao qual deve ser remetido o movimento transhumanista e o conceito de pós-humano quando perguntado por suas origens e precedentes teóricos.

Nossa resposta provisória à pergunta pelo tipo de relação que Nietzsche guarda com o pós-humanismo é a seguinte: embora seja o primeiro pensador a formular, enquanto autêntico problema filosófico, a questão da superação do ser humano, não apenas seu aperfeiçoamento, ênfase de fato decisiva para o posterior debate e desenvolvimento teórico em direção ao conceito de pós-humanidade, resta claro

que escapa ao pensamento pós-humanista a função primordial que o ensinamento do além-do-homem (*Übermensch*) exerce na filosofia de Nietzsche, isto é, enquanto a imagem de um tipo humano capaz de suportar uma concepção trágica da vida, definindo-se, sobretudo, como indica Wotling (2011, p.13) por uma tarefa de natureza axiológica: a transfiguração da existência. A profundidade e amplitude desta distância que separa os dois pensamentos, não apenas exclui a possibilidade de remeter o discurso transhumanista à filosofia nietzschiana, como sua origem ou primeira elaboração, como também torna improvável a ideia de que a compreensão plena do conceito de pós-humano pressupõe a consideração de aspectos intrínsecos ao conceito nietzschiano de *Übermensch*.

O prefixo *über* (“sobre”, “acima de”) do conceito nietzschiano, indica a ideia de elevação de grau no interior de uma hierarquia dos tipos humanos formulada por Nietzsche. O valor de um modo de existência e sua posição hierárquica na tipologia nietzschiana é fornecido pelo único critério de verdade admitido por Nietzsche, aquele que eleva a vida como o referencial supremo da avaliação, sobretudo, a atitude (assentimento ou negação) face à realidade tal como ela é verdadeiramente. Os tipos humanos são caracterizados, portanto, por diferentes configurações do sistema pulsional e hierarquizados conforme estas configurações refletem uma vida (ou saúde) ascendente ou declinante, isto é, se indicam a aceitação incondicional da vida em todos os seus aspectos, mesmo os terríveis, ou sua negação em função de uma existência supra-sensível. Segundo Nietzsche, “Para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação - é preciso conhecer as condições para sua existência.” (NIETZSCHE, 2008, p.104). O diagnóstico destas condições, ou seja, a clareza acerca do pressuposto fisiológico dos tipos humanos é o que legitima a denúncia do tipo de homem que até agora foi tido como o tipo mais elevado, os “bons”, os “benévolos”. Zaratustra os denomina ora como “os últimos homens”, ora como “o começo do fim”. Para ele, esta “espécie-*décadence*” é a espécie mais nociva de homem, porque impõe sua existência tanto às custas da verdade como do futuro. É, sobretudo, em relação a estes, e não relação ao homem em geral, como alerta Wotling (2011, p.12-13), cuja moral normaliza em princípios de conduta a nega-

ção da vida em seus fundamentos, que devemos entender a superação simbolizada pelo ideal de *Übermensch*.

Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos “melhores”, que lhe inspirou o horror ao homem; *desta* repulsa lhe teriam crescido as asas para “voejar para futuros longínquos” - ele não esconde que o *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano precisamente em relação aos *bons*, e que os bons e justos chamariam de *demônio* o seu super-homem... (NIETZSCHE, 2008, p.106)

Por designar um tipo humano superior ou mais elevado face ao típico homem teórico moderno, a melhor tradução para *Übermensch* seria antes “além-do-homem”, do que “super-homem”. Razão disso é que a ideia de “super-homem” indicaria apenas uma potencialização ou radicalização dos mesmos atributos que determinam o modo de vida criticado por Nietzsche, a saber, aquele cuja condição de existência é um eterno “*não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (NIETZSCHE, 2008, p.104). Ao passo que a noção de “além-do-homem” nos encaminha para um tipo humano determinado sobretudo pela aceitação de uma perspectiva ou compreensão trágica da existência. Perspectiva elaborada pela doutrina do eterno-retorno-do-mesmo e conectada com o grande projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. Na perspectiva de Wotling, “o problema que se coloca não é um problema de evolução da espécie, mas um problema de cultura, ou seja, de valor e de educação realizada pela incorporação no longo prazo de valores particulares” (WOTLING, 2011, p.13). Nesta direção, Nietzsche afirma:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência de seres (- o homem é um *final* -); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. (NIETZSCHE, 2007, p.11)

Para concluir, ressaltamos a ênfase na dimensão de uma significação psicológica do ensinamento do além-do-homem como o sinal decisivo que afasta este conceito de Nietzsche das motivações que

orientam o conceito transhumanista de pós-humano, que a propósito ainda se encontra em construção. Esta dimensão pode ser percebida na seguinte passagem de *Ecce homo* em que Nietzsche afirma:

Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara - que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...* (NIETZSCHE, 2008, p.51)

Decorre que a condição de possibilidade para a compreensão das mensagens de Zarathustra pressupõe que se participe de um certo tipo de vivência da qual ele se constitui o anunciador. Digno de nota aqui, é o fato de que a obra *Assim falou Zaratustra*, na qual o substantivo *Übermensch* é introduzido, marca a retomada do conceito de dionisíaco nos escritos publicados. A este respeito, Nietzsche afirma em *Ecce homo* “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali ato *supremo*” (NIETZSCHE, 2008, p.85). Este fato importa na medida em que é sob o registro da vivência ou experiência dionisíaca, ou seja, da visão trágica da existência concebida sob o signo do “*pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico” (NIETZSCHE, 2008, p.80) que se pode compreender o ensinamento do além-do-homem, assim como o pensamento mais abissal, “o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (NIETZSCHE, 2008, p.79). Assim, o ensinamento do além-do-homem diz respeito a uma instância prática, isto é, a um modo de existência singular que “designa um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e outros niilistas” (NIETZSCHE, 2008, p.51). Preparar-lhe o terreno é uma das intenções da crítica nietzschiana à cultura e ao pensamento ocidental.

O que distingue a postura do além-do-homem em relação à existência é sua capacidade prática de suportar ou afirmar incondicionalmente uma concepção trágica (ou dionisíaca) da existência, tal como formulada pelo ensinamento do Eterno retorno do mesmo. Embora o além-do-homem seja um ideal, isto é, não exista concretamente, ele

não aponta para uma visão idealizada do homem, mas antes para a sua condição fisiológica para “conceber a realidade *como ela é*: [pois] ele é forte o bastante para isso - ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável” (NIETZSCHE, 2008, p.106). Por isso, caso se queira um vislumbre de sua figura e de seu pressuposto fisiológico, deve-se antes buscá-lo em referências como Cesare Borgia, Napoleão ou Goethe.

Na medida em que o conceito de pós-humanismo encontra-se decisivamente comprometido com o esforço de legitimação do direito individual em fazer uso dos recursos tecnológicos com vistas à otimização ilimitada de suas próprias capacidades, compreende-se, portanto, como estranho, o esforço de tomar a noção de além-do-homem como possível origem do conceito de pós-humano ou estabelecer entre ambas uma interface em algum nível substancial.

REFERÊNCIAS

- BOSTROM, Nick. *A history of transhumanist thought*, 2005. Disponível em: <<http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2014.
- BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 123-137.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. *La vie vivante*. Paris: Éditions des Arènes, 2011.
- KURZWEIL, R. *A era das máquinas espirituais*. São Paulo: Editora Aleph, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- _____. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SORGNER, Stefan Lorenz. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 20, n. 1, p. 29-42, mar. 2009. Disponível em: <<http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2014.
- WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

O lugar decisivo de Nietzsche em Foucault

Sandro Melo Batalha Cardoso

Universidade Federal do Pará

Dialogando com aqueles que defendem insistentemente que Foucault se insere e prossegue na tradição inaugurada por Kant ou ainda os que enxergam nele seu débito com a fenomenologia sem perceber seu distanciamento com essa tradição, ressaltamos a importância e o lugar decisivo da filosofia de Nietzsche no pensamento deste filósofo. No decurso de 1967, na ressonância das discussões acerca do livro *As palavras e as coisas*, já tornar-se possível visualizar em Foucault uma forte influência nietzschiana no que diz respeito à função do filósofo como aquele que busca diagnosticar o presente¹.

No início de *A verdade e as formas jurídicas* nos deparamos com uma advertência de Foucault: suas conferências possuem algo de falso, inexato, hipóteses que podem ser mudadas. Em seguida ele destaca que vai tentar realizar uma reflexão metodológica, mas alguma coisa que permita mudanças, diferentemente da pura metodologia onde os elementos são estáveis. Mais à frente se posiciona contra uma tendência que ele denomina de marxismo acadêmico mostrando que seu grave defeito está no fato de pressupor que “o sujeito do conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévios e definitivamente”². Logo depois pontua que seu objetivo é mostrar:

¹ Cf, CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Phi Ltda: Campinas, SP, 2013.

² FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2002, p.8.

[...] como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. (FOUCAULT, 1973/2002, p.8)

Para Foucault, os saberes não nascem de um *logos*, de um esforço da razão, mas sim de “práticas sociais do controle e da vigilância” que fazem emergir um novo sujeito do conhecimento. Por isso o primeiro eixo da pesquisa que ele se propõe a realizar em *As verdades e as formas jurídicas* é exatamente sobre a história dos “domínios do saber” em relação com estas práticas sociais sem um sujeito do conhecimento pré-definido, dado. Já no segundo, num dos poucos momentos em que se inspira na filosofia analítica, ele procura realizar uma “análise do discurso como jogo estratégico e polêmico”³. E no terceiro irá se debruçar sobre a “reelaboração da teoria do sujeito” se afastando da teoria do sujeito da hermenêutica.

Realizando uma análise deste sujeito do conhecimento através da história, Foucault constata que desde Descartes “a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revela e a verdade podia explodir”⁴. Deduz também que a psicanálise conseguiu questionar essa posição absoluta do sujeito do conhecimento, embora se restringindo ao domínio da epistemologia. Todavia ressalta que relevante seria realizar uma “crítica radical do sujeito humano pela história”, isto é, procurar analisar como se sucede na história “a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história”⁵.

Como vislumbrar na história este sujeito que não se apresenta como cerne do conhecimento verdadeiro senão através das práticas judiciárias. É nelas que Foucault constata o nascimento de novas formas de subjetividade. A partir delas ele levanta a hipótese de que existem

³ Ibidem, p.9.

⁴ Ibidem, p.10.

⁵ FOUCAULT, loc. Cit.

duas histórias da verdade: uma interna que é produzida pela história das ciências e outra externa, exterior, na qual certas formas de verdades emergem por meio da prática penal. Partindo desta hipótese, ele buscará mostrar em *A verdade e as forma jurídicas* que ao investigarmos a gênese dessas formas de verdade iremos constatar que elas nasceram numa relação intrínseca “com a formação de um certo número de controles políticos e sociais no momento da formação da sociedade capitalista, no final do século XIX.”⁶ Eis o momento em que o pensamento de Nietzsche emerge nas investigações de Foucault:

Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. (FOUCAULT, 1973/2002, p.12).

Foucault encontra no pensamento de Nietzsche alguns elementos que possibilitam visualizar um modelo que permite investigar a formação de uma multiplicidade de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade. Para demonstrar esta possibilidade ele começa analisando o trecho de um texto chamado *Verdade e mentira no sentido extra moral*, no qual Nietzsche (1873/2007, p.25) diz que “Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento”, nele concentra-se no termo invenção (*Erfindung*) ressaltando que: “Quando fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*.”⁷

Para provar a relevante relação de oposição entre *Erfindung* e *Ursprung* desenvolvida por Nietzsche, Foucault discorrer respectivamente acerca do livro III, aforismo 151 e livro II, aforismo 84, de *Gaia ciência*, pontuando a ideia nietzschiana de que tanto a religião quanto a poesia foram produzidas, fabricadas, inventadas. Sobre a *Erfindung* da religião Nietzsche nos alerta:

⁶ Ibidem, p.12.

⁷ FOUCAULT, op. Cit., p. 14.

A necessidade metafísica não constitui a origem da religião, como quer Schopenhauer, mas apenas um *reberto posterior* das mesmas. Sob o domínio de ideias religiosas, habituamo-nos à concepção de um “outro mundo” (atrás, abaixo, acima de nós) 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. No entanto, aquilo que nos tempos primitivos levou à suposição de um *erro* na interpretação de determinado processo naturais, uma perplexidade do intelecto. (NIETZSCHE, 1882/2011, p.160-161).

Desse modo, na perspectiva nietzschiana não houve uma *Ursprung* da religião, como pontuava Schopenhauer, mas sim uma *Erfindung* da mesma, ela foi inventada em algum momento da história. Se por um lado a *Ursprung* é caracterizada pela continuidade temporal, por outro, a *Erfindung* é caracterizada por uma ruptura, “A invenção - *Erfindung* - para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável.”⁸.

Sobre esse começo baixo, mesquinho, é possível presumir que Foucault desenvolveu sua ideia a esteira do *sentido histórico* nietzschiano. No segundo parágrafo da primeira dissertação da *Genealogia da moral* nos deparamos com a ideia de que falta para os historiadores o sentido histórico:

Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica. (NIETZSCHE, 1887/2007, p.18).

Ao invés de valorizar os grandes feitos da história da humanidade é necessário ao historiador observa as nuances dos pequenos feitos, não temer o baixo, o menosprezado, por isso Foucault (1973/2002, p.16) pontua que “À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações,

⁸ Ibid., p. 15.

dessas invenções.”. Dessa maneira torna-se fundamental observar e investigar os sutis acontecimentos da história, pois, como o pensamento nietzschiano aponta, foi por sombrias relações de poder que nasceram tanto a religião como a poesia.

Dando continuidade a reflexão sobre a importante oposição entre *Erfindung* e *Ursprung* no pensamento de Nietzsche, Foucault analisa o parágrafo 14 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*:

-Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se *fabricam ideais* na terra? Quem tem a coragem para isso?... Muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina. Espere ainda um instante, senhor Curioso e Temerário: o seu olho deve primeiro se acostumar a essa luz falsa e cambiante... (NIETZSCHE, 1887/2007, p.37/38).

Segredos ao se fabricar ideais! Luz falsa e cambiante! O que Nietzsche nos alerta neste trecho senão a *erfindung* da noção ideal. Eis mais um momento em que Foucault (1973/2002, p.15) encontra neste filósofo intempestivo outro importante argumento, a suposição de que o “ideal não tem origem. Ele também foi inventado, fabricado, produzido por uma série de mecanismos, de pequenos mecanismos”.

Ao que parece, podemos realizar uma conexão da *erfindung* do termo ideal ao texto *Nietzsche, Freud, Marx*, falado por Foucault em 1967, no colóquio Royaumont, pois quando discorre acerca das técnicas de interpretação destacando que ao trabalho do intérprete é essencial desmascarar a idealização sobre a palavra *profundidade* e, que para isso torna-se inevitável compreender a crítica nietzschiana acerca da *profundidade ideal*, notamos que além da reflexão sobre o termo *profundidade*, também é necessário uma leitura acurada acerca da palavra *ideal*. É possível encontrarmos aí uma relação entre dois momentos da produção de Foucault que emerge o importante papel do pensamento de Nietzsche.

No discurso denominado de *Nietzsche, Freud, Marx*, discorrendo acerca das técnicas de interpretações e levantando a hipótese de que esses três pensadores conseguiram, cada qual no seu campo de investigação, indicar a possibilidade de interpretar o símbolo de uma

maneira diferente da tradição filosófica ocidental⁹, Foucault recorre ao pensamento de Nietzsche para destacar sua crítica à noção de profundidade ideal, “Nietzsche denuncia manifestamente que está profundidade implica a resignação, a hipocrisia, a máscara”¹⁰.

Para Foucault, ao descer o intérprete deve vislumbrar desmascarar a existência da profundidade, buscando mostrar que ela é uma ideia, uma idealização. Mas como iniciar essa descida senão pelo pensamento de Nietzsche. Para fundamentar sua ideia, Foucault reflete sobre o aforismo 446 de *Aurora*¹¹:

Hierarquia. – Existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo -, em terceiro, pensadores radicais, que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que ir apenas ao seu fundo! -, e, por fim, aqueles que enfiam a cabeça no pântano: o que não deveria ser sinal de profundidade nem de radicalidade! Estes são os nossos caros do subsolo. (NIETZSCHE, 1881/ 2008, p. 231).

Os *Prefácios de 1886*, escritos para novas edições de *O nascimento da tragédia*; *Humano, demasiado humano* (um para cada volume); *Aurora* e *A gaia ciência*, constituem uma das peças relevantes para uma compreensão crítica do pensamento nietzschiano. Por meio de uma análise

⁹ Para Foucault o que fundamentava a interpretação no século XVI era a semelhança, “Naquela época, o que dava lugar à interpretação o que constituía simultaneamente o seu planejamento geral e a unidade mínima que a interpretação tinha para trabalhar, era a semelhança” (FOUCAULT, 1975/1997, p.15). Mais adiante ele também destaca: “Naquela época, a teoria do símbolo e das técnicas de interpretação, repousavam pois numa definição perfeitamente clara de todos os tipos possíveis de semelhança e fundamentavam dois tipos de conhecimento perfeitamente distintos: a *cognitio*, que era o passo, num certo sentido lateral, de uma semelhança a outra; e o *divinatio*, que constituía o conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda.” (*Idem*, p.16).

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002, p.18.

¹¹ Partindo da tradicional divisão da obra de Nietzsche em três períodos, *Aurora* se inscreve no período intermediário inaugurado pela publicação em 1878 de *Humano, demasiado humano*, no entanto, em virtude da ênfase dada por Nietzsche à “paixão do conhecimento”, paixão essa entendida no plano universal, como o impulso em que a humanidade mesma sacrifica-se em prol do conhecimento, algo que este filósofo viria a chamar de “vontade de verdade” no primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*, podemos inferir que *Aurora* se diferencia de *Humano, demasiado humano* na medida em que aquela obra representa um largo passo em relação à sua influência de Wagner e Schopenhauer.

geral, os prefácios parecem apontar na direção de uma radicalização do projeto de uma transvaloração de todos os valores. O que nos leva suscitar que ao realizar este projeto, Nietzsche nutria a intenção de aproximar as obras juvenis daquelas consideradas de sua fase madura, iniciada pelo seu *Assim falou Zaratustra*. Sobre o prefácio de *Aurora* podemos arriscar em afirmar que as noções de *profundidade* e *superfície* constituem o cerne das ideias desenvolvidas nele, isto é, são duas figuras metafóricas que conduzem a reflexão neste prefácio. Como podemos notar logo no início quando nos deparamos com essas noções:

Neste livro se acha um “ser subterrâneo” a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa. Ele é visto – pressupondo que se tenha vista para esse trabalho na profundidade – lentamente avançando, cauteloso, [...] Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua aurora?...Certamente ele retornará. (NIETZSCHE, 1881/2008, p.9).

Analisando o trecho acima podemos deduzir que este modo lento e soturno que caracteriza o ser atuante em *Aurora* lembra uma das principais advertências de Nietzsche: a calma como instrumento fundamental para seus leitores futuros¹². Além disso, que é com sofrimento que o autor de *Zaratustra* vai ao fundo, à profundidade, para daí mover-se até à superfície. Portanto, que quem escreveu *Aurora* já esteve nas profundezas, realizou o longo caminho solitário e, conseqüentemente, retornou à superfície, é um extemporâneo.

A esteira do pensamento nietzschiano, Foucault sustenta a hipótese de que é necessário ao trabalho do intérprete ter como meta desmascarar a ideia da profundidade ideal como percurso para o cerne do conhecimento verdadeiro. É necessário que o intérprete desça, mas esse caminho à profundidade deve ter como objetivo “restituir a exterioridade resplandecente que foi recoberta e enterrada”¹³, ou seja, ele precisa perceber que a noção de profundidade ideal é uma idealização criada pelo homem, que tem uma história, que não passa de “uma brincadeira de criança”, que aquilo que se espera encontrar é na verdade o que não se encontra.

¹² Cf. a respeito, BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*. Tessitura: Belo Horizonte, 2008.

¹³ Foucault, 2012, p.19.

Partindo da perspectiva nietzschiana que levanta a hipótese de que existe uma grande diferença entre começo e origem, para fundamentar a ideia de que a interpretação se converteu numa tarefa infinita, Foucault destaca:

A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases. (FOUCAULT, 2012, p. 59)

Retomando a discussão acerca da relação de oposição entre *Erfindung* e *Ursprung*, pode-se afirmar que ela permite Foucault corroborar com a ideia nietzschiana de que o conhecimento foi uma invenção, uma fabricação, que não existe uma *Ursprung* do conhecimento. Ora, se o que de fato pode-se constatar é a *Erfindung* do conhecimento, qual ideia podemos deduzir senão a de que não encontramos inato na natureza humana o conhecimento. Por isso, buscando no pensamento deste filósofo intempestivo sua fundamentação, Foucault pontua:

De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 1973/2002, p. 16).

Concordando que existe uma *Erfindung* do conhecimento ao invés de uma *Ursprung*, Foucault confirma, a esteira da filosofia nietzschiana¹⁴, que assim como o conhecimento não estar ligado à natureza

¹⁴ Para aceitar a ideia de que não existe nenhuma relação entre o conhecimento e o mundo a conhecer, Foucault recorrer ao pensamento de Nietzsche, mais precisamente ao parágrafo 109, de *Gaia Ciência*, confirmando que na natureza não encontramos harmonia, equilíbrio de forças, ordem, lógica: “O caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.” (NIETZSCHE, 1882/2011, p.136).

humana, ele também não possui nenhuma relação com o mundo a conhecer, “Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer.”¹⁵ Desse modo, percebe que a análise de Nietzsche provoca uma dupla ruptura com tradição ocidental. A primeira é a ruptura da teoria do conhecimento com a teologia. Assim como entre o conhecimento e os instintos existe uma relação de luta, da mesma forma, há uma relação de violência entre o conhecimento e as coisas no mundo a conhecer. Portanto, não existe uma relação de continuidade entre o conhecimento e as coisas, não há uma harmonia entre eles, nada pode assegurar ao conhecimento o poder de conhecer perfeitamente as coisas, nem mesmo a existência de Deus, que desde Kant, passando por Descartes, era o princípio que possibilitava a harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Por conseguinte, se entre o conhecimento e os instintos encontramos apenas uma relação de poder, de dominação, não se tem mais necessidade da unidade e soberania do sujeito do conhecimento. Surge assim a segunda ruptura provocada pelo pensamento de Nietzsche.

Na leitura de Foucault, quando Nietzsche afirmar que o conhecimento não é um instinto e nem surge diretamente de um instinto, ele estar querendo dizer que existe uma *Erfindung* do conhecimento caracterizada por uma “maldade radical do conhecimento”. Ao contrário do que pensava Spinoza, os três impulsos que estão na raiz do conhecimento verdadeiro – rir, detestar e deplorar – não procuram uma relação harmoniosa com o objeto a se conhecer, mas eles se colocam numa relação de distância, de diferenciação, de ódio. Por detrás do conhecimento encontramos uma vontade obscura de afastar o objeto a se conhecer e até mesmo de destruí-lo. É como Foucault interpreta o trecho da obra *Gaia Ciência*:

O que significa conhecer – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja

15 FOUCAULT, 1973/2002, p. 17.

possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justiça para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato. (NIETZSCHE, 1882/2011, p.220)

Foucault encontra no pensamento de Nietzsche uma grande ruptura com a tradição filosófica ocidental e, mesmo que provisoriamente, inferi que se o conhecimento é um resultado de lutas, de guerras, de relações de poder, então “devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder.”¹⁶, pois apenas por meio dessas relações podemos vislumbrar uma compreensão do que consiste essa grande invenção que é o conhecimento.

Mostramos neste texto como Foucault se aproxima ao pensamento de Nietzsche para achar algumas ideias que o ajudam a visualizar um modelo que permita investigar a formação de uma multiplicidade de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade. Expomos que por meio da relevante oposição entre *Erfindung* e *Ursprung* desenvolvida por Nietzsche em vários momentos de sua produção filosófica, Foucault conseguiu investigar a formação de um sujeito do conhecimento que não se apresenta dado na história e tampouco se compõe como centro irradiante da liberdade e verdade, mas que se constitui no interior mesmo da história e que está constantemente se transformando na e pela história. Pontuamos também acerca da possibilidade de se realizar uma conexão da *Erfindung* da noção ideal ao texto *Nietzsche, Freud, Marx*, falado por Foucault em 1967, no colóquio Royaumont. O que, em nosso entendimento, demonstra uma relação entre dois momentos da produção de Foucault que surge o lugar decisivo do pensamento de Nietzsche. Além disso, destacamos que por intermédio dessa relação de oposição entre *Erfindung* e *Ursprung*, foi possível para Foucault corroborar com a ideia nietzschiana de que o conhecimento é uma invenção do homem, uma fabricação humana. Que, portanto, o conhecimento não se encontra ligado à natureza humana e tampouco possui uma relação com o mundo a conhecer. Não há uma relação harmoniosa entre o conhecimento e as coisas do

16 FOUCAULT, op. Cit., p. 23.

mundo a conhecer, nem mesmo a existência de Deus pode possibilitar ao conhecimento alcançar a verdade absoluta e estável das coisas. Na esteira do pensamento nietzschiano, Foucault, mesmo que temporariamente, conclui que tanto o conhecimento quanto o “sujeito de conhecimento” são o resultado de lutas, de relações de poder.

REFERÊNCIAS

BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*. Belo Horizonte: Tesitura, 2008.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campina, São Paulo: PHI, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum philosophicum*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

Considerações nietzscheanas sobre o fundamentalismo

João Paulo Simões Vilas Bôas

UNICAMP

I

Os eventos de 11 de setembro de 2001 atraíram as atenções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento para o fundamentalismo. Embora a sua origem remonte a uma época anterior ao século XX¹, foi somente com a recente repercussão em escala mundial da queda das torres gêmeas que o interesse sobre ele ganhou corpo. Em meio a uma grande proliferação de estudos, não faltaram também contribuições de natureza filosófica, com destaque para os trabalhos de Habermas, Derrida, Sloterdijk e Žižek.² Diante deste quadro, perguntamo-nos em que medida a filosofia de Nietzsche pode contribuir para ampliar a compreensão e a avaliação do fundamentalismo em suas configurações hodiernas.

¹ A palavra fundamentalismo foi cunhada em 1910 com referência ao título “*The Fundamentals*” de uma coleção de escritos religiosos criada por Lyman Stewart, um protestante ortodoxo dos EUA.

² Cf. BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004 e também o texto, assinado por ambos os pensadores, publicado em 31 de Maio de 2003 no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, intitulado *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. Além disso, também merecem destaque os trabalhos de Peter Sloterdijk: (SLOTERDIJK, P. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2002) e Slavoj Žižek (ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do Real!*: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. Coleção estado de sítio).

No desenvolvimento desta reflexão, partiremos da multiplicidade de sentidos com que Nietzsche emprega o termo niilismo em seus escritos — o qual pode se referir tanto ao diagnóstico de um fenômeno global de desvalorização dos “ídolos”³ do Ocidente, bem como às diferentes posturas fisiopsicológicas que daí podem decorrer —, bem como suas críticas à pequena política — considerando-as aqui como mecanismo heurístico para diagnosticar os “sintomas” que caracterizam a conjuntura política contemporânea — com vistas a investigarmos a possibilidade de compreender o fundamentalismo como uma reação tardia contra a dissolução dos valores e fundamentos da civilização e da cultura ocidentais.

II

As reflexões sobre o niilismo ocupam um lugar de destaque no pensamento tardio de Nietzsche. Aparecendo pela primeira vez em dois fragmentos póstumos de 1880,⁴ o termo “niilista” foi primeiramente incorporado às suas reflexões a partir de seu contato com o romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev, o qual tematiza o contexto das agitações políticas e sociais da Rússia na segunda metade do século XIX. Embora a palavra niilismo tenha sido empregada nestas primeiras elaborações nietzscheanas em referência específica à postura de revolta destrutiva dos anarquistas russos contra as instituições políticas, religiosas, sociais e culturais de sua época, ao longo dos anos posteriores suas reflexões extrapolaram o contexto das violentas manifestações revolucionárias para tornar-se uma chave de leitura essencial na estruturação do diagnóstico e avaliação crítica de Nietzsche sobre a história do Ocidente.

A partir da publicação d’*A Gaia Ciência* e, de maneira mais intensa, nos derradeiros anos de sua produção intelectual, o niilismo torna-se um conceito filosófico polissêmico e passa a designar principalmente um fenômeno global de esfacelamento dos valores e verdades que até então constituíram a base da compreensão de mundo ocidental.

³ Cf. a seguinte passagem de EH, prólogo, 2: “Nenhum novo ídolo será construído por mim; os velhos deveriam aprender o que é ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) — isto já fazia parte do meu ofício bem antes.”

⁴ Ambos os fragmentos póstumos datam do verão de 1880. KSA 9, 4 [103], p. 125 e KSA 9, 4 [108], p. 127.

Tal é a importância que o niilismo adquire enquanto elemento de caracterização do Ocidente que Nietzsche afirma que ele seria “o caráter fundamental, o verdadeiro problema trágico do nosso mundo moderno”.⁵

No entender de Nietzsche a modernidade ocidental é um período marcado por uma crise profunda, na qual os valores e as instituições⁶ que até então estruturavam o pensamento e a organização da sociedade perdem gradativamente a capacidade de continuar respondendo às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. Em uma palavra: “Niilismo: falta o objetivo; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? — que os valores mais altos se desvalorizam”.⁷ O gradual crescimento da dúvida e desconfiança corrosivas que colocam em xeque a antiga crença na legitimidade incontestável e no caráter perene e indelével dos pilares da civilização ocidental traz como consequência não somente o advento de um clima de inquietação espiritual generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos em relação ao Estado.

Apesar do termo niilismo ter sido empregado em diferentes acepções ao longo dos últimos escritos de Nietzsche, todas elas estão relacionadas com o fenômeno da perda de cogência dos princípios que, ao longo dos séculos de predomínio da visão de mundo socrático-platônico-cristã em todo o Ocidente, ofereceram suporte a um tipo de postura essencialmente negativa perante a vida, a uma interpretação da realidade que desvaloriza a existência terrena em prol de uma outra vida no além, a qual seria considerada, esta sim, a “verdadeira vida”.⁸

No entender de Nietzsche, as origens desta interpretação moral da vida remontam à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., mais especificamente à época do florescimento intelectual de Sócrates, considerado pelo filósofo como o marco do aparecimento no Ocidente de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da

⁵ KSA 12, 7[8] p. 291 (final de 1886/primavera de 1887).

⁶ Como exemplo, veja-se a primeira sentença de CI, Incursões de um extemporâneo, 39: “Crítica da modernidade. — Nossas instituições não servem para mais nada: sobre isso se é unânime.”

⁷ KSA 12, 9[35]. p.350 (outono de 1887).

⁸ “Chama-se o cristianismo de religião da *compaixão*. (...) — a *compaixão* induz ao *nada!*... Mas não se diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiossincrasia moral-religiosa parece agora *muito menos inocente* quando se compreende *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*.” AC, 7.

existência que se deu a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom “em si” e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

A disseminação e posterior consolidação desta moral por todo o Ocidente só viriam a ocorrer com a apropriação que o cristianismo realizou do pensamento socrático-platônico, quando acrescentou a ele as noções de pecado original e de juízo final, o que fez com que o ideal ascético passasse então a ser considerado como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

O pensador localiza a causa do profundo enraizamento desta visão de mundo na cultura ocidental na medida em que ela, ao invés de se colocar simplesmente como uma moral humana “ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras, sobretudo morais *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis”,⁹ buscou antes assegurar sua hegemonia como a *única* moral por meio da desqualificação e da absoluta negação de tudo aquilo que se diferenciava dela.

Característica fundamental da modernidade contra a qual o autor de *Assim falou Zaratustra* direciona seu discurso crítico, esta “rejeição instintiva de toda prática *outra*, de todo tipo de perspectiva *outra* de valor e utilidade”,¹⁰ à qual ele denomina de “instinto judaico”,¹¹ foi inicialmente um “procedimento de autopreservação” empregado pelo cristianismo nascente para sobreviver e se afirmar perante o judaísmo. Contudo, como o passar do tempo, o acirramento deste “ódio contra o discordar”, desta “vontade de perseguir”¹² e eliminar tudo aquilo que não podia ser justificado ou que não estivesse de acordo com a visão de mundo cristã — cujo exemplo emblemático pode ser apontado na perseguição aos hereges e na Inquisição — acabou por garantir que o cristianismo se consolidasse como o ponto de vista moral hegemônico no Ocidente, a tal ponto que a moral cristã foi tida como **a moral** durante praticamente dois mil anos.¹³

⁹ ABM, 202.

¹⁰ AC, 44.

¹¹ Cf. AC, 27 e 44.

¹² AC, 21

¹³ Sobre a importância do “instinto judaico” na caracterização nietzscheana da modernidade político-moral, Cf. VIESENTEINER, J. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 33-43.

Ao longo da história do Ocidente, esta visão de mundo não apenas buscou assegurar uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação verdadeira acerca dos fenômenos com os quais o homem se deparava, como também serviu para fundamentar e legitimar a política¹⁴, os juízos morais¹⁵, o direito, a ciência e a própria filosofia¹⁶, constituindo a pedra basilar sobre a qual a compreensão de mundo e as instituições ocidentais se assentaram.

Todavia, muito mais do que simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência da civilização e da cultura ocidentais com relação a esta perspectiva escatológico-moral, Nietzsche, com o cuidado e a atenção de um experiente psicólogo “que tem ouvidos por trás dos ouvidos”,¹⁷ chama também a atenção para um processo gradual e inexorável de esfacelamento desta visão de mundo que culminou numa crise generalizada dos valores e das instituições que até então sustentaram a orientação da vida e a organização das sociedades.

No entender do filósofo alemão, esta metafísica justificadora encontra o ponto de chegada de sua auto-supressão — que é a falência na sua capacidade em continuar garantindo sentido, ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus”¹⁸ — em um dos pilares no qual ela própria se assenta, a saber: a exigência de se buscar a verdade, também referida como “vontade de verdade”.¹⁹

*O que, perguntado com todo o rigor, venceu verdadeiramente sobre o Deus cristão? A resposta está em minha “Gaia Ciência”, § 357: “a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade tomado de modo cada vez mais rigoroso, a sutileza de confessor da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”*²⁰

¹⁴ A esse respeito, Cf. ABM, 202.

¹⁵ Para Nietzsche, o amplo processo de “laicização” da política, da ciência, da filosofia e do direito no Ocidente, levado a cabo principalmente pelo Esclarecimento, não representou qualquer superação do cânone moral socrático-platônico-cristão, mas apenas sua “mundanização”. Cf. o fragmento póstumo KSA 12, 2[96] (outono de 1885- outono de 1886).

¹⁶ Cf. por exemplo, o fragmento póstumo KSA 12, 2[127] (outono de 1885- outono de 1886).

¹⁷ CI, prólogo.

¹⁸ GC, 125.

¹⁹ GM III, 27.

²⁰ GM, III, 27.

Segundo Nietzsche, quando esta exigência de buscar a verdade — que já estava presente no pensamento socrático-platônico — é elevada ao seu nível extremo, a consequência é a contestação da própria explicação metafísico-cristã da existência. A visão de mundo que interpretava a natureza e os acontecimentos históricos “para a glória de uma razão divina, como sinal permanente de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas”,²¹ acaba por perder força diante de uma racionalidade aguçada por esta vontade de verdade, terminando por finalmente ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de consciência a respeito do caráter humano, demasiado humano das afirmações da existência de Deus e de uma realidade supra-sensível é entendida pelo pensador como sendo nada mais que o derradeiro desdobramento deste anseio de busca pela verdade, que foi o principal móbil a impulsionar filósofos e cientistas ao longo da história da humanidade.

As consequências desta desvalorização se fazem perceber não apenas no descrédito generalizado em relação em relação aos cânones do direito, da política e da própria da filosofia que se estruturavam sobre esta perspectiva moral-cristã, mas igualmente na descrença das respostas até então oferecidas pela religião na forma do ideal ascético, o que traz como consequência última o questionamento abissal acerca do próprio sentido da existência.

Este reconhecimento de que o antigo alicerce moral não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem é um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação sobre o termo “*unheimlich*”, empregado por Nietzsche para caracterizar o niilismo, conforme a sua sentença: “O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais *unheimlich* de todos os hóspedes?”²²

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes. O prefixo “*un-*” representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte; a raiz “*heim*” significa lar, casa, domicílio ou pátria, e, por fim, o sufixo “*-lich*” caracteriza a palavra como um

²¹ GM III, 27.

²² KSA 12, 2[127] p. 125 (inverno de 1885/inverno de 1886).

adjetivo. As possibilidades de tradução são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso”, “terrível”, “inquietante”, “estranho”, “sinistro” ou “misterioso”.

No entanto, apenas dizer que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche. A nosso ver, uma adequada compreensão deste termo só ocorre no momento em que se atenta para toda a carga de significado contida no termo “*heim*”, pois o lar é a palavra que expressa por excelência a ideia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranqüilo. Em suma, aquele local onde se acredita estar verdadeiramente a salvo.

Para além das diversas possibilidades de tradução, entendemos que *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e que é particularmente valioso para mostrar o que tencionamos aqui expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e medo profundos; uma perturbação abissal e constante que é fruto de uma condição em que se está permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o quê poderia ser este refúgio certo, esta casa tão confiável e preciosa senão o próprio ideal ascético, que, como buscamos apresentar, foi tido durante a maior parte da história do Ocidente como a **única** resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável entendermos o ideal ascético desta maneira, então a “perda definitiva” implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal levada a cabo, como foi visto, pelo desdobramento da vontade de verdade.

Este momento de falência é entendido pelo filósofo como o evento fundamental da modernidade, ao qual ele chama de morte de Deus. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca do falecimento de alguma divindade, quer antes significar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*”.²³

²³ KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887).

Nesse sentido, entendemos que o vazio assustador do “*unheimlich*” é vivenciado em todo o seu caráter abissal no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e do esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta de resposta para a pergunta “por quê?”²⁴ mostra que, sem o antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado, sozinho e impotente.

Além disso, o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado²⁵ se torna claro quando atentamos para o fato de que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã”²⁶ como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*,²⁷ na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e com isso limitou propositalmente seu campo de experiência, tornando-se dessa forma dependente desta justificação do mundo e da vida. Da mesma forma que o homem se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, também se esqueceu de que foi ele quem convidou este hóspede indesejado.

Nesse sentido, a falência da perspectiva socrático-platônico-cristã em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as consequências que dela são advindas, só têm lugar na modernidade devido à prioridade que foi concedida a esta moral sobre todas as outras ao longo da história do Ocidente. Isto fez com que aquilo que de fato era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação²⁸ ou, em outros termos, que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “Verdade”.

²⁴ KSA 12, 9[35] p.350 (outono de 1887).

²⁵ No fragmento original (KSA 12, 2[127]. p. 125, outono de 1885/outono de 1886), o substantivo empregado para referir-se ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como hóspede ou convidado.

²⁶ KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

²⁷ Horror ao vácuo. GM, III, 1.

²⁸ KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

Entre as variadas reações suscitadas por este fenômeno global de esfacelamento dos valores, queremos chamar a atenção para o *niilismo incompleto*,²⁹ expressão empregada por Nietzsche para referir-se à condição psicológica³⁰ daqueles indivíduos que não são capazes de vivenciar o problema do niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de Deus, continuam insistindo em acreditar na sua “sombra”.³¹ Mesmo depois que “a fé em Deus e uma ordenação moral essencial não pode mais ser mantida”,³² o homem ainda resiste em abandonar o “velho hábito”³³ de fiar sua existência a algum valor supremo e justificador que lhe dê sentido, buscando alguma aspiração leiga para ocupar este espaço que agora se encontra vazio.

A pergunta do niilismo, “*para que?*”, baseia-se no hábito que houve até agora, com a ajuda do qual o alvo parecia posto, dado, exigido de fora — ou seja, por meio de alguma *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu de acreditar nesta, procura-se, no entanto, conforme o velho hábito, por uma **outra** *autoridade*, que soubesse *falar definitivamente, pudesse ordenar* alvos e tarefas (...)³⁴

Nessa condição espiritual, a experiência da destruição das referências supremas que garantiam segurança e sentido aos indivíduos é vivenciada como algo absolutamente terrível e insuportável, e que, por isso mesmo, precisa ser evitado a qualquer custo. A impossibilidade de vivenciar este vazio de sentido sem sucumbir faz com que tais indivíduos procurem desesperadamente recuperar algum resquício de valor ou de verdade que seja capaz de justificar e/ou garantir sentido

²⁹ KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887). É importante ressaltar que a diferenciação entre diferentes “etapas” ou “fases” do niilismo — completo, incompleto, ativo, passivo, etc. — não é consensual entre os intérpretes de Nietzsche. Em nossa presente análise, filiamos-nos principalmente à interpretação desenvolvida por Elisabeth Kuhn em *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (Cf. o capítulo 3, p.244s) e também no verbete “Nihilismus” da mesma autora, em OTTMANN, Henning. *Nietzsche-Handbuch*, p. 293-298.

³⁰ O emprego da expressão niilismo passivo é um exemplo de nossa afirmação anterior sobre a multiplicidade de sentidos com que Nietzsche emprega o termo niilismo, visto que, nesta formulação, ele não se refere mais ao evento de perda generalizada de sentido, mas sim a uma condição psicológica.

³¹ GC, 108.

³² KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

³³ KSA 12, 9 [43] p. 355-357 (outono de 1887).

³⁴ KSA 12, 9[43]. p. 355-357 (outono de 1887).

à sua vida, ainda que isso não seja nada além de uma “sombra” do Deus morto.

Nesse sentido, Nietzsche entende que a crença no Estado, na ciência ou mesmo na razão enquanto instâncias capazes de oferecer uma resposta definitiva para os dramas do destino da alma e/ou de garantirem a felicidade e a realização humanas, nada mais seria que a crença na bem-aventurança religiosa despojada da roupagem eclesiástica, ou seja, apenas uma tentativa de alimentar a esperança em alguma verdade superior de validade universal que viria a redimir a humanidade, o que, em última instância, quer dizer que na condição psicológica do niilismo incompleto o que há é uma tentativa de “*escapar do niilismo sem transvalorar os valores*”,³⁵ pois o evento da morte de Deus não gerou nenhum avanço em relação à problematização da dependência do homem contemporâneo em relação a algo externo que garanta segurança e sentido para sua vida.

É precisamente a combinação paradoxal entre o vácuo niilista da ausência de referências e a insuperável necessidade por certeza e segurança que cria um campo fértil para a emergência e disseminação das variadas modalidades de fundamentalismos — aqui entendidos como reações³⁶ que buscam em vão restabelecer a qualquer custo o “lugar” do verdadeiro, do seguro, do sagrado por meio de uma postura que é ao mesmo tempo integrista em relação aos próprios princípios e belicosa contra as supostas fontes de corrupção.

Em meio a uma condição de desconfiança e insegurança generalizada causada pelo solapamento dos principais valores e instituições que embasaram a civilização e a cultura, os fundamentalismos religiosos se apresentam, do ponto de vista psicológico, como doutrinas bastante sedutoras porque satisfazem duas necessidades fundamentais dos indivíduos espiritualmente fracos: a necessidade de um alicerce

³⁵ KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887).

³⁶ Faz-se mister ressaltar a diferença fulcral entre os fundamentalismos religiosos e outras modalidades de fanatismo ou de dogmatismo ortodoxo. O fundamentalismo surge como uma reação tardia contra a contestação e rejeição generalizada dos dogmas e valores tradicionais ocorrida principalmente nas últimas décadas do século XIX, nas quais a emergência do materialismo histórico, do positivismo, da vertente de estudos exegéticos bíblicos conhecida como “alta crítica” e do darwinismo desempenharam papel preponderante. Cf. TÜRCKE, C. *Op. cit.* p. 82-84.

sólido que lhe garanta certeza e segurança e a necessidade de um culpado ao qual possam remeter a causa de seus sofrimentos.

O homem, o animal mais valente e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer: ele o *quer*, ele mesmo o procura, desde que lhe mostrem um *sentido* para isso, um *para que* do sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora se estendia amplamente sobre a humanidade (...)³⁷

Ao mesmo tempo em que buscam reafirmar a validade dos princípios e das certezas consoladoras pregando um retorno aos fundamentos — os quais seriam o repositório puro da verdade que precisaria ser defendido e preservado —, os fundamentalismos ainda apontam qual seria a causa da atual condição de insegurança generalizada. Contudo, ao invés de remeterem a causa da corrosão dos valores a uma característica que seria inerente à interpretação moral socrático-platônico-cristã do mundo — como fez Nietzsche —, eles argumentam que esta corrupção seria gerada seja por uma má-interpretação ou má-conduta de igrejas que perderam a pureza originária, seja pelo processo de secularização da sociedade associado ao desenvolvimento científico.

Elemento indispensável de todo fundamentalismo religioso, esta personificação da causa da corrosão dos valores na figura do “Outro” — o qual pode assumir diferentes formas, seja o darwinismo, o próprio demônio, o feminismo, a sociedade secularizada e científica, entre outros — não apenas satisfaz a necessidade típica de uma mentalidade ressentida de apontar um culpado para o sofrimento como também restitui aquela velha postura do instinto judaico que encontra o sentido da própria afirmação a partir da negação do diferente.

Da mesma forma que o judaísmo e o cristianismo operaram no passado um contínuo processo de desqualificação e destruição de tudo aquilo que se apresentava como diferente tendo em vista garantir a supremacia de suas respectivas visões de mundo, também os fundamentalismos recentes têm necessidade de um “Outro” ao qual possam reportar suas mazelas e em cujo combate se dá sua autoafirmação.

Com isso, os fundamentalismos seduzem porque, ao mesmo tempo em que alimentam a esperança na existência de um fundamento seguro e verdadeiro — negando que a causa do niilismo seja intrínseca

³⁷ GM, III, 28.

à própria interpretação moral religiosa do mundo —, ainda apontam qual seria o culpado que precisa ser combatido e eliminado.

À luz do que foi exposto, a radicalização das ações de alguns grupos extremistas islâmicos ocorrida em anos recentes³⁸ — que vêm na execução de atos de violência suicida uma forma “espetacular”³⁹ de levar a cabo sua cruzada contra as sociedades ocidentais — deixa de surpreender como uma exceção radical e fanática para tornar-se uma consequência previsível deste sombrio fruto nascido da união entre a debilidade psicológica do niilismo passivo, o desejo ressentido em apontar um culpado para o sofrimento e o ódio belicoso do instinto judaico.

Contudo, ao nos referirmos à violência que nasce dos fundamentalismos religiosos — a qual é rotulada nos discursos políticos oficiais como “terrorista” — faz-se necessário chamar a atenção para uma outra sedução igualmente nociva: a sedução em adotar o “ponto de vista excessivamente unilateral”⁴⁰ que ignora o não menos execrável terrorismo de Estado, pois tão fanáticos e perigosos quanto os fundamentalismos religiosos são os fundamentalismos políticos que recorrem a princípios inabaláveis para legitimar atrocidades.

Á luz do conceito de niilismo, não causa espanto a escalada fundamentalista e terrorista islâmica, mas isso não constitui uma razão para ignorar a multiplicação planetária de figuras do niilismo, com as correspondentes contrafações de fundamentalismo. Assim, não se pode passar ao largo dos vários e importantes fenômenos atuais de *revival fundamentalista* nas sociedades ocidentais, em particular as convicções pétreas dos que se autoproclamam defensores de valores universais e metajurídicos como os direitos humanos, a liberdade, a justiça e a democracia, embora sua praxis efetiva componha um sinistro histórico intervencionista de restrição da liberdade alheia em nome da defesa da própria, compactue com tiranias enquanto estratégia política de defesa, patrocine ações militares contra populações civis em prol da segurança de seus próprios cidadãos e território, coloque sob regime de exceção legal a prisão de estrangeiros e relute em

³⁸ O primeiro ataque suicida ocorrido no século XX que declaradamente apoiou-se em motivos religiosos foi a ação realizada pela organização xiita libanesa Jihad Islâmica (precursora do Hezbollah) em 18 de abril de 1983 contra a embaixada dos EUA no Líbano, que deixou 63 mortos. Cf. MUNIR, M. “Suicide attacks and Islamic law”. In: *International Review of the Red Cross*. Vol. 90, N° 869 (Março de 2008), p. 71-89. Aqui, p. 72-73.

³⁹ HROUB, K. *Hamas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 83.

⁴⁰ GIACOIA, O. *Op. cit.* p. 81.

reconhecer a validade de decisões de organismos multilaterais e de tribunais internacionais, com base na defesa idiossincrática dos próprios interesses e de sua própria concepção de justiça.⁴¹

Avançando na direção oposta ao refrão do “choque de civilizações” exaustivamente repetido pelas mídias de massa — o qual reduz a complexidade das configurações geopolíticas, militares e religiosas do presente a um esquema simplório e dualista no qual a liberdade e a democracia se vêem repentinamente forçadas a confrontar a cegueira do fanatismo radical e tirânico —, acreditamos ser possível defender que o fundamentalismo não se limita ao âmbito religioso, mas estende-se igualmente à política. Com isso queremos sustentar que a violência que busca se justificar em princípios religiosos não se diferencia essencialmente das estratégias político-militares e culturais de violência estatal que invocam em sua justificativa a defesa das mencionadas “convicções pétreas”.

Todavia, se por um lado o recurso a algumas reflexões nietzscheanas de natureza filosófica e psicológica parece suficiente para sustentar uma proposta de genealogia do fundamentalismo religioso, o mesmo não parece ser razoável em se tratando do fundamentalismo político. Uma investigação sobre a política dos nossos dias exigiria o recurso a um outro conjunto de reflexões de Nietzsche: a pequena política.

III

Aparecendo pela primeira vez ainda em *Humano, demasiado humano*,⁴² a expressão “grande política” pode ser encontrada em vários escritos do pensador alemão, cuja composição abarca um período que se estende de 1878 até o fim da sua vida lúcida, em janeiro de 1889.⁴³

⁴¹ Idem, p. 91-92.

⁴² HDH, 481.

⁴³ As passagens da obra de Nietzsche onde esta expressão aparece são: HDH, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como antinatureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; EH, porque sou um destino, 1 bem como os seguintes fragmentos póstumos: KSA 9, 4[247] p. 161 (verão de 1880); KSA 11, 32[18] p. 416. (inverno de 1884/1885); KSA 11, 34[188] p. 484 (abril/junho 1885); KSA 11, 35[45] p. 531 (maio/julho 1885); KSA 11, 35[47] p. 533 (maio/julho 1885); KSA 12, 9[121] p. 406 (outono de 1887); KSA 13, 12[2] p. 211 (início de 1888); KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888); KSA 13, 25[1] p. 637 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e KSA 13, 25[6]. p. 639 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

Em aproximadamente metade das ocorrências,⁴⁴ ela foi empregada no sentido de uma crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX, em particular na Alemanha recentemente unificada, as quais, segundo o filósofo alemão, exemplificam uma política autoritária de “sangue e ferro”⁴⁵ que traz como dísticos o militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da garantia da supremacia sobre outros povos.

Esta práxis política é veementemente criticada por Nietzsche que, longe de entendê-la como verdadeiramente grande, afirma que ela seria justamente a responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão.⁴⁶

Esta “grande política” revela-se na verdade como uma “pequena política”⁴⁷ justamente porque impede o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, que, para o filósofo alemão, seriam “o principal”.⁴⁸ Na medida em que um Estado se propõe a absorver e direcionar todos os recursos à sua disposição com vistas a assegurar para si “uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos”,⁴⁹ sua população automaticamente passa a ser considerada como matéria-prima a ser empregada — e, como a história do século XX mostrou de modo a não deixar dúvidas, até mesmo sacrificada — de maneira cuidadosamente planejada e calculada com vistas a maximizar os benefícios em prol do crescimento e do desenvolvimento do seu aparelho político-administrativo e militar.⁵⁰

⁴⁴ Dentre as 20 ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui 6 aforismos publicados e 4 fragmentos póstumos, escritos e publicados ao longo de um período que vai de 1878 até os fragmentos finais) se refere à mencionada crítica dirigida contra o conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras 3 ocorrências em fragmentos póstumos (datadas de 1884, 1885 e 1888) se constituem em esquemas preparatórios que mostram esboços do que poderia ser a ordem de capítulos ou de temas a serem tratados em livros que nunca chegaram a ser escritos. Neles, a expressão aparece sozinha, sem qualquer comentário ou explicação, o que torna difícil determinar com certeza em qual sentido ela foi concebida. Por fim, restam 7 ocorrências (4 aforismos publicados e 3 fragmentos póstumos), redigidas entre 1886 e janeiro de 1889, nas quais esta expressão refere-se a uma proposta para o cultivo de uma nova estirpe de homens superiores.

⁴⁵ ABM, 254.

⁴⁶ ABM, 241.

⁴⁷ ABM, 208.

⁴⁸ Cf. CI, O que falta aos alemães, 4.

⁴⁹ HDH, 481.

⁵⁰ Cf. HDH, 481.

No entender de Nietzsche, a pequena política se estrutura sobre duas características principais, a saber: em primeiro lugar o cultivo de um fervor nacionalista ou o apelo a um chauvinismo racial ou religioso,⁵¹ que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “Nós” e os “Outros”, cujo exemplo claro o filósofo pôde testemunhar na Alemanha recém-unificada que se ocupava de supervalorizar o nacional e apontar as armas para o estrangeiro. O crescimento do nacionalismo na Europa do fim do século XIX é referido pelo pensador como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe (...) essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está doente”⁵² e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena política*”.⁵³

A isso soma-se uma ideologia fundamentalmente gregária, a qual afirma que a existência humana só realizaria plenamente seu sentido a partir do momento em que consiga integrar-se num todo maior⁵⁴ — que, no contexto da Alemanha de Nietzsche, seria simbolizado pela grandeza e glória do *Reich* — e que, com isso, oferece suporte aos processos de massificação indispensáveis à efetivação deste tipo de política.

Tais características não conseguem ocultar sua filiação e origens profundamente ligadas à estrutura do pensamento moral-cristão, visto que ambos — o pensamento cristão e a pequena política — compartilham, no entender de Nietzsche, do mesmo objetivo de operar um “processo de homogeneização dos europeus”⁵⁵ em larga escala, transformando o homem em um genuíno animal de rebanho, manso e controlável. Por conta disso é que o filósofo não se cansa de mencionar, por repetidas vezes em seus escritos, acerca da filiação das principais práticas políticas do seu tempo com a moral cristã.⁵⁶

Considerando-se que tanto a política de paz armada levada a cabo pela Alemanha no início do século XX, como também o fervor dos discursos fanáticos de Hitler conclamando os alemães à construção do

⁵¹ Cf., ABM, 241; ABM, 254; CI, o que falta aos alemães, 3 e o fragmento póstumo KSA 12, 7[47] p. 310 (final de 1886/ primavera de 1887).

⁵² EH, O Caso Wagner, 2.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Cf. A, 189 e também o fragmento póstumo KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888).

⁵⁵ ABM, 242.

⁵⁶ Cf. por exemplo, o fragmento póstumo KSA 12, 10[82] p. 502 (outono de 1887); o fragmento póstumo KSA 13, 14[30] p. 233; GM, I, 5 e CI, Incursões de um extemporâneo, 39.

“Reich de mil anos” podem ser apontados como exemplos indiscutíveis daquilo que Nietzsche denomina de pequena política, e diante da assustadora similaridade destes discursos com a postura de alguns regimes democráticos da atualidade, acreditamos ser possível defender que a pequena política poderia também ser empregada como mecanismo heurístico para a investigação da política contemporânea. Não seriam o “Eixo do Mal” e a Al-Qaeda os novos inimigos da democracia liberal no século XXI, cujo combate — alçado à escala mundial após a invenção da “guerra ao terror” — se enquadra perfeitamente na lógica “schmittiana” da pequena política que precisa e quer uma guerra de morte contra o “Outro”?

Se, no passado, o “Outro” era identificado num Estado ou num determinado regime político e econômico, hoje em dia assistimos ao emprego generalizado do termo “terror” — o qual foi “gradualmente elevado ao equivalente universal oculto de todos os males sociais”⁵⁷ — como estratégia política, social e jurídica que opera uma total desqualificação do inimigo, o que traz como consequência o fato de que os terroristas de hoje, assim como os judeus na Alemanha nazista, deixam de pertencer ao âmbito jurídico do restante da humanidade e, portanto, não podem mais ser defendidos por nenhuma lei.

E o quê poderia satisfazer melhor a contínua necessidade de uma figura do inimigo do que um conjunto de organizações invisíveis geridas por criminosos que não podem ser abarcados por nenhuma lei, que estão espalhados pelo mundo todo e que não podem ser destruídos por meio de uma guerra convencional?

Em meio a uma sociedade que se fragmenta cada vez mais e cujas instituições a cada dia tornam-se menos confiáveis, a instauração do medo permanente contra um inimigo invisível e onipresente torna-se uma estratégia política fundamental para que se possa revalidar o velho discurso da primazia do “interesse nacional” sobre os interesses particulares e também a velha dicotomia do “Nós” contra “Eles”, as quais — assim como os clamores fundamentalistas pelo resgate e preservação da verdade das escrituras sagradas — objetivam soterrar as rachaduras do edifício político e social sob o entusiasmo e a patriotada das massas insufladas.

⁵⁷ FERRAZ, M. “Terrorismo: “nós”, o “inimigo” e o “outro”. In: PASSETI, E.; OLIVEIRA, S. (Org.) *Terrorismos*. p. 38.

A despeito de Nietzsche não haver teorizado diretamente sobre o fundamentalismo, acreditamos que a perspectiva inaugurada pelas suas reflexões sobre o niilismo e a pequena política se constitui num panorama interpretativo extremamente valioso e que em muito pode contribuir para uma melhor consideração sobre esta nefasta associação hodierna entre fundamentalismos e terrorismos.

IV

Para além de oferecer uma chave de compreensão para o fundamentalismo, seria possível haurir do pensamento nietzscheano alguma resposta para os dilemas e dificuldades que este fenômeno impõe para a cultura atual? Pode-se pensar num “enfrentamento” do fundamentalismo a partir de Nietzsche? Considerando-se o desafio representado pela crescente emergência de posturas fundamentalistas nos mais diversos âmbitos das sociedades hodiernas, julgamos que, tão importante quanto oferecer as bases para uma nova perspectiva de interpretação e de diagnóstico dos fundamentalismos e das formas de violência dele derivadas, é preciso também refletir sobre formas de lidar com eles.

Esta necessidade ganha ainda mais destaque quando se atenta para o fato de que a postura dos fundamentalistas parece colocar em xeque as formas tradicionais de enfrentamento. Diante do fanatismo inquebrantável de indivíduos que se dispõem a sacrificar a própria vida para destruírem os símbolos do “Ocidente impuro”, qual a eficácia de um diálogo sobre liberdade religiosa, democracia, tolerância, etc.? Como esperar qualquer abertura para discussão acerca de fundamentos religiosos por parte de indivíduos que consideram que a sacralidade do fundamento é algo absolutamente indiscutível?

Poder-se-ia avançar ainda mais com Christoph Türcke⁵⁸, quando ele afirma que o caráter infrutífero das tentativas ocidentais de dialogarem com os fundamentalistas deixa explícito o desprezo que os fanáticos têm pelo próprio ato de dialogar, pois consideram que a simples abertura para o diálogo já seria, por si só, um sinal de fraqueza das próprias convicções, pois demonstra o caráter não-peremptório e não imutável dos princípios de quem toma parte no diálogo. Se as tentativas de convencimento por meio do diálogo não parecem se constituir

⁵⁸ TÜRCKE, C. *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*. p. 9.

numa resposta factível, que dizer do enfrentamento de posturas fundamentalistas realizado mediante o emprego da violência?

Julgamos que toda forma de enfrentamento de posturas fundamentalistas que se pautar na violência tenderá não apenas a soçobrar, mas também acabará por gerar um efeito contrário de acirramento da mentalidade fundamentalista. A violência direcionada contra os fanatismos acaba por alimentar essas formas de mentalidade fanática porque o combate contra o “Outro” causador da corrupção dos costumes é uma das principais dimensões que integram e dão sustentação a estas visões de mundo.

Toda e qualquer belicosidade por parte dos não-fundamentalistas é algo esperado pelos fundamentalistas, pois se enquadra no raciocínio “schmittiano” que incentiva a oposição ferrenha ao “Inimigo” causador da corrupção da verdade. Nesse sentido, responder ao fanatismo com violência é reforçar ainda mais a imagem do “povo escolhido”, dos mártires heróicos que se sacrificam bravamente na batalha contra a fonte do mal.

Diante deste quadro, como enfrentar os fundamentalistas sem se tornar fundamentalista? Haveria nos escritos de Nietzsche elementos para se pensar em alguma espécie de resposta factível para este tipo de postura?

Em nossa tentativa de resposta à esta questão, pretendemos nos pautar numa colocação de Nietzsche em *O Anticristo*, §53 onde, o filósofo, refletindo sobre o papel desempenhado pelos mártires na consolidação da fé cristã afirma que “Precisamente isso foi a estupidez histórico-mundial de todos os perseguidores: eles deram à causa oposta [às doutrinas defendidas pelos mártires fanáticos] a aparência de algo honroso — eles apresentaram-na com o fascínio do martírio...”⁵⁹ e complementa dizendo que “Refuta-se uma causa deitando-a atenciosamente sobre o gelo”.⁶⁰

Entendemos que “deixar os fanáticos sobre o gelo” significaria aqui não responder aos fundamentalismos com violência e não conceder a eles a atenção que eles acreditam merecer e esforçam-se por conquistar. Dito de outra forma, suposto que as doutrinas fundamentalistas possam ser compreendidas como Vontades de Poder,

⁵⁹ AC, 53.

⁶⁰ Idem.

colocá-las sobre o gelo significa recusar-se a subir na arena para dar-lhes combate.

Em nossa interpretação da recomendação nietzscheana, entendemos que o filósofo alemão não defenderia uma postura de indiferença fingida ou mesmo de cumplicidade silenciosa com as manifestações extremadas de violência fundamentalista perpetradas quase que diariamente. Pelo contrário, trata-se aqui de buscar minar o fanatismo pela sua base. Não responder com violência aos fundamentalismos significa recusar-se a alimentar a beligerância intrínseca a estes tipos de doutrinas fanáticas; significa não incorporar o papel do “inimigo” que todo fundamentalista espera encontrar e para cujo combate todo fundamentalista se desdobra em preparações de toda espécie.

Outra dimensão igualmente relevante da resposta nietzscheana pode ser investigada quando se atenta para a possibilidade de considerar que os atuais conflitos proporcionados pelos fundamentalistas comporiam uma condição privilegiada para o cultivo de homens superiores, a qual é tematizada por Nietzsche sob a rubrica da “grande política”, tomando-se esta expressão em seu segundo sentido, ou seja, enquanto uma proposta para o cultivo de indivíduos espiritualmente superiores. Isso ocorreria, a nosso ver, por duas razões principais:

1. Nos escritos tardios de Nietzsche, são frequentes os textos nos quais há uma valorização explícita do conflito como elemento de cultivo espiritual. Nesse sentido, a vivência em meio a um contínuo embate de valores, (o qual pode ser traduzido em um conflito de Vontades de Poder) evidenciaria o caráter não-absoluto, não-peremptório e, porque não dizer, o caráter “humano, demasiado humano” dos mesmos, bem como torna explícita a dinâmica de emergência e de desenvolvimento das Vontades de Poder. O privilégio de se testemunhar *in loco* um fenômeno de re-fundação/reinvenção daquilo que posteriormente virá a ser consolidado como “sagrado” evidencia a dimensão necessariamente humana e interessada de toda valoração, mostrando que todo ato pelo qual se instaura um valor corresponde à criação de uma Vontade de Poder. Parece-nos que precisamente esta explicitação das características de um ato valorati-

vo (um ato que transforma algo profano em sagrado), das características de toda “sacralização”, pode ser entendida como possibilidade para o exercício do cultivo espiritual.

- 2) Outra postura igualmente valorizada pelo filósofo no cultivo de indivíduos espiritualmente destacados e que pode perfeitamente ser vivenciada no atual contexto de emergência de fundamentalismos é a do *pathos* da distância. Tanto o exercício de não se deixar arrebatado por alguma dentre as inúmeras vertentes fanatizantes que hodiernamente se digladiam — ateísmo militante, cientificismo materialista militante, fundamentalismos militantes, etc. —, como igualmente o de “fechar os ouvidos” às gritarias desesperadas e ao barulho ensurdecedor das massas insufladas poderiam, nesta vertente interpretativa, atuar como elemento de cultivo da força de vontade espiritual e de disciplinamento do espírito.

Por um lado, para as massas, há a “tentação” de responder ao fundamentalismo com violência, efetivando as “contradições performativas”⁶¹ da democracia ao se excluir aqueles que são excludentes, ou ao não tolerar aqueles que são intolerantes, silenciando aqueles que se opõem ao diálogo. Esta postura seria a de um niilismo ativo, da fúria destruidora, que esgota sua irritação nos inúmeros conflitos entre militantes do ateísmo, do cientificismo materialista, da ortodoxia religiosa em variados graus e, naturalmente, do fundamentalismo.

Por outro lado, porém, para aqueles “filósofos do futuro” que não se permitem arrastar pela gritaria das massas, o fundamentalismo se apresenta como oportunidade ímpar para o cultivo de homens superiores, seja através do exercício do *pathos* da distância, seja pela vivência em meio a um quadro de Vontades de Poder conflitantes que explicitam o momento da instituição do sagrado.

⁶¹ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 10.

BIBLIOGRAFIA

- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. “Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas”. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31 de Maio de 2003.
- GIACOIA, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- HROUB, Khaled. *Hamas: um guia para iniciantes*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- MUNIR, Muhammad. “Suicide attacks and Islamic law”. In: *International Review of the Red Cross*. Vol. 90, Nº 869 (Março de 2008), p. 71-89.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. (15 vols.).
- OTTMANN, Henning (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.
- OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Saete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006.
- RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.
- TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- VIESENTEINER, Jorge L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.
- VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

VI – Nietzsche e a linguagem

Conceito, metáfora e fluidez de sentidos em Nietzsche

Ítalo Kiyomi Ishikawa
Universidade Federal do Paraná

1. A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE CONCEITO E METÁFORA EM VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL

O uso de metáforas em Nietzsche tem de ser inserido num registro maior de reflexão que é a questão da escrita nietzschiana. A pretensão de Nietzsche em possuir leitores que sejam capazes de lê-lo “como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio” (NIETZSCHE, 2011a, p. 55) não está relacionada a uma vaidade desmedida do autor, mas a exigência por leitores atentos¹ se justifica pela complexidade da escrita de Nietzsche. Nas obras do filósofo de Röcken se encontram uma pluralidade de recursos literários como paródias, poemas, prefácios, aforismos e, em menor número, textos dissertativos. O modo de composição do texto e os recursos retóricos, em Nietzsche, já são formas de se fazer filosofia.

A aproximação do leitor ao texto de Nietzsche deve ser feita com cuidado, pois a leitura “ao pé da letra” pode conduzir o intérprete desavisado a equívocos. Tal cuidado no trato do texto nietzschiano é apontado pelo próprio autor: “Ai de mim! Sou uma *nuance*” (*Ibid.*, p.

¹ A exigência por leitores adequados corresponde à exigência da leitura como *arte*, cuja prerrogativa é a capacidade de “digestão” do texto nietzschiano, segundo Nietzsche: “praticar a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” –, para o qual é imprescindível ser quase uma vada, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar*...” (NIETZSCHE, 2010, p. 14).

100). Nietzsche atribui a si a característica da nuança devido ao seu modo de filosofar não sistemático e por não querer que suas obras caíam em mãos inapropriadas, isto é, sem trato para com sutilezas ou “dedos para *nuanças*” (*Id.*). Nuança que constitui, segundo Nietzsche, “a melhor aquisição” (NIETZSCHE, 2012, p. 35)” da reflexão filosófica frente ao pensamento afoito, chamado também de “juvenil”, que se apressa em estabelecer “Sins e Nãos” (*Id.*).

A arte da nuança está presente no tratamento diferenciado de Nietzsche frente ao *conceito*. Ele tem uma desconfiança frente às generalizações operadas pelo conceito, que iguala o não igual através de simplificações e universalizações, visto que o conceito não trabalha com individualidades, mas apenas com características comuns que podem ser classificadas e universalizadas com fins de descrição e determinação². A simplificação do que é múltiplo através das generalizações do conceito está arraigada nos filósofos que, segundo Nietzsche, costumeiramente adotam preconceitos populares – a *doxa* – e os exageram, a ponto de Nietzsche afirmar que os “conceitos mais elevados” são justamente os “mais vazios” (NIETZSCHE, 2006, p. 27)”.

A disputa de Nietzsche com a filosofia que opera a partir de abstrações conceituais pode ser observada em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873). Nesta obra inacabada o autor se opõe tacitamente a Platão, e sem citar nominalmente o filósofo grego Nietzsche contesta a abstração que está na raiz do conceito. Segundo Nietzsche:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito folha é formado por meio de uma arbitraria abstração dessas diferenças individuais [...] como se houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas,

² Antonio Edmilson Paschoal tece uma etimologia do termo *conceito* e encontra na raiz do termo em alemão tanto a ideia de “pegar” o real e fixa-lo em limites circunscritos quanto de construir uma representação teórica. “A palavra “conceito”, do latim “*conceptu*” significa, usualmente, a representação de um objeto, uma ideia ou sentimento por meio do intelecto [...]. Na língua alemã, o termo “*Begriff*” (conceito) possuiu um significado figurativo de tocar, num parentesco com o termo “*ergreifen*” (apanhar, alcançar) e “*Inbegriff*” (conteúdo, essência, teor) e é utilizado em associação com “*verstehen*” (compreender) e também “*Vorstellung*” (representação) de uma ideia. Tal utilização confere ao termo uma forte conotação de “conteúdo” e, ao mesmo tempo, a ideia de apreender e representar, permitindo compreendê-lo como a apreensão e a representação de um conteúdo”. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 18.

coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial (NIETZSCHE, 2011b, p. 35).

A desconfiança de Nietzsche para com o valor do conceito filosófico deve-se a falta de sentido histórico, da crença arraigada nas ciências e na filosofia de que as definições conceituais são capazes de apreender uma verdade que está dada desde sempre, como se os enunciados fossem a tradução de algo imutável que subsiste independente da história humana. No *Crepúsculo dos ídolos* (1888) Nietzsche desenvolve a crítica ao conceito filosófico através de sua qualificação como “egipcismo”, isto é, os filósofos tomam um conceito como verdade e o embalsamam como uma múmia. O conceito, operado desta forma pelos filósofos, torna-se um corpo morto e em estado de putrefação, incapaz de se mover e se modificar. Nas palavras de Nietzsche:

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... Agora todos eles crêm, com desespero até, no ser (NIETZSCHE, 2006, p. 25).

O cerne da questão referente às generalizações operadas pelos conceitos está na opção feita pelos filósofos por uma realidade estática, da permanência, do ser. Em outro escrito de 1873, *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche localiza o problema na escolha feita por Anaximandro pelo “ser originário” ilimitado que está “acima do vir-a-ser”, referindo-se ao pensador pré-socrático, Nietzsche afirma: “o ser primordial assim denominado eleva-se sobre o vir-a-ser e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante curso do vir-a-ser” (NIETZSCHE, 2011c, p. 52). Opondo-se a Anaximandro, assim como à tradição que se inaugurou ao privilegiar o ser como permanência, Nietzsche toma partido de Heráclito³, que tem a seu favor

³ Em 1888, Nietzsche reconhece o papel de Heráclito nos seguintes termos: “Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito* (...) que sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia” (NIETZSCHE, 2006, p. 26).

a concepção do cosmo como devir. O reconhecimento nietzschiano a Heráclito deve-se, fundamentalmente, a três pontos:

Heráclito, ao contemplar o vir-a-ser, “não viu punição daquilo que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser” (*Ibid.*, 55). O mundo das contradições, do desregramento e da desordem do devir é, na interpretação nietzschiana de Heráclito, palco da *Diké* (justiça) grega. Esse posicionamento de Heráclito está oposto à condenação, por parte de Anaximandro, do devir emancipado do ser. O devir heraclitiano não é culpado metafisicamente pelo sofrimento, o existir não é uma culpa que tem de ser paga, mas a discórdia e o sofrimento próprios do devir são justificáveis em si mesmos, o devir é, assim, inocente.

Segundo Nietzsche, Heráclito foi o primeiro a negar, “a dualidade de mundos inteiramente distintos”, o pensador de Éfeso “não distinguia um mundo físico de um mundo metafísico, um âmbito de qualidades determinadas de um âmbito de indefinível indeterminação” (*Ibid.*, p. 56). E a partir da negação da dualidade metafísica entre mundos, surge a segunda recusa de Heráclito, “ele denegou em linhas gerais o ser” (*Id.*).

A proposição de Heráclito de que “tudo possui sempre o contrário em si” tem como consequência o confronto e a disputa entre as propriedades determinadas do mundo no curso do vir-a-ser. Esse conflito latente em todas as coisas expressa, segundo Nietzsche, “a boa Éris de Hesíodo” (NIETZSCHE, 2011c, p. 60), que está na base de toda mudança que se efetiva tanto na história da cultura quanto da natureza.

Nos textos de 1873 – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral e A filosofia na era trágica dos gregos* – Nietzsche opta pela noção de devir heraclitiano em detrimento de uma concepção do mundo estática, e esse posicionamento do filósofo pode ser compreendido através de sua escolha pelo termo “*Wircklichkeit*” (*efetividade*) para expressar o caráter fluído do mundo. De acordo com a interpretação de Antonio Edmilson Paschoal:

O certo é que, em 1873, Nietzsche claramente prefere a ideia de devir, de um mundo dinâmico, à de uma realidade entendida como algo imóvel e não contraditório. Nesse sentido ele toma partido de Heráclito e escolhe não designar o que existe por meio da palavra de origem latina “*Realität*”, mas por meio do termo “*Wircklichkeit*” (*efetividade*), em cuja raiz se encontra a expressão *wirken* que significa efetivar-se, tornar-se, e que é muito mais apropriada para designar o caráter fluído de tudo o que existe⁴.

⁴ PASCHOAL, Antonio Edmilson, 2009. *Op. Cit.* pg. 21.

A opção nietzschiana pela caracterização do que é o mundo por meio do termo *efetividade* demonstra sua concepção de que o que existe é um estado configurado, ou seja: o que existe é formado por condições que o possibilitam e o existente está inserido no fluxo do devir. A concepção de que o mundo é um estado efetivado e imerso no vir-a-ser está na base da crítica ao valor do conceito em *Verdade e mentira*. Nesse ensaio, como veremos logo a seguir, as críticas às generalizações operadas pelo conceito se articulam através de uma trama de metáforas entrelaçadas, que se colocadas lado a lado demonstram como o conceito surge a partir da necessidade do homem em construir conhecimentos seguros, mas o custo desta segurança é a criação de verdades que se fazem passar por não-criadas, a-históricas e de duração *ad aeternum*, afastando-se do fluxo permanente que caracteriza a vida.

O tema da metáfora proposto por Nietzsche em *Verdade e mentira* não se limita a uma definição do que seja metáfora e a sua contraposição ao conceito, mas o uso de metáforas no texto nietzschiano é, segundo Maria Cristina Franco Ferraz, *performativo* no sentido de não se restringir a “falar o que é”, mas “fazer aquilo que diz” (FERRAZ, 2002, p. 53). Deste modo, as metáforas no interior do texto ultrapassam o valor ornamental e estético para assumir um papel de *tessitura*, a construção e a interlocução das metáforas conduzem o leitor a assumir o papel de intérprete, as imagens das metáforas apontam sutilmente à desarticulação do conceito e à necessidade humana de segurança que os engendra. O caráter performativo das metáforas nietzschianas⁵ está no fato de que elas são construídas pelo filósofo ao modo de uma tessitura⁶, de uma

⁵ Acreditamos que Ferraz caracteriza as metáforas nietzschianas como performativas tendo em vista um sentido diferente daquele que foi consagrado por John Langshaw Austin em sua teoria da linguagem performativa, levada a público com a publicação da obra *Quando dizer é fazer: palavra e ação*, de 1962. Ao nos apropriarmos da leitura de Ferraz, que caracteriza as metáforas nietzschianas como performativas, não queremos com isso afirmar que Nietzsche seria um teórico da linguagem performativa *avant la lettre*, mas fazemos um uso instrumental do conceito de performativo para apontar que as metáforas nietzschianas não estão sob os auspícios da verdade e da falsidade dos enunciados, mas as metáforas nietzschianas realizam o que anunciam no interior do texto e, para além dele, causam uma reação no leitor. A caracterização da performatividade conferida à metáfora, num registro maior de reflexão, pode ser expandida para a escrita nietzschiana, entendida como um modo de ação estratégica, pois a crítica de Nietzsche à modernidade não quer ser apenas diagnóstico, mas também interjeição.

⁶ Segundo Ferraz, a etimologia do termo “texto” remete ao verbo latino *texere* – tecer, entrançar, entrelaçar, construir, construir, entrelaçando ou sobrepondo. E o uso nietzschiano de metáforas no interior de *Verdade e mentira* é uma aproximação do significado do termo, a sua “desmetaforização” (Cf. FERRAZ, 2002, p. 38 e 52).

elaboração entrelaçada *operante*, pois expressam um processo de criação. As metáforas nietzschianas em *Verdade e mentira* não são meras ilustrações alusivas, trata-se, antes, de um recurso que ao invés de definir o que é opta por realizar o que anuncia. As metáforas de “pirâmide”, “columbário romano” e “domo de conceitos”, utilizadas na primeira parte de *Verdade e mentira*, são associadas ao modo de operação dos conceitos e demonstram o seu esforço em se apoiar sobre “verdades” enrijecidas, mortas e incapazes de se mover, como é o caso da pirâmide e do columbário romano, que são edificações construídas para abrigar um corpo morto. A metáfora da pirâmide alude não somente à fixidez dos conceitos-múmia, mas articula também a imagem de uma construção monumental, pois um conceito se erige a partir de “uma ordenação piramidal segundo castas e gradações” que visa estabelecer “um novo mundo de leis” (NIETZSCHE, 2011b, p. 37). A metáfora do “domo de conceitos” é utilizada num contexto de contraposição por Nietzsche, segundo ele, é admirável a capacidade humana em criar um edifício conceitual a partir de uma efetividade cujos fundamentos são instáveis: “cabe bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado” (*Ibid.* p. 39). A crítica nietzschiana à “arquitetura dos conceitos” se dirige mais ao afastamento do aspecto provisório e fluído da vida do que à necessidade de estabilidade e segurança, necessidade que é vista tanto no “homem de ação” que norteia sua vida a partir de conceitos utilizados na vida cotidiana, quanto no “homem pesquisador” que apoia sua existência sobre a “torre da ciência” (*Ibid.* p. 45). O problema, portanto, não é o fato de o intelecto humano e seus conceitos criarem condições estáveis nas quais a vida do homem é mais segura, o problema apontado por Nietzsche é pensar que a estabilidade criada pelo intelecto e pelos conceitos diz respeito à natureza mesma das coisas, quando, na verdade, a vida é da ordem da instabilidade, do curso constante do devir.

A fina trama entrelaçada pelas metáforas de Nietzsche em *Verdade e mentira* demonstra seu caráter performativo: elas desarticulam, neste sentido, a pretensão do conceito em estabelecer verdades fixas ao, no interior do texto, realizar a imagem que evocam. Mais do que propor um enunciado, as metáforas do “columbário romano”, “domo

de conceitos” e “pirâmide” realizam a crítica nietzschiana ao conceito e, ao provocar estranheza no leitor, possui também um caráter de ação.

O objetivo de Nietzsche na primeira parte de *Verdade e mentira* não é apenas desarticular o valor de verdade do conceito, mas ele também subverte sua primazia: ele elege a metáfora como linguagem primeira do homem. A primazia da metáfora figura uma contraversão da tradição retórica que remonta a Aristóteles. Para o Estagirita, o conceito é primeiro em relação à metáfora, esta é apenas uma *transposição*, um *transporte* de um conceito para outro, uma alegoria que confere um nome impróprio a algo que é definido usualmente de outra maneira. Aristóteles, no livro da *Poética* (1457b), afirma que “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia”⁷. A primazia do conceito, por sua vez, deve-se à lógica da identidade, segundo Aristóteles, o conceito nasce da capacidade intelectual do homem em expressar a realidade em enunciados, tal adequação entre a realidade e o enunciado marca uma lógica da identidade que se baseia na adequação entre o real e a sua proposição em conceitos. Aristóteles afirma na *Metafísica* (1051b 8-9): “não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade”⁸. Quando Nietzsche inverte a ordem estabelecida por Aristóteles e coloca a metáfora como atividade originária do homem que se expressa através de enunciados, ele atribui ao homem o papel de um ser que avalia e estabelece valor, e o sentido não é algo já dado no real, mas é da ordem da ficção que se acrescenta pela intervenção humana. Sem a valoração do homem os dados não possuem o valor de verdade a partir de si mesmos. Segundo o comentário de Maria Cristina Franco Ferraz (*Op. cit.* p. 41): “tomar a metáfora como primeira equivale a afirmar o caráter necessariamente interpretativo, relacional, antropomórfico, de toda nomeação, esquivando-se assim, conseqüentemente, da caução da lógica da identidade”. Enquanto Aristóteles deriva a metáfora do conceito – como um nome impróprio para uma coisa –, Nietzsche, por sua vez, pensa toda nomeação, todo o esforço da linguagem, como criação de metáforas. Da metaforização que está origem da linguagem pode-se deduzir qual

⁷ ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Ed. Glôbo, 1966, p. 92.

⁸ Citado por Paschoal, 2009, *Op. cit.* p. 20 – 21.

é a ideia que Nietzsche faz da metáfora na época: a metáfora é da ordem da criação humana, uma invenção que o homem pensa descobrir nas coisas e que nada diz respeito ao que elas são em si mesmas, e a verdade do conceito surge como metáfora morta, esquecida de seu caráter arbitrário.

Enquanto a crítica ao conceito se concentra, sobretudo, na primeira parte do manuscrito de 1873, a proposição nietzschiana dos fatores positivos da metáfora ocorre na segunda parte de *Verdade e mentira*, onde Nietzsche destaca o valor da arte na criação do conhecimento através do caráter *ilusionista* do intelecto. Enquanto a formação de conceitos se deve a fins utilitários e à necessidade de conservação do homem, no mesmo intelecto há a atuação de um impulso, denominado por Nietzsche de “impulso à formação de metáforas”, que é um impulso artístico. Segundo Nietzsche:

Ele [o impulso à formação de metáforas] procura um novo território para sua atuação e um outro leito de rio, e o encontra no *mito* e, em geral, na *arte*. Constantemente ele embaralha as rubricas e compartimentos dos conceitos, propondo novas transposições, metáforas, metonímias, constantemente ele mostra o desejo de dar ao mundo de que dispõe o homem acordado uma forma tão cromaticamente irregular, insequentemente incoerente, estimulante e eternamente nova como a do mundo do sonho (NIETZSCHE, 2011b, p. 46).

Nietzsche encontra o impulso à formação de metáforas no modelo do homem grego da antiguidade, caracterizando-o como homem artístico e intuitivo. A civilização do homem artístico da Grécia é, para Nietzsche, um exemplo de como a arte não sucumbiu frente à instrumentalidade, nos gregos a arte “domina a vida” e não serve como meio de sua conservação. Nas palavras do filósofo:

Onde o homem intuitivo, tal como na antiga Grécia, alguma vez manipula suas armas mais violentamente e mais vitoriosamente do que seu oponente, então, sob circunstâncias favoráveis, pode tomar forma uma cultura e fundar-se o domínio da arte sobre a vida [...]. Nem a casa, nem a maneira andar, nem a vestimenta, nem a jarra de argila evidenciam que foi a necessidade os inventou: tudo se passa como se em todos eles devesse ser declarada

uma felicidade sublime e um olímpico desanuviamento, bem como uma espécie de jogo com a seriedade (*Ibid.*, p. 49).

Nietzsche reconhece a capacidade dos gregos em adornar a vida e torna-la suportável, e embora o tema da justificação estética da existência a partir da pulsão apolínea não seja abordado com todas as letras em *Verdade e mentira*, temos aqui o mesmo princípio, de que a arte torna a existência humana justificável e digna de ser vivida.

A arte é uma forma de expressão dos impulsos metafóricos pela qual o intelecto está livre para criar ilusões: “O intelecto, esse mestre do disfarce, está livre de seu serviço de escravo, enquanto pode enganar sem causar *dano*, e celebra então suas Saturnais” (*Ibid.*, p. 47).

A ilusão está presente no intelecto na criação de conceitos que visam estabelecer o que é a verdade, assim como a criação metafórica é uma ilusão que visa reproduzir uma imagem a partir de apropriações e alegorias. Se a busca do intelecto pela verdade e a criação de metáforas são ambas formas de ilusão, quais diferenças se impõem? A resposta é dada pelo próprio Nietzsche:

Em comparação com o que fazia antes, agora tudo o que faz [o intelecto livre artisticamente] traz em si a dissimulação, assim como sua conduta anterior trazia em si a deformação. Copia a vida humana, mas a toma por uma coisa boa e parece estar plenamente satisfeito com ela. Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo de sua vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios: e quando ele o estraçalha, embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo, ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições (*Ibid.*, p. 48).

As ilusões criadas pelo impulso artístico não atendem a critérios de utilidade, tampouco visam à conservação da vida, mas elevam-na ao patamar de obra de arte. E mais, o impulso artístico não encontra repouso, impelindo o homem a lidar com a efetividade do mundo de uma forma que não seja aquela de determinação do real em enuncia-

dos acabados e incapazes de se reformular. A “adesão à metáfora” pelo homem artístico, segundo Ferraz, “indica um outro modo de construir habitações que, nem se pretendendo imutáveis ou inabaláveis, nem se negando como criação, ancoram o viver em algo de necessariamente instável, puro fluxo, esquivo a qualquer fundamento e solidificação” (FERRAZ, *Op. cit.* p. 49). As metáforas para o homem artístico não são verdades, mas “andaimes” e “brinquedos” com os quais ele “embaralha as rubricas e compartimentos dos conceitos, propondo novas transposições” (*Id.*).

Contudo, a contraposição feita em *Verdade e mentira* entre conceito, como algo inalterável, e metáfora, compreendida como mais apta para expressar o devir, não será mantida no decorrer da filosofia de Nietzsche. A superação⁹ da distinção ente conceito e metáfora após *Verdade e mentira* aponta o limite do próprio modelo de contraposição. Nietzsche deixa de contrapor metáfora e conceito porque demonstrou que todo texto é tessitura, isto é, o texto possui o caráter de entrelaçamento e não aponta para um valor de verdade em si mesmo, aquém ou além. Assim, o par opositivo desaparece porque todo texto é figurativo, metafórico por natureza.

2. A FLUIDEZ DE SENTIDOS DO CONCEITO ENTENDIDO COMO SIGNO

Se em sentido lato a oposição entre conceito e metáfora desaparece devido à realização da analogia que está no interior do termo “texto”, isto é, todo texto passa a ser pensado como metafórico; em sentido *stricto*, por sua vez, existem outros motivos que justificam o desaparecimento de tal distinção¹⁰.

A oposição entre conceito e metáfora é superada depois de *Verdade e mentira* porque todo texto tem caráter de tessitura, e a partir desta constatação os conceitos não serão mais avaliados por Nietzsche como a determinação do real, mas como *signo*, isto é, os conceitos são representações linguísticas que expressam um determinado estado de coisas sem a pretensão de se constituir como verdade acabada.

⁹ Cf. FERRAZ, *Op. cit.* p. 51ss.

¹⁰ A respeito da ressignificação do conceito por parte de Nietzsche após suas reflexões em *Verdade e mentira*, nos apoiamos sobre a interpretação de Paschoal no já citado artigo *Transformação conceitual*.

Em 1873 já se encontra nos escritos de Nietzsche a ideia de que as palavras e os conceitos não podem expressar qualquer verdade metafísica. De acordo com Nietzsche, na *Filosofia na era trágica dos gregos*:

[...] as palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar algum [...]. Jamais nos será dado, mediante palavras e conceitos, colocar-se atrás do muro das relações, como que em algum fabuloso fundamento primordial das coisas, [...] não adquirimos nada que se compare a uma *veritas aeterna* (NIETZSCHE, 2011c, p. 88).

Contudo, a análise nietzschiana sobre limites do intelecto assume, a partir da *Gaia ciência* (1886), novos contornos com a noção de signo associado à compreensão da linguagem. Se nos escritos de juventude Nietzsche critica o conceito por sua pretensão de generalização e universalização do que antes deveria ser pensado como devir, agora a própria linguagem, que lida com as experiências comuns do mundo fenomênico passa a ser alvo da crítica. Segundo Nietzsche, o “homem inventor de signos” (NIETZSCHE, 2011d, p. 249) é o sujeito gregário, isto é, a linguagem nasce a partir de necessidades humanas de comunicação e de sociabilização, e junto com a linguagem há o aparecimento da consciência. A consciência e a linguagem são pensadas como “espelhos” e “supérfluas” (*Ibid.*, p. 248), isto é, a maior parte das vivências humanas não é consciente e não está elaborada em linguagem, e somente uma parte menor que se expressa em palavras e chega à consciência, e se não fosse pela necessidade de sociabilização humana, o homem não se conceberia no espelho da consciência e nem elaboraria uma linguagem, se não fosse pelo estabelecimento da convivência social, “o homem passaria sem ela” (*Id.*). Nas palavras de Nietzsche (*Ibid.*, p. 249):

O ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência.

As palavras, assim como os conceitos, são expressões genéricas que codificam apenas as experiências mais comuns, sendo que as vivências interiores, segundo Nietzsche, são obscuras até para nós mesmos. Somente as experiências mais banais são traduzíveis em linguagem,

mas para isso é necessário, além de palavras que sejam compreensíveis, experiências comuns entre comunicador e receptor. “Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (NIETZSCHE, 2012, p. 165). É a necessidade de entendimento social e de expressão das vivências recorrentes e comuns que faz nascer a linguagem como vulgarização e banalização. Segundo o filósofo:

Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil *comunicabilidade* da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares* (*Ibid.*, p. 166).

A crítica de Nietzsche se dirige aos filósofos que, apesar de serem independentes uns dos outros, “não deixam de pertencer a um sistema” e “tornam a descrever sempre a mesma órbita” (*Ibid.*, p. 24), Nietzsche se refere à tradição em filosofia de criar identidades a partir de conceitos e ideias atemporais, como se a filosofia consistisse na descoberta de uma adequação entre dois planos, um material e outro conceitual. Segundo Nietzsche, o pensamento desses filósofos “na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada da alma, de onde os conceitos um dia brotaram – neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (*Id.*). Porém, o dever do filósofo, segundo Nietzsche, é colocar em questão a sedução da gramática¹¹, esta é a responsável por fabricar ficções e faz surgir conceitos metafísicos¹².

¹¹ “Repetirei mil vezes que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (*Ibid.*, p. 21).

¹² Segundo Nietzsche, a metafísica da linguagem “em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescido pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção “Eu” se segue, como devirado, o conceito de “ser”... [...]. A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda acreditamos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28)

Uma vez que o sentido metafísico do conceito tenha sido desarticulado no interior de sua filosofia, cabe a Nietzsche¹³ ressignificar a noção de conceito aproximando-a do *signo*, entendido como sinal que indica algo. O conceito enquanto signo é um sinal que indica um significado, e como sinal ele foi produzido por alguém e em determinado contexto, e não tem sua proveniência a partir de si mesmo. Essa alternativa intelectual é de crucial importância no interior da *Genealogia da moral* (1887), obra na qual Nietzsche analisa a história da emergência dos valores morais. O trabalho do genealogista, segundo Nietzsche, ao se debruçar sobre a moral é de se perguntar “as circunstâncias nas quais nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou” (NIETZSCHE, 2010, p. 12). Para Nietzsche, os conceitos morais bem, mal, justiça, compaixão, etc., têm história, ou seja, vieram a ser no tempo e sofrem a sua ação.

O conceito compreendido como signo, a partir de 1886, aproxima-se da ideia de metáfora forjada em 1873, pois ambas as formas de nomeação trazem em si a ideia de fluidez de sentidos, ou seja, essas nomeações não apontam para uma verdade em si mesma, mas são interpretações produzidas a partir da imposição de uma vontade de poder. Alguém poderia objetar: “se a vontade de poder determina o valor, seja da metáfora ou do conceito, esse valor não seria restritivo?”. O valor determinado pela vontade de poder ao conceito entendido como signo, assim como à metáfora, não é restritivo, em última instância, porque a vontade de poder ela mesma é fluída: sua dinâmica é a do jogo, de contínua imposição de sentidos que, mesmo para se manter, tem de afirmar-se continuamente frente à resistências.

Nietzsche, em sua filosofia tardia, abandona a distinção que fizera em *Verdade e mentira* entre conceito e metáfora porque passa a lidar com o seu próprio texto como signo: contrapondo-se ao modo tradicional de filosofar que associa o conceito ao valor de verdade, os conceitos tecidos por Nietzsche não são autorreferenciais, isto é, não possuem um valor de verdade imanente em si mesmos. A “verdade” dos conceitos nietzschianos está construída num texto que não determina o real, mas faz surgir, por meio da crítica, diagnósticos – e nisso a genealogia cabe como exemplo – sobre a modernidade que requerem a interpretação do leitor, impelindo-o a tomar partido de uma posição, seja a favor ou contra Nietzsche.

¹³ Cf. PASCHAOL, *Op. cit.* p. 26ss.

Embora tenha deixado de fazer a distinção entre conceito e metáfora, o Nietzsche tardio não abandona o uso de metáforas em seu texto. Pelo contrário, são do terceiro período da filosofia nietzschiana as metáforas mais célebres como morte de Deus, martelo, rebanho, dinamite e todos os discursos e imagens metafóricas de *Assim falou Zaratustra*. O uso de metáforas em Nietzsche está inserido numa linguagem que é pensada, em última instância, como signo, isto é, apenas como palavra que, assim como toda nomeação, é metafórica por natureza.

As metáforas continuam a ter um propósito no decorrer da filosofia de Nietzsche, elas desempenham, dentre outros elementos, o papel de performatividade que busca causar uma reação no leitor, seja ela de concordância, de fascínio ou de repúdio. E ainda há outro motivo pelo qual apontamos a performatividade das metáforas nietzschianas: inseridas no texto do filósofo as metáforas operam uma intervenção que o discurso dissertativo não pode fazer, para demonstrar aquilo que Nietzsche pretende dizer o texto dissertativo teria de lançar mão de definições rigidamente prescritivas, instituídas e fixadoras; e para se esquivar da postulação de conceitos determinantes, Nietzsche utiliza de metáforas performativas que realizam aquilo que seu texto discursivo prepara. Ferraz também identifica o uso de metáforas performativas em Nietzsche após *Verdade e mentira*. Segundo a autora, a performatividade das metáforas de Nietzsche, e de sua linguagem como um todo, será uma marca sutil da obra do filósofo. De acordo com Ferraz:

[...] a adesão a um regime performativo da linguagem, expresso em textos que não se restringem a “falar o que é”, mas “fazem ser aquilo que dizem”, persistirá em toda a obra subsequente desse filósofo que investiu contra o modo de filosofar ocidental também por inviabilizar a falsa distinção ente “questões de estilo” e discurso próprio ao pensamento (FERRAZ, *Op. cit.* p. 53).

Se o termo “metáfora” quase desaparece dos escritos de Nietzsche após *Verdade e mentira*, o discurso do filósofo passa a incorporar uma rede cada vez mais complexa de metáforas para mobilizar seu pensamento: morte de Deus, martelo, rebanho, dinamite, gravidez, corpo, saúde, doença, meio-dia e todos os discursos e alegorias de *As-*

sim falou Zarathustra traçam uma fina trama de imagens e metáforas que articulam a filosofia de Nietzsche como uma maneira diferente de pensar, que não distingue questões filosóficas de sua forma de expressão. O uso de metáforas em Nietzsche não está ligado tão somente ao estilo de “filósofo-poeta”, ao lançar mão de metáforas Nietzsche inscreve sua filosofia numa linguagem que obriga o leitor a assumir um papel ativo frente ao seu pensamento, ao se deparar com as metáforas nietzschianas é outorgado ao leitor o papel de intérprete na dupla conotação que o termo possui em Nietzsche: o de decifrador de enigmas e de criação de novos e fluídos sentidos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Ed. Glôbo, 1966.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução e apresentação por Danilo Marcondes de Souza. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche. In: *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011c.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011a.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. O caso Wagner: um problema para músicos. *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011b.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Transformação conceitual. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Curitiba, v.2 n. 2. p.17 - 30, 2º sem. 2009. Disponível em: < <http://tragica.org/artigos/04/02-antonio-paschoal.pdf>>. Acesso em: 12/02/2014.

Crítica da filosofia sob a ótica da linguagem em Nietzsche e Wittgenstein

Livia Coutinho da Ponte

Universidade Federal do Pará

Estudar a linguagem tornou-se a questão central da filosofia do nosso século. A chamada Virada Linguística ou Reviravolta Linguística, representou, antes de mais nada, uma virada da própria filosofia, por deflagrar uma profunda mudança na maneira de se compreendê-la e de entender suas pretensões, seus procedimentos, suas questões. Tanto é assim que o que se chama de Filosofia Contemporânea hoje, como sucessão à Filosofia Moderna, caracteriza-se, dentre outros aspectos, por ter por horizonte a linguagem como o campo da realidade humana, o espaço de expressividade do mundo e a instância de articulação de sua inteligibilidade – e não mais como mero veículo da razão ou do pensamento. Nesse contexto, torna-se impossível filosofar sobre o mundo sem passar por uma reflexão sobre a linguagem, uma vez que esta se mostra como uma condição constitutiva e necessária ao conhecimento humano. (OLIVEIRA, 2006, p. 12-14)

Diante desse quadro, a presente exposição tem por objeto estabelecer um diálogo entre Nietzsche e Wittgenstein no que concerne aos projetos de ambos de criticar a filosofia sob a ótica da linguagem, aspecto primordial de encontro entre as duas filosofias que viabilizou um considerável compartilhamento de noções em vários dos temas e linhas de argumentação desenvolvidos por eles.

A relevância no estabelecimento de um diálogo entre os dois filósofos consiste no fato de que Nietzsche deve ser tomado como variável significativa na filosofia de Wittgenstein e, mais do que isso, as propostas antimetafísicas de ambos estão em plena harmonia em pontos fundamentais de argumentação que merecem ser estudados para que se possa bem compreender o que representou a *Linguistic Turn*. Vários dos temas e linhas de argumentação desenvolvidos por Nietzsche representaram o pano de fundo da formação intelectual, cultural e histórica da filosofia de Wittgenstein, tais quais, os conceitos de niilismo e transvaloração dos valores, a confrontação com a necessidade de silenciar a respeito do que não está presente no mundo, a perspectiva que toma o sujeito como uma espécie de ficção, a reconstrução de uma concepção originalmente cristã de redenção de si mesmo perante si mesmo, a crítica a uma forma específica de uso lingüístico, o simbolismo.

O diálogo será estabelecido mediante a análise, de um lado, do escrito de Nietzsche de 1873 *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, texto de sua juventude (cujas teses são desenvolvidas em vários de seus escritos e ensaios anteriores e posteriores, a exemplo do *Nascimento da Tragédia*, *A Visão Dionisíaca de Mundo*, *Da Origem da Linguagem*, *Da Retórica*, dentre outros) em que ele parte de uma análise linguística para expor a fragilidade com que se utilizam as noções de verdade e mentira para fazer referência a conceitos que não passam de metáforas que traduzem impulsos nervosos transformados em imagens e estas, por sua vez, em sons, e, de outro lado da chamada segunda filosofia de Wittgenstein, consolidada em seu *Investigações Filosóficas*, de 1945, em que ele desconstrói a noção de filosofia como doutrina, em favor de tomá-la por interpretação de contextos lingüísticos específicos, por uma investigação dos usos lingüísticos com sentido, dentre os quais estão excluídas quaisquer investigações de cunho epistemológico de objetos não referenciáveis no mundo, objetos “atemporais” e “aespaciais”.

Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, Nietzsche começa retratando, em seu estilo irônico e narrativo usual, a invenção do conhecimento pelo homem, qualificando o intelecto humano dentro da natureza como fantasmagórico, fugaz, gratuito e sem finalidade, eis que não haveria nenhuma missão mais vasta que o conduzisse para além da própria vida humana. Em seguida, Nietzsche se refere ao filó-

sofo como “o mais orgulhoso dos homens”, aquele que “pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”. (NIETZSCHE, 1996, p. 53)

Nietzsche prossegue discorrendo acerca de sua concepção de que o intelecto deve ser tomado apenas como um meio para conservação do indivíduo, mediante o desdobramento de suas faculdades no disfarce, na dissimulação e no jogo teatral de representações que constitui as relações humanas, passando a se perguntar de onde viria o impulso à verdade. Aduz que, num estado natural de coisas em que o indivíduo apenas queira conservar-se, ele usa o intelecto apenas para a representação, mas que por tédio e por necessidade de existir socialmente e em rebanho o impulso à verdade aparece como fundamentação do acordo de paz entre os homens que possibilita a vida em sociedade. (NIETZSCHE, 1996, p. 54) Ou seja, suposto impulso à verdade nada mais é do que um acordo gregário a respeito da linguagem. (SUAREZ, 2011, p. 101)

A partir dessa necessidade é que seria fixado o que deve ser entendido como “verdade”, que não passaria de uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas feita por palavras, de convenções lingüísticas assentadas. Nesse sentido é que Nietzsche afirma que “a legislação da linguagem, dá também as primeiras leis da verdade”. (NIETZSCHE, 1996, p. 54) De todo esse jogo de representações lingüísticas é que surgiria o contraste entre verdade e mentira, sendo o mentiroso, aquele que faria mau uso das mais firmes convenções da linguagem mediante trocas arbitrárias ou inversão de nomes. Para Nietzsche os homens evitam as “mentiras” menos por evitar serem enganados quanto prejudicados pelo engano. O que odeiam, no fundo, não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. No mesmo diapasão, o “desejo de verdade” dos homens diria respeito às conseqüências da verdade que são agradáveis e conservariam a vida e não a algum impulso pelo conhecimento puro, pela essência das coisas, que segundo ele não passa de “tautologias”, “estojos vazios”.

Para Nietzsche, no desenvolvimento da linguagem, a formação de regras sociais e necessidade de comunicação desempenharam, portanto um papel central. A partir da necessidade de se construir regras comuns e convenções que garantissem a vida em sociedade, ocorreria uma generalização do emprego de determinados signos lingüísticos,

desenvolvendo-se, aos poucos, um sistema e um uso convencional regular desse conjunto de signos. (CAVALCANTI, 2005, p. 254).

Nietzsche afirma se tratar a palavra da “figuração de um estímulo nervoso em sons” (NIETZSCHE, 1996, p. 55) que não possui uma causa fora de quem fala, afastando a presença da verdade na gênese da linguagem. Assim, o material lingüístico em uso com o qual o filósofo trabalha e constrói não seria gerado logicamente e muito menos teria correspondência com uma essência das coisas. É nesse sentido que Nietzsche afirma que “concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão”. (NIETZSCHE, 1996, p. 55) Assim, para ele, o filósofo apenas se serve das mais audaciosas metáforas para exprimir as relações entre as coisas e os homens.

Nietzsche ataca a crença na concepção de que a linguagem se presta a designar objetos no mundo, coisas em si, quando afirma que as metáforas das coisas que os homens acreditam conhecer de nenhum modo correspondem às entidades de origem. (NIETZSCHE, 1996, p. 56)

Quanto à formação dos conceitos, Nietzsche afirma no texto que se daria mediante a transformação das palavras através igualação do desigual, a reunião de coisas e experiências em grupos mediante a desconsideração do individual, do singular, apenas para possibilitar que o homem se refira a um sem-número de casos nas recordações de suas vivências. E as abstrações decorrentes da conceituação ensejariam uma “ordenação piramidal” das coisas em castas e graus em um mundo de demarcações de limites, leis, subordinações e privilégios, em detrimento do mundo da intuição, das primeiras impressões, que só encontraria refúgio na arte e no mito para sua representação. (NIETZSCHE, 1996, p. 56-59)

O acreditar saber algo acerca das coisas mesmas é pura ilusão para Nietzsche, já que os homens não possuem nada mais que metáforas lingüísticas das coisas. (NIETZSCHE, 1996, p. 55-56) Ele retrata a verdade como:

(...)Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que,

após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1996, p. 57)

O cume da argumentação de Nietzsche se dá quando ele começa a jogar com as noções de verdade e mentira, chamando a verdade de uma mentira que esteja de acordo com uma convenção sólida, uma mentira em rebanho, um estilo obrigatório para todos. O homem que crê falar a verdade, para Nietzsche estaria na verdade mentindo para si mesmo, eis que está inconsciente do que se passa com ele. Assim, o filósofo, enquanto homem da verdade, seria o maior mentiroso de todos, aquele que seria o maior símbolo do agir como “ser racional”, sob regência de meras abstrações conceituais e doutriniais.

Nietzsche enxerga o ato do homem de definir coisas linguisticamente como uma “metamorfose do mundo em homem”, uma antropomorfização do mundo e a sensação de conhecimento enquanto um *sentimento* de assimilação. Com isso é possível afirmar que ele começa a intuir o que toda a filosofia contemporânea irá explorar, que é a insuperabilidade da linguagem pelo homem, ou melhor, o fato de que o mundo que é exclusivamente humano é essencialmente linguístico:

Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento de uma assimilação. (...) Seu procedimento consiste em tomar o homem por medida de todas as coisas: no que, porém, parte do erro de acreditar que tem essas coisas imediatamente como objetos puros diante de si. Esquece, pois, as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas mesmas. (NIETZSCHE, 1996, p. 58)

Assim, o que Nietzsche chama de “sentimento de verdade” não se trata de consciência ou razão, de busca ou rememoração, como a tradição filosófica até então idealizou mas, pelo contrário, de inconsciência, hábito, uso lingüístico, abandono e esquecimento de que se mente. (SUAREZ, 2011, p. 103)

Entretanto, ao enfatizar o papel da *arte* e do *mito* como linguagens que possibilitam ao homem a criação, a formação de novas metáforas, metonímias, transposições das rígidas disposições conceituais em meios de expressão mais ricos e primários do mundo, ele foca sua crítica em uma linguagem especificamente conceitual, na lógica, na ciência, nas puras abstrações teóricas. Ele ainda faz a sua aposta em formas específicas e mais livres de *linguagem* para falar do mundo, formas estas que considera libertadoras do intelecto, exuberantes e ensejadoras de criatividade e força para o homem. Enfatiza que o homem intuitivo “conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que o seu reverso [o homem racional, conceitual]”, eis que enquanto o homem guiado por conceitos e abstrações, apenas se defenderia da infelicidade através destes, o homem intuitivo colheria desde já de suas próprias intuições um “constante e torrencial contentamento, entusiasmo, redenção” (NIETZSCHE, 1996, P. 60).

No fragmento *Da origem da linguagem*, Nietzsche desenvolve essa ideia ao referir-se a um processo de simplificação da linguagem através de seu uso e de sua generalização, chamando atenção para a mudança nela operada no que concerne à sua capacidade de expressar os fenômenos particulares e singulares, ou seja, os fenômenos que escapam das formas abstratas de expressão. Ele faz a contraposição entre o momento de nascimento da linguagem, descrito como um fenômeno artístico, e o desenvolvimento da abstração, no interior do qual desenvolve-se uma generalização e fixação de signos. Daí teria se originado, para ele, a distinção entre a linguagem poética e a linguagem conceitual. (CAVALCANTI, 2005, p. 255)

Como todo conhecimento para Nietzsche, seria uma ilusão, ele defende ser melhor para o homem se iludir sem medo de encarar a própria ilusão, ou seja, através da arte, do mito, da poesia e de quaisquer outras linguagens que não tenham a pretensão de definir o mundo de maneira acabada, atemporal, abstrata e eterna.

Feitas tais considerações, para ingressarmos no pensamento de Wittgenstein é importante ressaltar que a questão da linguagem, nada obstante muito importante, não é uma noção nuclear, central, emblemática da filosofia de Nietzsche como o é com relação à Wittgenstein. Até mesmo porque Nietzsche não se desvencilha completamente da concepção tradicional de linguagem enquanto instrumento. O que ele quer refutar é a afirmação de que a palavra está à serviço do ser, da coisa em si, da verdade. A linguagem aparece em Nietzsche como um instrumento de cunho pragmático-político a serviço de uma constante auto-superação. Portanto, Nietzsche pode ser considerado apenas como precursor da *Linguistic Turn*, mas não é elencado no rol de pensadores que constituem o movimento, tal qual Wittgenstein.

O movimento filosófico de ascensão da análise da linguagem como fundamento do pensar não se manifestou na filosofia de maneira uniforme. No bojo da filosofia analítica sobressaíram-se duas escolas, a saber: o Positivismo Lógico (ou Empirismo Lógico) do Círculo de Viena, segundo o qual a filosofia deveria ser uma reflexão sobre a estrutura e os fundamentos do pensamento científico a um nível de análise semântica e sintática da linguagem e a Filosofia Linguística (ou Filosofia da Linguagem Ordinária) centrada em Oxford e Cambridge entre os anos de 1945 a 1960 que priorizaria a análise da relação do signo com o intérprete e da situação em que o signo é usado.

O Wittgenstein do *Philosophische Untersuchungen* (*Investigações Filosóficas*), conhecido dentre os estudiosos como segundo Wittgenstein em função de ter mudado radicalmente algumas de suas teses defendidas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, tem um projeto filosófico à nível da escola da filosofia da linguagem, em que o método de análise é atento ao uso linguístico e visa os matizes da linguagem comum, cotidiana. O nível de análise da linguagem é de cunho pragmático. Logo, a escola da Filosofia Linguística é conhecida também como “crítica da linguagem”, por dizer respeito a qualquer abordagem crítica de problemas filosóficos orientada para uma investigação da linguagem. (SIMÕES, 2008. p. 18/20).

Nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein trata do problema do uso da linguagem em seu contexto sócio-prático, envolvendo-se com a análise da linguagem enquanto ação do sujeito, abstendo-se de qual-

quer preocupação com a estrutura lógica das proposições, como fez em seus trabalhos anteriores. A escrita da obra, que é feita em duas partes – a primeira em parágrafos numerados e a segunda em seções numeradas com algarismos romanos – possui um caráter essencialmente anti-sistemático, uma apresentação desordenada sobre diversos temas concernentes ao seu projeto de compreensão do sentido lingüístico.

Com relação ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado pela primeira vez em 1921-1922, as *Investigações Filosóficas*, que constituem a segunda grande obra de Wittgenstein, marcam uma profunda evolução e o próprio autor insiste sobre esse aspecto no prefácio, quando afirma que o segundo livro constitui, a seus olhos, uma correção dos erros do primeiro. Por outro lado, Wittgenstein permanece com a mesma inspiração e finalidade de sua obra anterior, no sentido de enxergar a filosofia como uma “doença da linguagem”. No parágrafo 38 ele afirma que os problemas filosóficos surgem quando a “linguagem tira férias”. Assim, a verdadeira filosofia para Wittgenstein é uma terapia que busca a cura da própria filosofia, no sentido de fazer desaparecer todo e qualquer problema filosófico e/ou metafísico. (HADOT, 2014, p. 61)

Wittgenstein apresenta e ataca logo no início do livro, em especial nos parágrafos 1, 27 e 40 a concepção tradicional da relação de designação entre linguagem e mundo, segundo a qual as palavras seriam significativas na medida em que designem objetos efetivamente existentes nos mundo. Wittgenstein se vale de uma técnica dialética de inventar situações imaginárias nas quais a linguagem é utilizada com algum intento prático estritamente definido, para mostrar o quanto é ingênua e reducionista essa perspectiva ante à multiplicidade de funções da linguagem.

O que Wittgenstein quer fazer é mostrar, a partir de um grande número de exemplos, como os filósofos erraram ao buscar outra coisa senão o funcionamento normal, ordinário, natural, da linguagem cotidiana. (HADOT, 2014, p. 62)

Discutindo a noção de lógica enquanto ciência normativa, Wittgenstein se recusa a buscar em outro lugar diferente da própria linguagem cotidiana as regras que presidem seu uso correto. Enquanto no *Tractatus* a lógica constituía um *a priori* que não podia ser ultrapassado, nas *Investigações* são os *jogos de linguagem* que constituem, dessa vez, os

limites inexpugnáveis nos quais têm lugar as proposições com sentido. (HADOT, 2014, p. 65-66)

Os *jogos de linguagem* representariam os contextos sócio-práticos em que a linguagem é ensinada e utilizada e de onde se podem extrair algumas regras à respeito do sentido das palavras. E essas regras não são fixas, variando de acordo com a prática dos jogos que a determinam. No parágrafo 23 explica que com essa expressão (*jogo de linguagem*) ele pretende evidenciar o fato de que falar uma linguagem faz parte de uma atividade ou, ainda, de uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 2012, p. 26-27).

Assim, para Wittgenstein não se compreende a linguagem em si, mas sim jogos de linguagem em particular, colocando-se o intérprete a si mesmo em tal jogo de linguagem determinado, isto é, na atitude particular, no modelo de atividade, na “forma de vida”. (HADOT, 2014, p. 66) Demonstra que a correção de uma proposição consiste no conhecimento das regras que prescrevem seu *uso* em uma comunidade linguística determinada. Sobre isso, o *parágrafo nº. 241*:

Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 123).

Isso quer dizer que não há significado “em si” que a linguagem deveria exprimir, não há significado independente da atividade linguística do homem. O significado, para o segundo Wittgenstein, deve ser definido em termos de atividade, pois os jogos de linguagem são eles próprios sistemas de atividade. Nesse sentido, Wittgenstein rejeita vigorosamente toda correspondência, termo a termo, das palavras com objetos específicos, cujo significado seria de algum modo preexistente à linguagem. (HADOT, 2014, p. 66-67)

No parágrafo 89, Wittgenstein critica a lógica como produtora de verdades na linguagem, afirmando que ela não emerge de um interesse por fatos da natureza nem da necessidade de apreender conexões causais, mas de uma aspiração por compreender o fundamento ou a essência de tudo o que é empírico. Manifesta sua posição pela neces-

sidade de um imanentismo na reflexão filosófica, dizendo que em sua própria investigação é muito mais essencial que não se queira aprender nada de novo com ela a não ser o que já está aberto diante de nossos olhos. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 64-65). É nesse mesmo sentido que fala no parágrafo 108 que ele pretende falar do fenômeno espacial e do fenômeno temporal da linguagem e não de um disparate aespacial e atemporal. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 70)

Se referindo explicitamente aos filósofos, ele questiona no parágrafo 116 que quando eles usam palavras como, “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” no intuito de apreender a essência de alguma coisa, o que eles deveriam estar fazendo é se perguntar pelo modo com que a palavra a que a coisa se refere é usada na linguagem na qual tem o seu torrão natal. Conclui o parágrafo afirmando estar em uma tentativa de conduzir as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 72)

No parágrafo 255 Wittgenstein afirma que o filósofo trata uma questão como uma doença. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 126) Aqui ele quer criticar a pretensão da filosofia de lidar com seus objetos com a intenção de cura, ou seja, de solucionar questões de maneira definitiva, de resolver uma incompreensão. Já no parágrafo 127 atribui ao filósofo um papel muito menos pretensioso, qual seja, o de compilar recordações para uma determinada finalidade.

No parágrafo 124, Wittgenstein deixa clara a ideia de que a filosofia não pode buscar normalizar, codificar, purificar ou explicar a linguagem cotidiana pela boa razão de que a única linguagem com sentido é, precisamente, a linguagem cotidiana, sendo absolutamente impossível superá-la (HADOT, 2014, p. 65):

124. A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo.

Pois ela também não pode fundamentá-lo.

Ela deixa tudo como é.

Ela deixa também a matemática como é, e nenhuma descoberta matemática pode fazê-la avançar. Um problema “preponderante da lógica matemática” é para nós um problema da matemática como qualquer outro. (WITTGENSTEIN, 2012, p.74)

Wittgenstein compreende a linguagem como fruto de um movimento social, mas não necessariamente lógico (como fez em sua principal obra anterior). As próprias ações comunicativas dos membros da comunidade lingüística, de uma forma de vida, determinarão os jogos de linguagem e as regras a serem seguidas, e inclusive determinarão o certo e o errado, o verdadeiro e o falso. A estrutura da linguagem e do mundo, por não serem lógicos, comportam a lacuna, o improvisado, a criatividade. Não está preocupado nas *Investigações Filosóficas* em trazer um conceito ou uma teoria sobre a verdade e o mundo, mas sim com a compreensão do sujeito e do intérprete das dinâmicas da linguagem.

Diante da confrontação das duas obras é possível concluir pela possibilidade de estabelecimento de um diálogo profícuo entre Nietzsche e Wittgenstein, eis que ficou claro que ambos estabelecem propostas antimetafísicas mediante uma crítica da filosofia pela ótica da linguagem. As filosofias de ambos culminam, pela análise da linguagem, na negação da filosofia como uma convicção intelectual e em sua afirmação como abordagem prática da vida concreta.

O estilo adotado por ambos também é similar, não-sistemático, não-doutrinal, quase como uma exposição oral, o que guarda coerência com a própria perspectiva que possuem quanto às possibilidades da filosofia. Outro ponto importante é a similitude entre a noção de acordo lingüístico e hábito como construtores das “verdades” levantada por Nietzsche à noção de uso lingüístico comunitário como detentor do sentido das palavras em Wittgenstein. A defesa de um imanentismo na reflexão filosófica também é sustentada pelos dois e a aposta nas convenções lingüísticas como fundamento primordial do sentido das palavras também.

Tanto Wittgenstein como Nietzsche se opõem também frontalmente às concepções designativas da linguagem segundo as quais as palavras correspondem a objetos específicos no mundo ou a coisas-em-si, cujos significados seriam pré-existentes ao uso lingüístico, concepções estas dominantes na filosofia desde o *Crátilo* de Platão. Também desabonam a lógica, as operações subsuntivas e a dedução como métodos epistemológicos produtores das “verdades” do homem, sinalizando que tais “verdades” tratam-se muito mais de convenções lin-

güísticas do que de acesso do pensamento à essência das coisas, do que adequação do intelecto à coisa em si.

Nesse movimento de crítica à lógica como produtora de verdades Nietzsche enfatiza a importância da arte e do mito como experiências que tiram os grilhões do homem em sua compreensão do mundo, uma vez que tais ambientes priorizariam uma compreensão mais rica daquilo que se mostra a nós, daquilo que aparece no mundo. (NIETZSCHE, 1996, p. 58-59) No parágrafo 527, Wittgenstein associa o ato de compreender uma frase da linguagem como sendo muito mais aparentado da compreensão de um tema musical do que se imagina. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 193) Resta clara aqui em ambos um imperativo de retorno às experiências mais primárias e intuitivas de compreensão em detrimento da explicação, da teorização, da doutrinação e do uso da lógica na compreensão.

Consoante as lições de Pierre Hadot, conhecido filósofo professor do *Collège de France* e um dos primeiros franceses a introduzir Wittgenstein naquele país, todo filósofo ressentido profundamente o hiato que separa sua linguagem da linguagem cotidiana, pois ele sempre pensa que o que enxerga como “consciência empírica” (o homem de sua vida do dia-a-dia) deve se converter, transformar sua atitude natural e perceber as coisas de uma maneira nova, sob o aspecto do Ser ou da Duração ou da Eternidade. (HADOT, 2014, p. 63)

Para filósofos como Nietzsche e Wittgenstein essa conversão filosófica está sempre fadada ao fracasso, uma vez que o homem permanece cotidiano, resultando daí uma espécie de esquizofrenia, um dualismo insuperável, uma oposição entre uma consciência filosófica e uma consciência empírica. Com isso, Nietzsche e Wittgenstein querem dizer que a linguagem filosófica corre o risco de ser uma linguagem que redunde no vazio, que não está inserida na atividade real dos homens, numa *práxis*.

Mas não se pode esquecer que as filosofias de Nietzsche e Wittgenstein estão situadas em paradigmas reflexivos e históricos distintos. Nietzsche não consegue se desvencilhar completamente da noção tradicional da linguagem enquanto instrumento, no seu caso um instrumento pragmático-político, algo secundário que tenta exprimir, representar em metáforas a vida e o mundo. Nietzsche se opõe mais

a uma forma de linguagem, qual seja, a conceitual, abstrata, teórica e doutrinal, elevando a linguagem poética, artística e narrativa a um patamar superior em termos de representação da riqueza e das singularidades do mundo aparente.

Por outro lado, em Wittgenstein o próprio mundo humano é linguagem por excelência, há um protagonismo e uma primariedade da busca pelo sentido lingüístico como única e última questão cabível à atividade filosófica. A poesia, a ciência, a arte, a lógica, etc. seriam apenas distintos *jogos de linguagens*, com suas próprias regras e práticas, não havendo que se falar, pelo menos explicitamente em superioridade de alguma dessas instâncias lingüísticas para *representar* o mundo, eis que elas *presentam* o mundo humano. As *Investigações Filosóficas* são precisas acerca do caráter insuperável da linguagem no parágrafo 654, em que Wittgenstein diz “Nosso erro consiste em buscar uma explicação onde deveríamos ver os fatos como um fenômeno primitivo, isto é, onde deveríamos simplesmente dizer: tal jogo de linguagem é jogado”. (WITTGENSTEIN, 2012, p. 223)

REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, Ana Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/SP: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro/RJ: DAAD, 2005.
- HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo/SP: É Realizações Editora, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* (1873), tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; In Coleção Os pensadores. São Paulo/SP: Editora Nova Cultural, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* – São Paulo/SP : Edições Loyola, 2006.
- SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.
- SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e a Linguagem* - Rio de Janeiro/RJ: 7 Letras, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, tradução Marcos G. Montagnoli; revisão da tradução e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão – Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

VII - Nihilismo e Modernidade

O Nihilismo como narrativa da história segundo Nietzsche

José Nicolao Julião

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este texto aqui apresentado faz parte de um estudo mais amplo acerca das ‘considerações de Nietzsche sobre a história: sentido histórico e nihilismo’. Portanto investigar as considerações de Nietzsche acerca da história, tendo como base os seus escritos nos quais a crítica à cultura é narrada a partir da sua falta de sentido histórico e de seu estado nihilista, nos possibilitam esclarecer as ideias a partir das quais o filósofo por um lado critica radicalmente o historicismo e por outro, elabora uma narrativa da história, com um tratamento filosófico, sem a noção de progresso (*Fortschritt*) muito comum nas teorias modernas. O tema oculto desses escritos é a historicidade do homem, ou melhor, a constatação de que há um estado de degenerescência da humanidade, revelado em seu processo histórico que compromete substancialmente a destinação humana. Entretanto, por ora, pretendemos, apenas, abordar como Nietzsche, em posse do conceito de nihilismo, a partir de 1881, estabelece uma noção mais ampliada e mais bem elaborada da sua narrativa crítica da história, que passa a ser compreendida como uma filosofia da história que ao invés de focar a sua análise numa noção de progresso tão característica, enfatiza os valores mais fundamentais com os quais se conduziu a história humana como um todo, numa espécie de dialética negativa, porém, apresentando também uma saída para a superação desse estado.

A nossa hipótese interpretativa, portanto é de que a partir do surgimento do conceito de niilismo em sua obra, Nietzsche amplia a sua narrativa crítica sobre a história da humanidade, compreendendo-a como sendo um processo de desenvolvimento de deficiência, enfermidade e degenerescência, tal como já aparecia, embrionariamente, na segunda *Extemporânea* (1874) e, mais tarde, em 1881, no aforismo 337 de *A Gaia Ciência* (GC)¹, só que agora, junto com a problemática do niilismo, também surge uma reflexão sobre a possibilidade ou não da superação desse estado “patológico” através de uma transvaloração de todos os valores que regem a cultura a partir da experiência extremada do eterno retorno do mesmo, sendo esta nossa hipótese desprendida totalmente de caráter dogmático.

O tema do niilismo passa então a ganhar mais destaque em sua obra, no que concerne a sua interpretação da história, contudo, menos nos textos publicados em vida do que nos póstumos. Nas obras publicadas pelo filósofo, a escrita do conceito é tímida, aparecendo apenas nos aforismos 343, 346 e 347 do quinto livro da GC; no parágrafo 12 do primeiro ensaio da GM, na variada forma como nada,² no parágrafo 11 do segundo ensaio e na última linha da obra, com a seguinte formulação, “o homem ainda prefere querer o nada do nada querer...”; aparece também no prefácio tardio (1886) ao NT e no sétimo parágrafo do AC. Além dessas poucas e contidas passagens enfatizadas nos livros editados por Nietzsche, é acertado ressaltar que o tema se faz presente ainda em *Za*, *BM*, e *CI*, *CW*, porém, sem aparecer escrito ou aparecendo na forma adjetivada de niilista - em o *CW*, o conceito é substituído pela, já corrente, variante *décadence*³. No entanto, nos póstumos, a grafia niilismo é mais recorrente, aparecendo várias vezes nos volumes, IX, X, XII e XIII da *Kritische Studienausgabe* (KSA).

¹ Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe* – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1988. In 14 Bänden. De agora em diante, algumas obras editadas por Nietzsche serão representadas pela sigla e a indicação do aforismo e parágrafo, conforme o caso. Quando se tratar de póstumo ou mesmo de algumas obras editadas em vida serão indicados o volume com algarismo romano e página em algarismo arábico.

² A palavra niilismo vem do latim, *nihil* que significa nada (*das Nichts*).

³ Embora haja certa equivalência entre ambos os conceitos, o de *décadence* é mais pausado, por ex., quando Nietzsche diz que a Reforma representa uma decadência em relação ao Renascimento; ou que o sec. XVIII francês representa uma decadência em relação ao sec. XVII que ele considera como sendo o século de ouro da França.

O conceito de niilismo não é originariamente nietzschiano, já era corrente tanto na filosofia quanto na literatura europeia desde o séc. XVIII, onde aparecia como um sintoma de época na obra de diversos pensadores, escritores, como por exemplo: William Hamilton, Jacobi, Jean-Paul, Dostoievski, Turgueniev, nos poetas românticos alemães, nos anarquistas russos, no pessimismo schopenhaueriano e em Paul Bourget, de quem o nosso filósofo adotou o termo. Nietzsche, o filósofo da suspeita, que havia criticado duramente o historicismo nos textos de juventude, parece apresentar, com a sua doutrina do niilismo, uma filosofia da história que narra: por um lado, a crise ameaçadora na qual estava lançado o mundo moderno com a desvalorização dos valores universais que lançaram a humanidade na angustiante situação de que nada mais tem sentido⁴; por outro lado, como sendo a lógica interna do desenrolar de toda a história chamada europeia desde Platão, acentuando-se com a moral cristã e nas suas variações modernas. Portanto, na medida em que tem conduzido o processo de desenvolvimento histórico da humanidade, numa espécie de dialética negativa, o niilismo se fez sempre presente como sua lógica interna, antes e depois de sua constatação, como diz o filósofo de *Naumburg*: “Aquilo que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Descrevo aquilo que vem aquilo que não pode mais vir de outra maneira: o advento (*die Heraufkunft*) do niilismo” (KSA, XIII, 189). Apesar do tom profético do filósofo, do que se estar falando neste póstumo, é contra a cultura moderna, sobretudo, a europeia que descortinava, em seu tempo, um futuro sombrio, devido à percepção da instauração de uma grande crise dos valores metafísico-morais que a sustentavam até então, ameaçando e comprometendo a destinação humana. Por isso que em continuidade com o que foi dito, sentencia:

Desde já esta página da história pode ser contada; porque, no caso presente, é a própria necessidade que a produzirá. O futuro fala desde agora pela voz de cem signos, a fatalidade anuncia-se por todos os lados; para compreender esta música do futuro todos os ouvidos já estão atentos. A cultura (*die Kultur*) europeia agita-se desde muito sob uma pressão que vai até a tortura, uma

⁴ Cf. KSA, XII, 350. Trata-se do difundido parágrafo 12, “A queda dos valores cosmológicos”, da legendária obra *A Vontade de Poder* que vários intérpretes de Nietzsche dedicaram páginas, analisando-o, entre Heidegger, cf. Nietzsche II, “O niilismo europeu”.

angústia que cresce em cada década, como se quisesse provocar uma catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semelhante a um rio que quer alcançar o fim de seu curso, que não reflete mais que teme até refletir. (Idem)

Assim sendo, coincidindo com a história da humanidade mesma, o niilismo pode ser considerado com justeza como sendo o seu estado normal (*normale Zustand*).⁵ Acometendo à cultura e, conseqüentemente, ao homem, o niilismo se presencia, tanto como experiência e sentimento de um estado crítico presente quanto como pensamento crítico que o homem e a cultura fazem contra as crenças, os valores e ideais da grande tradição. Por isso que na elaboração de um esboço para a composição da controvertida obra *Vontade de Poder*, diz o filósofo: “o niilismo está à porta (...) como o mais sinistro dos hóspedes. Primeiro, ele se instala maliciosamente como sentimento entristecedor; depois, como sentimento atemorizador do fracasso de todos os sentidos” (KSA, XII, 125). O niilismo é então o esgotamento progressivo de todos os sentidos, ou seja, o reino em expansão do esvaziamento dos sentidos; é o momento em que se experimenta como sendo um pesadelo ou uma desorientação completa, para usar uma expressão do *Zarathustra*: “o deserto cresce” (KSA, IV, 380). Todos os valores que direcionavam os sentidos, então, se esgotaram, se ocultaram, se negaram, faltam às metas⁶. O niilismo como a experiência do esgotamento dos sentidos se traduz em um grande cansaço, o grande fastio do homem por si mesmo. É uma agonia infinita, um interminável crepúsculo. Esse momento é expresso por Nietzsche com a frase “Deus está morto” (*Gott ist tot*)⁷.

⁵ A respeito disso, Cf. a magistral interpretação de Oswaldo Giacóia: “A Crise da Cultura como Escalada do Niilismo (De onde procede o mais sinistro dos hóspedes?)” - Em *Labirintos da Alma*, Nietzsche e a autossupressão da moral. Ed. UNICAMP; Campinas, 1997.

⁶ Cf. KSA, XII, 350).

⁷ A relação entre os temas da “morte de Deus” e do niilismo em Nietzsche é mais complexa, portanto, por ora, basta-nos uma visão mais geral, entretanto, o essencial entre os dois temas é abordado. A primeira vez que aparece o tema “a morte de Deus”, explicitamente, é em um fragmento, de 1881 - contemporâneo ao primeiro fragmento sobre o niilismo por nós supracitado -, aparece com a seguinte grafia: “Deus morreu – quem o matou?” (*Gott ist tott - wer hat ihn denn getödtet?*...) KSA, IX, 590. Todavia, nessa época, Nietzsche ainda não relacionava explicitamente os dois temas, só fazendo-o anos depois, mais precisamente, em alguns póstumos de 1885-1886, reunidos no volume XII da KSA, cf. por ex, em um esboço do outono de 1885: KSA, XII, 129-30.

Tal sentença não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateu em voga no século XIX. A crítica que ela sugere é muito mais ampla e abrange todo pensamento com pretensão de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. O Deus, que morreu, era quem conduzia o sentido histórico e garantia consequentemente a ordem cosmológica, metafísica e moral do mundo. Com a sua morte, o conjunto dos ideais, dos princípios e dos valores que direcionavam a história foi denunciado como desprovido de sentido e tornaram-se, portanto, produto de uma ilusão. O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois aponta para dois sentidos: 1) um – o que ele gostaria que a história seguisse – é o sentido para a tranvaloração, ou seja, a tomada de consciência de que somos nós que comandamos, ou seja, não há mais autoridade externa que nos guie, somos nós mesmos, homens que conduzimos o sentido da história, criando os nossos próprios valores, posição bastante semelhante àquela que o filósofo tinha do sentido histórico, sobretudo, em textos da fase intermediária, nos quais a história ao invés de enfraquecer o futuro da humanidade pode, em suma, fortalecê-lo; 2) o outro é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a história, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção, ilusão e se revela, assim, como o nada (*nihil*), um sem sentido. Este sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a história humana no mais funesto e sombrio dos tempos, no qual nada mais vale à pena, tudo é em vão. Embora seja o niilismo uma desorientação completa do sentido histórico, ele pode ainda inverter radicalmente o seu ilusório sentido em uma falta de sentido total. Trata-se de uma vontade que, diante da constatação de que nada mais tem sentido, se satisfaz com essa falta e, já resignada disso, retrocede e afirma este nada vazio como sendo o sentido, trazendo grandes consequências à história da humanidade como um todo. Por isso, Nietzsche, ao se isolar no verão de 1887, em *Lenzerheide*, nos Alpes suíços, faz o seguinte apontamento no conjunto de póstumos intitulados *Niilismo Europeu*⁸: “Uma interpretação sucumbiu: porém, porque

⁸ Para uma leitura mais imanente e sistemática desse texto cf.: CAMPIONI, G. Il “sentimento del deserto”. Dalle pianure slave al vecchio occidente. In: NIETZSCHE, F. *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*. Milão: Adelphi, 2006; NABAIS, N. *Metafisica do trágico*.

ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse em vão” (KSA, XII, 212). A terrível mensagem da morte de Deus, em última instância, é que o nada (*das Nichts*) e o em-vão (*das Umsonst*)⁹ constituem a verdade dos valores superiores. A postura de aceitação do nada pode ser bem ilustrada na figura do “Adivinho”, personagem da obra *Za*, que representa o profeta do niilismo – a caricatura de Schopenhauer - o qual prega que “nada mais vale a pena, nada mais tem sentido”. (KSA, IV, 172-176.)

Todavia, como vimos acima, essa última posição não é a única, pois se assim fosse, o autor do *Za* não se diferenciaria do seu antigo mestre Schopenhauer, um pessimista. A concepção de niilismo que ele adere, sobretudo a partir de a *GM* e nos póstumos coetâneos, é frequentemente chamada de niilismo ativo, o qual não é movido por um pessimismo da fraqueza, mas, antes, por um otimismo que intensifica a vida e conseqüentemente a história, expresso no pensamento afirmativo do eterno retorno tal como revela em *EH*, “como a forma mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar”.¹⁰ Entretanto, para se alcançar “esta forma mais elevada da afirmação (*diese höchste Formel der Bejahung*)”, o pensamento tem que provar a sua radicalidade na experiência extremada do eterno retorno que o filósofo já havia elaborado no parágrafo 341 de a *GC*:

Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria ou por ventura te esmagaria; a questão diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez ou ainda inúmeras vezes?’ repousaria sobre suas ações como o peso mais pesado... (KSA, III, 570)

Por isso, que na supracitada coletânea de *Lenzerheide*, Nietzsche radicaliza o niilismo com a experiência do eterno e assim diz ele:

Estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D’Água, 1997. Pp. 238-254; ARALDI, Claudemir. “Os extremos do niilismo europeu”. In *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, jul./dez. 2013. Pp. 169-182. Cf. ainda: RIEDEL, M. *Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus*. In *Nietzsche-Studien*, n. 29. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000; KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1992.

⁹ Apesar de se tratar de advérbio, Nietzsche faz um uso substantivado do termo em, por ex., “Fica por demonstrar que esse “em-vão!” (*dies “Umsonst”*) é o caráter de nosso niilismo atual”. (KSA, XII, 213).

¹⁰ KSA, VI, 335.

Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: “o eterno retorno”. Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o “sem sentido”), eternamente! Forma europeia do budismo: a energia da matéria e da força *coage* a tal crença. É a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos objetivos finais: se a existência tivesse um, ele deveria ter sido atingido. (KSA, XII, 212).

Dessa maneira, o niilismo enquanto processo histórico é necessário, e a sua necessidade implica necessariamente em sua autossuperação, ou seja, superação interna do seu processo e conseqüentemente do seu estado de nadificação, apontando para um futuro inconcluso que deve ser criado, inventado na experiência radical do eterno retorno que possibilita em suma a transvaloração de todos os valores. É, portanto, o que parece querer dizer Nietzsche em um apontamento do inverno 1887.

Por que é, pois, que o advento do niilismo é necessário (*nothwendig*)? Porque são os nossos próprios valores que dele tiram a sua consequência última, porque o niilismo é a lógica dos nossos mais altos valores e ideais pensados até o extremo, porque temos de viver primeiro o niilismo para descobrir qual era afinal o valor desses “valores”... necessitamos (*haben nöthig*), a qualquer momento, de novos valores. (KSA, XIII, 190)

O niilismo, então, não se encontra superado simplesmente porque as distinções metafísico-morais inventadas por Platão deixam de valer, pois, para uma transformação mais radical do niilismo, deve-se passar das dissoluções reativa e passiva para uma dissolução ativa, tem de se incluir na destruição de todos os vínculos metafísicos e morais, que até então edificaram a cultura e conduziram a história, um ato de afirmação da vida. E, é neste último sentido, como anulação de todas as dicotomias metafísico-morais e como experiência radical do seu processo que o niilismo poderá ser pensado como liberado de toda e qualquer teleologia e da paralisia nadificadora, anunciando, portanto, uma transvaloração dos valores na experiência vivida do eterno retorno.

A concepção nietzschiana de história tem, portanto, certa peculiaridade, que é fundamental em relação à tradicional Filosofia da História, pois essa, tanto em uma versão francesa com o Positivismo

de Comte ou com Romantismo de Condorcet quanto em uma versão alemã, seja à *la* Kant ou à *la* Hegel, pensa a história a partir de uma noção de progresso performático ou triunfal; Nietzsche, em posição diametralmente oposta a esses pontos de vista, pensa a história como um desenvolvimento de decadência ou de niilismo, uma espécie de dialética negativa. Portanto, a decadência e o niilismo são sintomas do mal-estar instaurado na humanidade, devido a sua falta de sentido histórico e de valores ilusórios em sua condução. E, por ser também uma reflexão acerca da emergência desse padecimento (decadência e niilismo), em a *Genealogia da Moral* (1886), Nietzsche chamará o seu “método histórico” de interpretação da cultura de genealógico, pois com ele se denuncia os valores morais emergentes na base de edificação da cultura ocidental.

EXCURSO SOBRE A PROBLEMÁTICA QUE ENVOLVE O CONCEITO DE NIILISMO NA *NIETZSCHESFORSCHUNG*

Embora o termo niilismo surja poucas vezes cunhado no conjunto das obras publicadas pelo próprio Nietzsche, as variações que expressam o significado do tema são muito mais amplas, aparecendo de diversas formas, tais como: na forma adjetivada niilista, deficiência, enfermidade, nada, crise, pessimismo, ressentimento, futilidade, nulidade, vontade de nada, *décadence* etc. Fora isso, o destaque vultoso do tema se deu, principalmente, devido à apropriação que alguns pensadores alemães, entre as décadas de 20 e 50 do sec. passado, fizeram da sua filosofia, sobretudo dos póstumos, atribuindo lhes uma importância maior que o próprio Nietzsche adjudicara. A experiência das Duas Grandes Guerras Mundiais ilustra bem o panorama daquilo que Nietzsche já anunciara, sobretudo, nos póstumos, com a insígnia de niilismo, como manifestação de crise, pessimismo, destruição, convulsão, como conflito de consciência jamais visto etc.¹¹, envolvendo, numa mesma discussão, pensadores tão dispares como Karl Jaspers, Ernest Jünger, Oswald Spengler, Alfred Bäumler, Heidegger, Karl Löwith, Eugen Fink e outros. Entre esses interpretes de Nietzsche os que mais se apropriaram do seu tema sobre niilismo e o articularam com os outros

¹¹ Cf., sobretudo, no conjunto dos póstumos que compõe *Lenzer Heide*, KSA, XII, 211.

conceitos de sua filosofia, tais como vontade de poder, eterno retorno, transvaloração de todos os valores e além do homem, estruturando a partir deles uma metafísica, foram Heidegger e Löwith.¹² Todavia, essa estrutura tão bem sistematizada não é tão evidente assim nos textos do próprio Nietzsche¹³, muito mais por razões estratégicas, para evitar doutrinação e sistematização, do que por falta de capacidade em organizar o seu pensamento. Na articulação conceitual proposta por Heidegger¹⁴, o niilismo aparece como a essência da metafísica como o signo da dominação planetária na era da técnica que necessita ser superado, não obstante, a força do pensamento de Nietzsche, para ele, não fora suficiente para tal tarefa. Essa interpretação é bastante questionada por diversos interpretes, devido às consequências que implicam a superação dentro do esquema proposto por Heidegger, pois, segundo ele, “Nietzsche interpreta metafisicamente a marcha da história ocidental, como nascimento e desenvolvimento do niilismo”.¹⁵ Contudo, Heidegger entende que, sendo a filosofia de Nietzsche um contra movimento à metafísica, ao platonismo, é ela mesma metafísica e conseqüentemente niilista em sua essência, pois, como mero movimento

¹² É importante ressaltar que K. Löwith ao contrário de Heidegger - que enfatizou maior importância aos póstumos - deu prioridade aos textos editados em vida por Nietzsche.

¹³ Isto não quer dizer que esses conceitos não estejam presentes e articulados simbioticamente no pensamento de Nietzsche, principalmente, entre os anos de 1884 e 1888, período em que o filósofo pretendeu elaborar a obra *Vontade de Poder*, com o fim de tal projeto, devido a doutrinação que ele poderia suscitar, como demonstrou de forma tão convincente Montinari, em *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*, Nietzsche se afastou dessa sistemática, arrefecendo a importância que tinha, sobretudo, o conceito de vontade de poderem sua obra. Sobre o arrefecimento do conceito de vontade de poder o abandono do projeto de edificar a obra a *VP*, além do texto de Montinari supracitado, cf., também., as intenções declaradas do próprio filósofo em correspondência, p. ex., setembro a outubro de 1888: a Paul Deussen, em 14-09; a Georg Brandes, em 13-09 - essas citadas por Montinari -, mas tb. a Carl Fuchs, em 06-09; a Meta von Salis, em 07-09; ao editor Naumann, em 07-09; a Heinrich Köselitz (Peter Gast), em 12-09; à irmã, em 14-09; a Overbeck, em 18-10. Cf. ainda: Mazzino Montinari: „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongress Cambridge 1975), 2.1 (1976); Stegmaier, W. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, de 1994, no segundo capítulo A. ----- *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce Homo“*. In: Nietzsche-Studien 21(1992) p. 163-183.

¹⁴ Cf. *Nietzsche*. In 2 B., Pfulliger, Neske, 1961. II. B. caps. De V a IX. Cf. tb. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. In *Holzwege*; Frankfurt: Klostermann, 1950, sobretudo, pp. 193-4.

¹⁵ “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. In *Holzwege*; Frankfurt: Klostermann, 1950. Pp. 193-194.

contrário, como mera inversão (*blosse Umstülpung*)¹⁶, segue aderida ao cerne daquilo contra o que se pronuncia. Essa interpretação que marcou gerações sofreu forte reação já no início dos anos 60 por Deleuze¹⁷, pela elaboração da edição crítica por Colli e Montinari e foi duramente combatida pela densa análise de Müller-Lauter¹⁸, gerando um contramovimento à exegese de Heidegger na *Nietzschesforschung*. Sem querer minimizar a importância das análises filológicas de Montinari¹⁹ que desconchava, por vez, qualquer possibilidade de se querer fundamentar a filosofia de Nietzsche através da legendária obra *Vontade de Poder*, que acabou por comprometer a tão porfiada força da interpretação heideggeriana, Deleuze e Müller-Lauter foram nesse aspecto os primeiros e mais destacados filósofos-interpretas a questionarem a análise de Heidegger. O primeiro tenta desarticlar a argumentação a partir do conceito de eterno retorno, concebendo-o como o eterno retorno da diferença (*L'Éternel Retour de la différence*), contrariando a ênfase dada por Heidegger e também por Löwith ao 'mesmo (*Gleich*)' na formulação do conceito eterno retorno do mesmo (*ewigen Wiederkehr des Gleichen*). Já Müller-Lauter, em sua crítica, se atenta mais à formulação metafísica unificadora que Heidegger elabora da doutrina da vontade de poder, concebendo-a como a *Grundwort* de Nietzsche, ligando-a a metafísica tradicional, sendo pensada como o fundamento do ente em sua totalidade, como o caráter fundamental da unidade do ente enquanto tal. Enfatizando a complexidade da doutrina que teria uma multiplicidade de sentidos em Nietzsche, evitando assim qualquer possibilidade de redução a uma estrutura metafísica, Müller-Lauter lança o seguinte contra-argumento: "se em que medida Heidegger consegue recolher a

¹⁶ Idem, p. 200.

¹⁷ Gilles Deleuze. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris, PUF, 1962.

¹⁸ Wolfgang Müller-lauter. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971. *Nietzsches Lehres von Wille zur Macht* – in *Nietzsche-Studien*, vol. 8, 1974. *Das Willelesen und der Übermensch*. In: *Nietzsche Interpretationen III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2000.

¹⁹ Mazzino Montinari. *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975. „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongress Cambridge 1975), 2.1 (1976). mitbegründeten Nietzsche-Editionen nach 1986», in *Nietzsche-Studien*, vol. 23 (1994), pp. 307-316.] „La volonté de puissance n' existe pas“ é o título de uma coletânea de artigos de Mazzino Montinari, organizada por Paolo D' Iorio . Paris: Editora L'Éclat, 1996.

filosofia de Nietzsche naquilo mesmo que foi por ele pensado. Nisso os textos (ou também contextos) de Nietzsche a que Heidegger recorre poderiam se revelar de tal amplitude (*sperrig*) que se acomodariam em sua interpretação”.²⁰

Embora tenham questionado a interpretação heideggeriana de Nietzsche, os autores supracitados, não centram diretamente suas análises no conceito de niilismo só o fazendo em sua relação subordinada seja ao conceito de eterno retorno seja ao conceito de vontade de poder, Werner Stegmaier, em seminal artigo,²¹ questionará a interpretação de Heidegger, focando a força da sua análise em torno da ideia de necessidade (*Not, Nothwendigkeit*) e de superação (*Überwindung*) do niilismo. Segundo Stegmaier, “Nietzsche não se encontrava, em seu filosofar, fixado na necessidade do niilismo. Na obra publicada por ele muito contidamente falou de niilismo... não fazendo, no entanto, qualquer sugestão quanto à sua superação. Tal como o pensamento do eterno retorno do mesmo, é no espólio de Nietzsche que o niilismo desempenha o grande papel que Köselitz lhe atribuiu na *Vontade de Poder*, sendo que também aqui o discurso não é sobre a ‘superação’, mas sobre a ‘autossuperação do niilismo’” (Cf. pp. 257-58).²² Embora os argumentos de Stegmaier sejam procedentes quanto à aparição tímida do conceito de niilismo no conjunto da obra editada em vida e quanto à apropriação que Heidegger e companhia fazem do pensamento de Nietzsche, estruturando-o como metafísica, a força do conceito é bastante emblemática e ilustrativa para expressar aquilo que o filósofo de Naumburg queria dizer com crise, deficiência, enfermidade, pessimismo, ressentimento, nada, vontade de nada, *décadence* e, às vezes ainda, com moral, platonismo, cristianismo, modernidade e humanidade que seriam também expressões do niilismo. Esses temas e conceitos são

²⁰ Cf. Wolfgang Müller-lauter. *Das Willelesen und der Übermensch*. In: *Nietzsche Interpretationen III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2000.

²¹ Cf. *Nietzsche nach Heidegger*. In: Heidegger Jabuch, Bd. 2: *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg, 2005. Pp. 321 a 336. Tradução de Marta Faustino, in Werner Stegmaier: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luiz Garcia. Petrópolis: Ed. Vozes. 2013.

²² Os póstumos que Stegmaier se refere são: KSA, XII, 410; KSA, XII, 432; KSA, XIII, 215. E, ainda, cita o KSA, XIII, 210, no qual Nietzsche fala sobre a superação do pessimismo. No KSA, XIII, 215, Nietzsche fala não apenas da autossuperação do niilismo, mas também da sua necessidade.

comutáveis com o conceito de niilismos que os abrange em sua extensão e são diversas vezes evocados como sendo necessária as suas superações e autossuperações²³. Portanto, em nossa interpretação é imprescindível à necessidade da superação do niilismo e que o termo autossuperação aparece como uma variante, reforçando que a superação se dá pelo próprio niilismo e disso decorre, a imprescindibilidade da sua necessidade.

BIBLIOGRAFIA

ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998 (2. Auflage). A primeira edição é de 1984.

_____ "Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr"- In *Nietzsche-Studien*, n. 10/11. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1981-82.

ARALDI, Claudemir. *Niilismo Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____ "Os extremos do niilismo europeu". In *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, jul./dez. 2013.

ARENDDT, D: (Org.) *Der Nihilismus als Phänomenen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt, 1974.

ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Trad. Bras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

BALMER, Hans Peter. *Freiheit statt Teleologie*. München: Alber, Symposium, 1977

BISER, Eugen – *Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins*. München : Kösel Verlag, 1962.

_____ "Remarque sur d'Aurore, par Paul Valadier. Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu. In: *Nietzsche Aujourd'hui?* Tome II. Paris: Union Générale d'Édition, 1973.

²³ Cf. sobre o tema da superação em Nietzsche, cf. o nosso artigo "A experiência da superação em assim falou Zaratustra". *O Que nos Faz Pensar (PUCRJ)*, v. 21, p. 80-111, 2007. Embora se trate especificamente da obra *Za*, procuramos mostrar a partir de onde o filósofo constrói o seu conceito de superação. Para uma abrangência maior do tema cf. ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1998. Cf. tb. "Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr"- In *Nietzsche-Studien*, n. 10/11. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1981-82.

- BLANCHOT, Maurice. "Réflexions sur le nihilisme". "Sur un changement d'époque: l'exigence du retour" in *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische ebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. - Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997
- BURCKHARDT, Jacob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Detmold-Hiddesen: Maximilian Verlag, 1947.
- BURKE, Peter. *A Escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1992.
- CAMPIONI, G. „Worin man reisen muss: über Nietzsches 223 Vermischte Meinungen und Sprüche“. In: Nietzsche-Studien, n. 16. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.
- _____. Il "sentimento del deserto". Dalle pianure slave al vecchio ocidente. In. NIETZSCHE, F. *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*. Milão: Adelphi, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965. Minuit, 1967.
- DRIES, Manuel. *Nietzsche on time and history*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.
- EMDEN, Christian. *Friedrich Nietzsche and Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- EMERSON, R. W. *Essays & Lectures*. New York: The Library of America, 1983
- FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- _____. "Nietzsche, a genealogia e a história". In. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Bras. Porto: Ed. Anagrama, 1980.
- _____. *Dits et Écrits I et II*, Paris: Gallimard, 2012.
- GEHARDT, Volker. *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1988.
- GIACÓIA, Oswaldo. *Von der Kunstmetaphisik zur Genealogie der Moral: Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches*. Dissertation, Berlin, 1992.
- _____. *Labirinto da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- _____. "O último Homem e a Técnica Moderna". In *Natureza Humana*, n. 1(1), 1999.

GILLESPIE, M. A. "Nietzsche and the Anthropology of Nihilism". Nietzsche-Studien, n. 28. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

HAAR, M. *Par-delà le Nihilisme*. Paris: PUF, 1998.

HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1968. _____ . *Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften* – Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1968.

_____ . *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 B., Pfulliger: Neske, 1961.

_____ . "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". In *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1950.

_____ . "Wer ist Nietzsches Zarathustra". In *Vorträge und Aufsätze*. Pfulliger: Neske, 1954.

_____ . *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

JASPERS, K. *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter De Gruyter Incorporated, 1947.

JENSEN, A. K. "Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies". In *Nietzsche on time and history*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 213-229.

JULIÃO, J. Nicolao. Nietzsche e a Interpretação Niilista da História. In *Tempo e História no Pensamento Ocidental*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

_____ . "A experiência da superação em assim falou Zarathustra". O Que nos Faz Pensar (PUCRJ), v. 21, 2007, p. 80-111,.

KAUFMANN, Walter. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4a. Ed., Princeton University Press, 1974.

KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien : Böhlau Verlag. 1980.

KOFMAN, Sarah. "Le/Les 'concepts' de Culture dans les Intempestives ou la double dissimulation". In *Nietzsche Aujourd'hui?* Tome II. Paris: Union Générale d'Édition, 1973.

KUHN, E. "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs". In: Nietzsche-Studien 13. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

_____ . "Cultur, Civilization. Die Zweideutigkeit des 'Modernen.'" In Nietzsche-Studien, n. 18. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

_____ . *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.

LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Geichen*. Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

_____. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.

_____. “Der europäische Niilismus – betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges”. In *Sämtliche Schriften, Band 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen – zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, 1983.

_____. “Burckhardt und Nietzsche”. In *Sämtliche Schriften, Band 7*, Stuttgart: Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, 1984.

LYOTARD, F. *La condition post-moderne*. Collection “Critique”. Paris: Les Édition de Minuits, 1979.

MACHADO, Roberto. “Deus, homem, super-homem”, *Kriterion*, n. 89, v. XXXV. Belo Horizonte, janeiro-julho de 1994.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MONTINARI, Mazzino. *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astro-labio-Ubaldini Editore, 1975.

_____. „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongress Cambridge 1975)*, 2.1 (1976)

_____. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1991.

MOURA, C. A. R.. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. 1 São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.

_____. *Nietzsches Lehres von Wille zur Macht*. In *Nietzsche-Studien*, n. 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974.

_____. “Zarathustras Schatten hat Lange Beine”. In: *Nihilismus als Phänomen der Geistes Geschichte*. Herausgegeben von Dieter Arendt. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

_____. *Das Willelesen und der Übermesch*. In: *Nietzsche Interpretationen III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

NABAIS, N. *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. Kritische Studienausgabe. In: 14 B. – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. Früheschriften. In: 5 B. - Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994.

_____. Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe- In 7 B. Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1986.

_____. Obras Incompletas. Trad. brasileira. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RANKE, L. – *The varieties of history*. Edited, Selected and Introduced by Fritz Stern. New York: Vintage Books, 1973.

RICOUER, P. *A memória, a história o esquecimento*. Trad. de Alain François [et al.]. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

RIEDEL, M. Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus. In Nietzsche-Studien, n. 29. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

SALAGUARDA, Jörg, “Studien zur Zweiten Untzeitgemäßen Betrachtung”. In Nietzsche-Studien. N. 12. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. Werke in Fünf Bänden. Zürich : Haffmans Verlag, 1988.

SPAEMANN, R. e Löw, R. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkes*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1981.

STAMBAUGH, Joan. *The Problem of Time in Nietzsche*. Trans. John Humphrey. Philadelphia: Bucknell University Press, 1984.

STEGMAIER, W. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. *Nietzsche nach Heidegger*. In: Heidegger Jabuch, Bd. 2: *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg, 2005.

_____. „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce Homo‘“. In: Nietzsche-Studien. N. 21. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 1992.

_____. *Werner Stegmaier: As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche (coletânea de artigos de 1985-2009)*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e Adré Luiz Garcia. Petrópolis: Ed. Vozes. 2013.

VIVARELLI, V. “Nietzsche e Goethe und der historischen Sinn“. In: Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. - Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994. Pp. 276-291.

WOTLING, *Patrick*. *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

ZUCKERT, Catherine. "Natureza, History and Self. Friedrich Nietzsche's Untimely Considerations" . In: Nietzsche-Studien, N. 5 Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1976.

ZVATA, B. „Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen“. In: Nietzsche-Studien, N. 35. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.

Os liames da modernidade

Isabella Vivianny Santana Heinen

Universidade Federal do Pará

Com a modernidade, segundo Nietzsche (1992), emerge-se uma inovadora capacidade de intervenção do sujeito, e de seu querer, baseado em si mesmo, não mais em preceitos divinos ou metafísicos, o sujeito é guiado por sua racionalidade, sendo este mesmo sujeito autônomo para julgar e avaliar. A característica da modernidade, nesse viés, é justamente a autonomia do sujeito, a consciência de si mesmo, supervisionada por uma racionalidade que lhe foi conferida desde o socratismo.

Dessa maneira, com a incessante busca da verdade, do bem, do conhecimento de si mesmo, e, por conseguinte, do próprio eu, enraizado por Sócrates. Pode-se dizer que, um tipo de homem ganha forma, o homem racional, característico da modernidade. Sendo esses fatores preponderantes, para a exaltação do sujeito, e sua subjetividade, pois a modernidade é delineada pelo sujeito pensante, e também agente, capaz de produzir e deliberar, acreditando ser proveniente unicamente de si mesmo.

O movimento na escrita de Nietzsche possibilita-nos um olhar determinante para o seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia* (2000), mas também circunscrevendo as obras que se seguiram até a análise de seus textos capitais, como na sua obra *Além do bem e do mal* (1992), em que procura de modo detalhado, mostrar o rosto da modernidade e sua constituição decadente.

A relevância e significação de suas obras, em particular *O nascimento da tragédia*, fundamenta-se por colocar o mundo grego como anunciador de um modo de ruptura com o passado mítico, com a poesia épica de Homero, Hesíodo, e outros poetas trágicos. Situando Sócrates como a figura de expressão dessa ruptura, com tendências racionalistas.

A moral absoluta, fomentada pela tradição se consolida como uma forma de reverberação da razão e sua lógica. Sobre isso Giacoia acrescenta,

Autoproclamando-se moral absoluta – verdadeiro núcleo racional da moralidade -, a moral cristã igualitária não apenas institui a unanimidade gregária em termos de legitimação moral, como, além disso, (...) para Nietzsche, o liberalismo burguês, com suas aspirações universais à igualdade, no plano político, conduz, primeiramente à tentativa de universalização das instituições democráticas e, a partir delas, ao nivelamento e a igualização da humanidade, transformada em “rebanho uniforme”.¹

Desse modo, o desenvolvimento democrático que leva em direção ao igualitarismo total, seja nas instituições, nas leis e até mesmo na moral, é compreendido por Nietzsche como um sintoma de uma efetiva hostilidade a qualquer tipo humano ou de moral que não esteja além do rebanho. Deturpa-se a mentalidade dos homens, impelindo-os a pensar desta ou daquela forma, pois o homem é instruído através da moral cristã absoluta. Ela determina o que é de sua competência fazer, e como fazer. Essa moral seria, portanto, o ponto de apoio, seria a representação universal do modo de agir de cada indivíduo, propiciando uma considerável minimização dos instintos.

Segundo essa argumentação, A formação moderna é refletida por Nietzsche, através de uma contundente crítica a sua estrutura e ao próprio sujeito moderno, acerca disso expõe J. Peter Burgess “A crítica da modernidade de Nietzsche é inseparável de sua crítica do sujeito moderno”², ou seja, a crítica nietzschiana da modernidade é intrínseca

¹ GIACOIA, 2002, p. 18

² BURGESS, 2012, p. 705 [Tradução livre]. “Nietzsche’s critique of modernity is inseparable from his critique of the modern subject”.

a crítica empreendida ao sujeito proveniente desse campo moderno, que se consolida pela garantia de universalidade e autenticidade criadora do sujeito. Este na qualidade de sujeito racional, formado desde a investida socrática, cuja intenção na modernidade é a detenção do conhecimento e concomitantemente do progresso.

Por isso, Nietzsche nos desassossega ao assentar a vida, como passível de ser revista, examinada, reelaborada, criada através de uma nova ótica, de um novo fluxo, deixando para trás a solidificação impregnada pela razão. Fragmentando as ideias consolidadas no período iluminista, engendrando dúvidas relacionadas à ideia de verdade, assinalando-a como historicamente construída, seguindo no sentido oposto ao pensamento instaurado como certo no século XIX.

Essa tipologia nietzschiana, representa a figura de um homem sem anseios próprios, sem vontade de criação, uma figura rebaixada, que para se desenvolver precisa sempre de uma constituição democrática, capaz de determinar suas ações, ou seja, uma tipologia que encontra no estudo genealógico de Nietzsche forma cabal no tipo escravo, engendrado pela *moral do escravo*. Esse tipo toma fundamentação prática no homem gregário moderno, pois em conformidade com Giacoia “é nessa imbricação entre a ideologia do igualitarismo uniforme e sua fundamentação político-religiosa pela moral cristã que se esclarece o significado da figura nietzschiana do “último-homem””³.

Em consonância com a leitura nietzschiana, podemos interpretar a modernidade como reflexo da moral escrava, tendo seu tipo humano constituinte como um profundo rebaixamento do humano e da própria vida, pois aquele que ainda não conseguiu se livrar de seu sistema, a moral cristã, toma a mesma como um dever, uma ordem, pois sua verdade encontra-se no transcendente, estando, assim, de algum modo além da crítica. Assim, o que realmente caiu? Se ainda parece reinar um tipo de dogmatismo disfarçado na era moderna. E esse dogmatismo parece cada vez mais se fortalecer com a própria ciência.

Pode-se inferir, que o homem moderno, para Nietzsche, exercita toda a sua vacuidade e empáfia. Esses homens do presente como salienta Scarlett Marton (2001), são imitadores, superficiais, “o pastiche e forjar o amálgama”⁴. Sua cultura é decadente e se pretende uma

³ GIACOIA, 2003, p. 18

⁴ MARTON, 2001, p. 28

unidade e tal unidade só se dá em sua falta de estilo. Isto é, significa um indivíduo refém da cultura e da formação superficial que lhe foi embutida, que não consegue se desvencilhar do peso da tradição, esta continua sendo a norteadora de suas “escolhas”, porém, a de se indagar: Há escolhas? Já que parece que tudo já foi previamente traçado, ou determinado.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche discute essas questões, conforme Scarlett Marton salienta:

Nesse seu livro, que se intitula Para além de bem e mal, Nietzsche se volta com frequência contra o “espírito de rebanho”. Julga que o homem medíocre procura instituir maneiras de agir e pensar universalmente válidas, censurar toda originalidade, reprovar qualquer mudança. Promotor da vida em coletividade se tentasse viver de outro modo, sucumbiria. “Animal gregário”, ele exige ininterruptamente a vitória de cada um sobre si mesmo.⁵

Dessa maneira, o homem gregário, massificado e decadente, configura a denúncia nietzschiana ao seu tempo, ao reflexo dos processos racionais, como forma de comedimento dos indivíduos. Prepara-se, portanto, a compreensão da constituição de um tipo de cultura presente na época moderna.

Nessa perspectiva, Nietzsche prima por destacar em *Além do bem e do mal*, que a “razão” é o maior instrumento da modernidade, não apenas garante ao homem melhores condições de vida, como o faz acreditar que sem ela e seus mecanismos não se teria as mesmas chances de sobrevivência. Mas, o que parece surpreendente é que o tipo moderno ainda se refugia nos valores cristãos. O que leva isso se manter em presença?

A modernidade, que por si só, nos dá a ideia de novidade, transformação, e conseqüentemente progresso, é ao mesmo tempo a baliadora da constância que constitui o homem moderno, carregado de mesmice e conformação. Seus desejos são aqueles manipulados pelas tecnologias, pela técnica, pelas últimas tendências. Mas esse espaço é o dado do progresso, pelo menos é o que os modernos parecem sugerir.

⁵ MARTON, 2011, p. 21

O homem moderno, aquele que toma identificação presencial no tipo escravo, como “se fosse ver e admitir o que hoje se quer admitir como tal, que a finalidade de toda cultura é domesticar a besta humana, para fazer dela um animal manso e civilizado, um animal doméstico”⁶. Sua figuração mostra um efetivo descompasso com a falta de refinamento, apresentando uma grosseira miopia formativa. Tudo isso não deixa de ser uma pragmática política da própria modernidade que com suas aspirações universalizantes, que tomam forma nas instituições democráticas, pontuam um efetivo nivelamento e igualação do humano, pois...

A curiosa limitação da evolução humana, o que há nela de hesitante, lento, por vezes retrógrado e tortuoso, baseia-se em que o instinto gregário da obediência é o que se transmite mais facilmente por hereditariedade, e isso a custa da arte de mandar⁷.

O instinto gregário revelador da limitação do humano, o transforma em um tipo homem manso e medíocre, que busca descansar nos “ombros” da moral escrava, como forma de limpar o seu próprio horror e aniquilamento, pois como diz Nietzsche “de que serve todo o livre-pensamento, toda modernidade, zombaria e volúvel flexibilidade, se em suas entranhas o indivíduo permanece cristão, católico e sacerdote”⁸. Dessa forma, o que parece ainda permanecer, em último fôlego, é a moral cristã⁹, que passeia pelo centro do tipo homem esclarecido, o fruto do iluminismo moderno. Tal moral é essa que se...

[...] diz teimosa e implacavelmente “eu sou a própria moral, e não há moral fora de mim!” Tudo isso, com o auxílio de uma religião que se sujeitava aos mais sublimes desejos do animal de rebanho lisonjeando-os, chegou a ponto de encontrar, mesmo nas instituições políticas e sociais, uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do movimento cristão⁹.

Tal movimento democrático relaciona-se a mentalidade igualitária, que toma contornos efetivos na modernidade que se apresenta

⁶ NIETZSCHE, 2009, p.46.

⁷ NIETZSCHE, 1992, p.100.

⁸ NIETZSCHE, 2009, p. 64.

⁹ NIETZSCHE, 1992, p.102.

como o momento de crítica, advertindo que o pensamento universalizante é um pensamento de dominação, que mostra para si a possibilidade de forjar um indivíduo emancipado, pois deseja unir ciência, nobreza e religião, mas o que torna comum é um tipo ainda disforme. Naquilo que se mostra tão nobre, parece exalar um cheiro de mofo, velharia, de canalhice e algo menor. Há um cheiro de mesquinha e vaga de um espírito do rebaixamento, que “vagueia ao redor, sutil, curioso, entediado, espreitador – no fundo uma personalidade de mulher, com feminina avidez de vingança”¹⁰.

Então, com toda sua suposta liberdade que parece oferecer os discursos de igualdade, de tolerância, de humanidade, de respeito, de amor ao próximo, tudo de grande e de poderoso, recolhe em si uma verdadeira manipulação que toma princípios fundamentais na reatividade.

De acordo com Tongeren (2012), o homem moderno é caracterizado por Nietzsche do mesmo modo que um animal de rebanho, animal em conformidade com a ideia do homem ainda agir segundo a sua natureza e instintos, porém essa concerniria em apenas uma, das muitas possibilidades que o animal homem pode apresentar. Dessa maneira argumenta Tongeren, o homem não é um animal determinado, conforme destaca: “a definição de Nietzsche entre vê o que é próprio do homem – a *differentia specifica* que o distingue dos outros membros do *genus da animália*”¹¹, quer dizer que, o homem não tem um parâmetro específico a se espelhar, por isso mesmo é indeterminado e isso permite a propensão, a suscetibilidade a certos comportamentos próprios da vida moderna, como a degenerescência, pois sua mutabilidade ao mesmo tempo em que garante a possibilidade de criação, de inovação, também assegura a sua própria ruína, já que o qualifica enquanto ser fixo e engessado, facilmente confundido com um ser determinado, e não em desenvolvimento.

Tendo em vista que, essa forte moralidade incrustada em seu comportamento o torna invariável e perfeitamente adestrável, capturando suas possibilidades acaba por cultivar um animal de rebanho, ou seja, aquele que precisa sempre ser guiado, conduzido por um padrão comportamental coletivo, através da imitação da ação dos animais de rebanho.

¹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 64.

¹¹ TONGEREN, 2012, p.114.

Nietzsche ao caracterizar o homem como animal de rebanho, está falando, de outra maneira, naquilo que consiste as “ideias modernas”. O homem moderno tem suas ações refletidas no animal de rebanho, por este tomar como fundamento: princípios moralizantes, a fim de nortear a moral de rebanho. Reconhece-se então, a necessidade de uma regra geral, um modelo geral, que possa padronizar a conduta do homem moderno figurado pelo animal de rebanho.

Desse modo, o filósofo contemporâneo realiza uma crítica ao homem do seu tempo, ao homem gregário, massificado, ao homem escravo e decadente. Compreendendo o processo de cultura como um mecanismo que domestica o homem, impele seus instintos, a fim de promover um homem prioritariamente racional, com isso, desmistifica a ideia de que a razão é a única capaz de propiciar ao homem o desenvolvimento de tecnologias capazes de auxiliar na vida moderna e capitalista. Nesse âmbito, dialoga Araldi:

O autor de *Para além de bem e mal* trata da doença do homem oitocentista das “ideias modernas” (da igualdade, do progresso, da democracia) como sintoma do autodesprezo e autocompadecimento crescentes, sendo que nenhum disfarce (seja o disfarce de romântico ou clássico, de cristão ou florentino, de barroco ou nacional) consegue encobrir sua feiúra e sua decadência fisiológica¹².

A crítica desse tipo, empreendida pelas ideias modernas é antes de tudo uma crítica moral e política, na medida em que a *moral escrava* é uma moral do controle, da compaixão, da resignação, que são efetivadas por um tipo de homem: o escravo. Os valores morais do escravo limitam uma linguagem, constituem uma conduta baixa e vulgar, conforme segue:

A sua alma é turva, o seu espírito procura os recantos e os mistérios e portas ocultas; todo o culto o encanta; aí acha o seu mundo, a sua segurança, o seu descanso; sabe guardar silêncio, não esquecer, esperar, fazer pequeno provisoriamente, humilhar-se¹³.

¹² ARALDI, 2013, p. 40.

¹³ NIETZSCHE, 2009, p.43.

O que Nietzsche denunciava em seu tempo, parece tomar contornos efetivos na conduta civilizatória, em que a *moral do escravo*, retratada pela piedade e compaixão, é a envelhecida capacidade do fraco, a subserviência em oposição à coragem e a truculência dos fortes, faz-se pequeno para crescer, resiste, deformando valores criados pelo senhor, é resignado, já que é incapacitado de criar valores provenientes unicamente de si. E a moral judaico-cristã prega uma *moral de escravos*, em que o mundo e a vida são difamados e desvalorizados. Porém, Nietzsche em seus *Fragmentos póstumos (1885-1887)* acrescenta:

Toda moral, que de algum modo imperou, sempre foi o cultivo e a criação de um tipo determinado de homem, sob o pressuposto de que o que estava em questão era principalmente, sim, exclusivamente, esse tipo: em suma, sempre sob o pressuposto de que se poderia alterar (“melhorar”) muitas coisas no homem com *intenção* e coerção: - ela sempre considera a assimilação aos tipos normativos como “aprimoramento” (ela não tem nenhum outro conceito de “aprimoramento” -) ¹⁴.

Nesse âmbito, qualquer que seja a moral é entendida como um reflexo dos processos racionais, enquanto forma de comedimento dos indivíduos, em que o processo racional deflagrado pela moral, embute na consciência humana a ideia de que boas ações e prosperidade encontram-se totalmente interligadas. Com esta intrínseca relação entre moral e racionalidade, imbuí-se no homem um comportamento a base da coerção, que desenvolve um homem “aprimorado” segundo as determinações e assimilações normativas.

De acordo com Clademir Araldi (2011), Nietzsche censura a modernidade, por entender este momento histórico como uma desvirtuação dos instintos que originaram as instituições, a modernidade marca o período da fraqueza, da desorganização da vontade de agir segundo sua própria força. As instituições edificadas na modernidade são fundadas em terrenos em ruínas, construções fugazes, baseadas em “autocontradição e autodestruição dos instintos”, seu avanço se configura no seu próprio definhamento.

A concepção de modernidade pretendida como análise encontra-

¹⁴ NIETZSCHE, 2013, p. 50.

-se incrustada na consciência do homem moderno, relacionada à noção de que o tempo futuro já se iniciou, e que este homem é a demonstração de competência, emancipação e progresso, constituintes da modernidade. Portanto, a interpretação através de uma crítica da modernidade, elucida que o homem tornou-se detentor da técnica, da razão, e das artes, dominador da natureza, e como quem pode determinar seu próprio destino, e superar todas as crises através de seu conhecimento técnico científico, de tal modo permitindo que sua confiança na evolução e no progresso referente à modernidade, sejam seus principais norteadores, esquecendo que a tarefa do pensamento é um exercitar a crítica, bem como a criação de outras posturas críticas diante do mundo que nos cerca.

Desse modo, Nietzsche salienta que o sujeito não pode ser identificado como constância ou imutabilidade, e sim através de possibilidades, provenientes de rupturas, frestas, lutas e contrapontos, sendo por isso descentralizado. Encontrar-se-ia no plano da história, dos acontecimentos, resgatando-o do mundo fenomênico e metafísico, permitindo as relações de forças sempre se opondo, rompendo, criando. Torna-se força, potência para alterar e mudar o sentido.

Com isso, a ideia de igualação do sujeito, centrada no posicionamento racional incorre, a partir da interpretação nietzschiana, em contradição, já que esse homem do presente confunde autonomia com adestramento, pois sua mentalidade gregária o impede de agir autonomamente, fomentado em tal medida um sujeito moralmente padronizado e “igual” ao grupo a que pertence. Cujas, autonomia e igualdade se restringe aquilo que é imposto pelo grupo, não através de uma autonomia no sentido criador.

Destarte, essa investigação pretende indicar que a questão da modernidade e a modelação do sujeito, pode ser interpretada criticamente, a partir das relações de poder imbuídas na modernidade, caracterizada pela razão, e a falsa autonomia que ela consegue estabelecer. Por isso, sugere-se um modo de filosofar, nesse momento, que se apresenta por uma atitude, um gesto, uma ação, não uma ética como um sistema ou uma teoria moral.

REFERÊNCIAS

- ARALDI, C. L. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013 – (Série Dissertatio-Filosofia; 10) Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>>. Acesso em: 08 de Jan. de 2014, 16:14.
- BURGESS, J. P. *Value, security and temporality in Nietzsche's critique of modernity*. *The Sociological Review*, Vol. LX, p. 696–714, 2012.
- GIACOIA, Oswaldo J. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 09 de Nov. de 2012, 11:45.
- _____. *O último homem e a técnica moderna*. *Revista Natureza Humana*. v.1 n.1 São Paulo jun. 1999.
- NIETZSCHE, F.W. *A Genealogia da Moral*. Petrópolis. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- _____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887*. Volume IV. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª ed, São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.
- MATTEO, Vincenzo Di. *Nietzsche, pensador da modernidade*. Cadernos Nietzsche 27. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2010.
- REALE, G.; Antiseri, D. *História da Filosofia: do humanismo a Descartes*. São Paulo: Paulus, 2004.
- TONGEREN, P. V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além do bem e mal*. Trad. Jorge Luis Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

Nietzsche e Kafka: Nihilismo e criação, filosofia e literatura

Raul Reis Araújo

Universidade Federal do Pará

Os primeiros indícios da influência da filosofia de Nietzsche à Kafka fica evidenciada na noite do dia 23 de outubro de 1902¹. Precisamente após uma conferência na “Rede Halle” (Salão de leituras e palestras) da Universidade de Praga, onde estavam presente como de costume os ilustres intelectuais judeus praguenses da época. Max Brod, o conferencista da noite, tem como tema da palestra a filosofia de Arthur Schopenhauer, com seu schopenhaurianismo e wagnerianismo intransigente escolhera a oportunidade para impiedosamente atacar a filosofia de Friedrich Nietzsche. Franz Kafka, leitor e admirador da filosofia nietzschiana², se incomoda com a conferência de Brod³⁴ ao ponto de o seguir até sua casa após o evento e, numa conversa que duraria a noite inteira, contradizer por fim suas teses. Lembrando que Brod seria mais tarde o testamenteiro teimoso de Kafka é curioso pensar que o motivo do encontro não se deu por divergências literárias, mas sim filosóficas e, o desconforto nietzschiano de Kafka naquela noite traria

¹ SALFELLNER, Harald. *Franz Kafka & Praga*. Trad. André Delmonte. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011, p. 112.

² ANDERSON, Mark. *Juifs dionysiens. Lectures de Nietzsche à Prague, autour de Brod et de Kafka*. in : *De Sils-Maria à Jérusalem*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991, p. 214.

³ Que mais tarde em sua vida declara ter atacado a filosofia nietzschiana de maneira um tanto vulgar naquela noite.

⁴ Ibid, p. 216.

não só a vitalícia amizade entre ele e Brod, mas a salvação de sua insólita obra da cremação reservando seu espólio à posteridade.

Os debates sobre Nietzsche nas universidades praguenses e nos círculos intelectuais não eram raras, e o círculo de intelectuais judeus amigos de Kafka não era exceção nesse cenário. Franz Werfel, Felix Weltsch, Max Brod e outros⁵, receberam a filosofia nietzschiana de maneira significativa, aberta tanto a críticas como assimilações. Brod como já registrado, lia Nietzsche pela via de seus dois antigos mestres, de maneira crítica e avessa à “filosofia do martelo”. Franz Werfel por outro lado chegara a musicar um poema de Nietzsche (*Veneza*)⁶. Essa abertura do círculo judaico praguense ao pensamento nietzschiano, decorre de alguns fatores históricos preponderantes que (além da proximidade geográfica) estão também ligados diretamente a constituição (leia-se repartição) da população praguense, dividida principalmente entre alemães e tchecos, visto que os judeus se dividiam de acordo com a nacionalidade, ainda coexistindo os judeus com influências orientais e os judeus assimilados pequeno-burgueses do qual Kafka faz parte. Praga portanto era desmembrada em “guetos”, cada qual lutando por seu lugar no poder político, religioso e pelo nacionalismo⁷.

Não era incomum encontrar *uma* filosofia nietzschiana nacionalista reverberando nas discussões acadêmicas da época. É nesse sentido que Anderson inicia seu artigo, observando o contraste entre os “nadadores naturistas de Sazawa” (os amigos de Kafka) e os valores decadentes pregados pela população praguense assimilada pelo secularismo. Os naturistas enalteciam o corpo em contato com a natureza como ruptura com a decadência do século, inspirados muito provavelmente pelo sugestivo espírito helênico nietzschiano ressonante ainda da sua obra jovial *O nascimento da tragédia*. Essa relação de renovação do corpo, nos diz Anderson, não atinge só o corpo individual, mas num sentido do povo, do corpo nacional:

⁵ Ibid. p. 211-212.

⁶ Ibid. p. 215.

⁷ Insistimos aqui mais um vez na elucidação do lugar onde Kafka recebe a filosofia de Nietzsche, não é interessante ler Kafka sem se ter noção do que representa Praga em sua época, do topos de onde sua obra nasce, portanto é feita uma quase exaustiva contextualização histórica, política e social da capital tcheca para que se apegue em generosas referências a recepção nietzschiana nesse âmbito e se justifique assim as intenções da pesquisa.

Entretanto, o vocabulário desta passagem - especialmente a característica 'Helénica' de sua celebração da natureza - advém implicitamente do espírito nietzschiano que domina a geração mais jovem de artistas, poetas e intelectuais da língua alemã naquela época e que preconizava a renovação física do corpo como modo de ruptura com a 'decadência' do século. No entanto esta renovação não implicou só os corpos individuais mas também dos povos, ou seja, identidade nacional e racial, *Volkskorper*. É por esta razão, sem dúvida, que os judeus de Praga constrangidos a viver em uma terra de ninguém (*no man's land*) entre o nacionalismo tcheco e o alemão, rejeitado por alguns como alemães e por outros como judeus, se mostraram particularmente sensíveis à filosofia de Nietzsche. Hans Kohn, o historiador do nacionalismo, que nasceu em Praga em 1891, recorda em sua autobiografia que 'a atmosfera de Praga empurrou-me para estudar história e nacionalismo 'e que em Praga era natural para ele ficar mais impressionado com Nietzsche do que com Marx e Hegel em sua compreensão do comportamento humano. 'A vontade de poder parecia mais convincente que considerações de ordem económicas', disse, 'o nacionalismo era mais representativo que a igualdade entre os trabalhadores de diferentes nacionalidades'. Este sentimento é compartilhado por muitos judeus Praguenses na época, incluindo aqueles que, como Hugo Bergmann e Robert Weltsch (amigos de Kohn como Brod e Kafka) tornaram-se os líderes da Associação sionista Bar Kocbba e fundaram o jornal sionista *Selbstwehr* ('auto defesa'). (Tradução nossa).⁸

A sociedade praguense não era um ambiente muito amistoso aos ouvidos mais sensíveis, talvez por isso essa fuga para a natureza. Os próprios judeus se insultavam com os piores nomes, entre as menções mais recorrentes estavam os roedores, animais sujos e inferiores que vivem escondidos e sempre em fuga, que se abrigam em qualquer lugar, aludindo a uma realidade histórica dos judeus. Quando Kafka começa amizade com Yitzchak Lowy, um judeu polonês ator de teatro iídiche, que morreria mais tarde em um campo de concentração, Herman Kafka declara, segundo uma passagem do diário de Kafka: 'Celui qui se met au lit avec des chiens, se lève avec des cafards'⁹¹⁰. Isso pouco

8 Ibid. p. 212-213.

9 *Journal*, 2 novembre 1911 *apud Juifs dionysiens. Lectures de Nietzsche à Prague, autour de Brod et de Kafka*. p. 224.

10 Quem se deita com cães acorda com baratas (Tradução nossa).

antes de Kafka escrever *A metamorfose*. Passagem bastante sugestiva e inspiradora já que Gregor é a transfiguração do insultado, é o próprio judeu em seu pior pesadelo, aquele que desperta metamorfoseado na identidade obscura do insulto antisemita. Essa transfiguração dionisíaca operada por Kafka, contra a ordenação moral secular apolínea de Praga é precisamente nossa sugestão de leitura da novela kafkiana mais adiante.

É nesse âmbito que a filosofia de Nietzsche surge dentro do contexto de luta por uma identidade, pelo pertencimento a uma nação, religião ou língua. A expressão “*no man’s land*” (terra de ninguém) é precisa para designar a situação em que os judeus se encontram. Kafka deixa claro sua rejeição ao modo de vida burguês do pai, sucedendo o mesmo com os movimentos religiosos ortodoxos e revolucionários da época, como o movimento sionista e mesmo as reuniões de teor político frequentadas pelo escritor, com socialistas e anarquistas¹¹, nada disso o afetara de maneira arrebatadora, permanecendo o seu único desejo digno de luta a literatura, justamente o lugar para onde Kafka *foge*.

Harald Salfellner em sua biografia de Kafka, explicita em qual contexto histórico-político está situada Praga, até então importante centro cultural europeu, quando surgem as primeiras leituras e assimilações da filosofia nietzschiana, tão prezada pela juventude intelectual judaica.

Na época do nascimento de Kafka, a população alemã de Praga já era bem inferior em número se comparada aos tchecos de nascença, acabando um período de germanismo que dominou cultural e politicamente a região durante um bom tempo. As identidades praguenses se constituíam fundamentalmente pela religião judaica e pela nacionalidade alemã ou tcheca. Em um cenário de disputa política e perda de influência nas decisões da cidade, começa a haver agitações nos dois âmbitos. Como aponta Harald Salfellner:

O germanismo de Praga, outrora a espinha dorsal que dava o tom da cidadania e da gestão municipal, foi amplamente marginalizado no século XIX, perdendo visivelmente a capacidade de influência e o poder político. Se na década de 1840 a maioria

¹¹ Michael Lowy dedicou toda uma obra para trazer essa discussão sobre as influências e o envolvimento político de Kafka sob o título *Sonhador Insubmisso*. Há também relatos sobre esse tema na obra de Gustav Janouch, que confirmam as visitas de Kafka a essas reuniões em *Conversas com Kafka*.

da população de Praga era alemã, no ano em que Kafka nasceu a proporção se invertera drasticamente em 1880, eram 32 mil alemães nascidos em Praga contra 126 mil tchecos. As consequências eram previsíveis: em 1882 já não havia nenhum vereador alemão na Assembleia Municipal e, em 1883, a Assembleia Estadual já tinha maioria tcheca. Onde se fazia possível, lutava-se contra o idioma alemão e garantia-se a supremacia do tcheco. (...) Entretanto, a língua cultivada no dia a dia não se relacionava à sensação de pertencimento a um povo: havia ali poetas como Oskar Wiener, que se comprometeu apaixonadamente com a questão alemã e também escritores judeus nacionalistas, como Max Brod, que se sentiam intimamente ligados à cultura alemã, mas de forma alguma se consideravam parte daquele povo.¹²

Por um lado Praga, até então de maioria alemã, se torna predominantemente tcheca. Alemães que moravam em uma rua cujo nome era de um de seus grandes conterrâneos, considerados grandes “*personas*”, da noite para o dia veem o nome de um tcheco assumir seu lugar. Isso não poderia findar em outro episódio senão em um choque cultural, gerando uma cisão até entre os de mesma religião mas de nacionalidade diferente. O ideal da luta pelo nacionalismo ganha força nessa Praga dividida.

Em tal meio cultural contrastante, política e religiosamente complexo, Kafka é uma figura especialmente atravessada por múltiplas “*identidades*”, judeu, tcheco, pequeno-burguês, próximo ao teatro iídiche dos judeus orientais e que escolhe a língua alemã para dar luz a sua obra. Por fim Kafka não se sente cativo a nenhuma delas, assimilando assim toda essa cultura num sincretismo complicado. E é por esse distanciamento, esse não sentimento de pertencimento às máscaras sociais, essa visão de dentro e fora que permite ao tcheco uma literatura original, segundo Anderson fomentada pelo princípio de contraste entre o Burguês e o Artista (Bürger e o Künstler)¹³, categorias provindas ao escritor praguense através do “*nietzschanismo*” que chega ao tcheco através de Thomas Mann, autor que tinha sua obra em grande conta no início do século XX, e Kafka como seu leitor assíduo. Segundo Anderson:

¹² Op. Cit. *Franz Kafka e Praga*. p. 33-35.

¹³ Op. Cit. *Juifs dionysiens. Lectures de Nietzsche à Prague, autour de Brod et de Kafka*. p. 217.

Nesta fase (esteta) do jovem Kafka, a leitura de Thomas Mann é decisiva. Foi provavelmente por Mann que uma parte da filosofia nietzschiana chegou a Kafka. As categorias do *Burguer* (Burguês) e *Kunstler* (artista), que Mann se desenvolve de acordo com uma tipologia tão clara quanto a de antropólogos criminologistas contemporâneos, fazem parte da oposição nietzschiana entre Apolo e Dionísio em “*O nascimento da tragédia*” (1871), mesmo que não se possa falar de tradução exata. (Tradução nossa).¹⁴

Anderson aponta exaustivamente a impressão gerada em Kafka pelo contraste (*Burger* e *Kunstler* – Apolo e Dionísio), princípio pelo qual sua escrita gira em torno, pelo menos de maneira mais explícita em *A metamorfose*, segundo o comentador. Aqui tentaremos seguir sua sugestão de leitura sobre a obra citada de Kafka sob a luz da estética nietzschiana.

Trazendo mais uma vez a frase de Herman em relação a Yitzhak Lowy, ‘quem dorme com cães acorda com baratas’, entramos finalmente na novela kafkiana. No início de *A metamorfose* percebemos a mesma sintaxe da passagem do diário: “Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso”¹⁵. Ao menos dois elementos do diário retornam na passagem, tanto *acordar* como a referência ao *inseto*. Gregor *acorda* como um inseto, traduzindo a metáfora do insulto a Yitzhak em realidade ficcional. Assim, “Quem dorme com cães *acorda* com baratas”, ou ainda numa tradução norte-americana do diário onde consta: “Whoever lies down with dogs *gets up* with fleas”¹⁶ que traduz por pulgas e não baratas. Por mais que a tradução não seja a mesma do seu diário, não é o que importa a Kafka, que por uma escolha pessoal não deixa isso claro na obra. Recordamos aqui que segundo Modesto Carone, em comparação ao texto original em alemão, nos diz que Kafka não especifica em que inseto se metamorfoseia Gregor, o mostrando propositalmente somente como um estranho e incomum ou monstruoso inseto¹⁷, provocando um jogo de palavras iniciadas pelo prefixo

¹⁴ Id. p. 217.

¹⁵ KAFKA, Franz. *A metamorfose* in: *Essencial*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011, p. 227.

¹⁶ KAFKA, Franz. *Diaries 1910-1923*. New York: Schocken books, 1988, 3 November 1911.

¹⁷ CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das letras, 2009, p. 110.

de negação “*un*” (entre *Unruhig*, *Ungeheuer* e *Ungeziefer*) intraduzível ao português e que só tem sentido na leitura em alemão. Kafka, óbvio, não sabia que sua obra seria uma das mais lidas do século, e talvez mesmo por prudência e timidez nunca deixa a exata correspondência entre obra e realidade, obrando essas pequenas diferenças.

Claude-Edmonde Magny, que Kafka tenha sentido a fecundidade da literatura (para si mesmo, para sua vida e em vista de viver) desde o dia em que soube que a literatura era esta passagem do *Ich* ao *Er*, do *Eu* ao *Ele*. (...) Poesia é libertação; mas essa libertação significa que não há mais nada a libertar, que me liguei a um outro em que, no entanto, não me encontro mais (assim será explicado em parte porque as narrativas de Kafka sejam mitos, contos extraordinários, para além do verossímil e do realizável: é que nelas se expressa nessa distância incomensurável, pela impossibilidade de que há de nelas se reconhecer. Não é possível que aquele inseto seja ele: é, portanto, ele em sua condição mais íntima e mais irredutível.¹⁸

A transfiguração do insulto em sua existência crua através da narrativa faz portanto parte do gênero próprio kafkiano, que seria a passagem do “eu” ao “ele” chocando pela fluidez natural dos acontecimentos narrados, da passagem não só da experiência mas da carapuça efetivada no “ele”, numa narrativa do impossível mas que pela impossibilidade mesma se torna clara, abalizando o peso do insulto ao insultado e denunciando ao mesmo tempo como pode ser trágica a situação do judeu vitimado pelo antissemitismo secularizado.

É justamente na metamorfose que o contraste nietzschiano se apresenta, Dionísio como deus da metamorfose, das máscaras, da transformação em outro ser. Gregor é o sujeito reificado pelo valor burguês, o ser humano que se torna um inseto, porém continua consciente, como último recurso de salvaguarda de sua humanidade. Mesmo sem operar uma linguagem humana o personagem continua pensando racionalmente, por vezes lembrando do passado, ouvindo a conversa da família à mesa, lembrando das contas a serem pagas, o tempo que ficara a contragosto na firma, os sonhos da irmã, as economias reunidas pelo pai e sua vida de inseto.

¹⁸ BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 27-29.

Porém submeter Kafka a uma leitura puramente filosófica, além de ser tarefa tirana é também empobrecedora. Kafka possui um acervo inumerável de escritos que o conciliam aos olhos de alguma teoria ou autor, interpretações psicanalistas, marxistas, religiosas, teístas, ateístas e uma gama de trabalhos nesse sentido. Portanto a aproximação que almejamos aqui é totalmente cabível na palavra “diálogo”, chave de entrada para nossa interpretação da obra do tcheco. Não se submete nisto Kafka ao julgo de um pensamento exterior, mas se pensa com ele. É muito evidente, segundo inúmeros fatores, ler uma obra como *A metamorfose* aos olhos da filosofia marxista, do homem alienado e reificado aos valores burgueses, que vira inseto após se desumanizar por longos anos ao devir industrial opressor, que é parte de uma maquinaria maior e que quando se torna inoperante é literalmente excluído do seio social e familiar como uma “peça” com defeito, já que ao final da obra vemos a empregada trata-lo como coisa a ser jogada para fora de casa. Mas essa leitura deixaria de fora toda uma compreensão psicanalítica, do filho traumatizado pelo pai, que vive pela família, sustenta-a e quando não mais serve a isso é cicatrizado pelo arremesso de uma maçã que apodrece em suas costas, jogada pelo pai. Compreensão que vai além da obra se lermos *Carta ao pai*. Explanação também que por sua vez nos deixaria sem perceber todo o niilismo de fundo na obra, aquele que Nietzsche atribui ao servidor público como ilustração do trabalhador moderno:

De um exame de doutorado. – ‘Qual tarefa de todo ensino superior?’ – Fazer do homem uma máquina. – ‘Qual meio para isso?’ – Ele tem que aprender a enfadar-se. – ‘Como se consegue isso?’ – Mediante o conceito de dever. (...) ‘Quem é o homem perfeito?’ – O funcionário público.¹⁹

Ou ainda a luta contra a moral, o dessabor de Samsa ao trabalhar como caixeiro viajante para pagar uma dívida de seu pai e sustentar a família, assim como alimentar os sonhos da irmã que tocava violino e compartilhava em segredo com o irmão o desejo de ir a uma escola de música. Portanto ler Kafka dessa maneira é sempre encurralar sua obra

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 80.

à uma visão unilateral, caso que nos tiraria a liberdade do perspectivismo múltiplo de seus escritos.

Caminhando por um âmbito mais geral, o da arte, qual seja, do próprio fazer artístico, e das referências à arte feitas por Kafka dentro da sua própria obra, que já é literatura, portanto uma obra de arte, conseguimos perceber alguns detalhes que vão além da compreensão de fora, imposta por um sentido exterior, nesse caso observamos um sentido latente de arte dentro de *A metamorfose*, para assim abordarmos filosofia e literatura. A arte não é referenciada somente uma vez na obra, pelo menos por duas vezes observamos o encanto de Gregor pela obra artística. Primeiro quando sua irmã começa a desarrumar seu quarto, na tentativa de deixa um espaço vago para o inseto ter “liberdade” para se locomover e, mesmo porque, em sua mente, não tinha mais sentido manter objetos que só podiam ser usados por um ser humano no local, nesse ato até então imaginado pela irmã como um ato de benevolência, Gregor, em desespero, se atira na parede o mais rápido possível durante uma breve ausência de sua irmã e sua mãe, para então salvar um quadro (uma mulher com pele de animal por sobre o corpo) que havia ali. Ato que lhe renderia o susto da mãe ao voltar no quarto e se deparar com a figura do filho ainda não visto depois da metamorfose e, que em seguida, acarretaria na fúria do pai e no episódio da maçã. Numa segunda vez a arte toca Gregor através do som do violino de sua irmã, que já ao fim da narrativa, (quando a família já abrigara três inquilinos para ajudar nas despesas) Gregor resolve sair do seu quarto e perigosamente rastejar até a sala para ouvir sua irmã, quando então é descoberto:

E no entanto a irmã tocava com tanta beleza! O rosto dela estava inclinado para o lado, seus olhares seguiam perscrutadores e triste as linhas da partitura. Gregor rastejou mais um trecho a frente, mantendo o corpo rente ao chão, para se possível captar os seus olhos. Era ele um animal, já que a música o comovia tanto? Era como se lhe abrisse o caminho para o alimento almejado e desconhecido. (...) – Senhor Samsa! – bradou para o pai o inquilino do meio e com o indicador, sem perder mais uma palavra, mostrou Gregor, que se movia lentamente para a frente.²⁰

²⁰ Op. Cit. *A metamorfose*, p. 280.

O alimento almejado e desconhecido, referência à escolha de Gregor de não comer mais nenhum alimento pouco antes deste episódio. Escolha mantida e que mais tarde seria a saída de cena do protagonista, encontrado morto em seu quarto, muito possivelmente pela inanição. Observamos que sempre que a arte entra em cena o que se segue são desventuras, censuras e punições morais. É também aí a única parte onde o narrador se questiona sobre a forma desumana do protagonista, atribuindo caráter humano a Gregor pelo menos enquanto à sua devoção a arte. Em outra obra kafkiana, a música pode ser de novo referenciada pelo autor em *Investigações de um cão*, colocando a relação entre arte e forma animal, dessa vez o cão de tão encantado com o som fica paralisado sem nada compreender musicalmente²¹.

Essa leitura se torna mais uma vez próxima ao que Nietzsche vai colocar como papel da arte, de questionar o duro da vida, e isso compreendemos tanto no artista Kafka quanto no personagem Gregor, os dois que lutam contra sua própria condição fronteiriça, entre humanidade e desumanidade, questionando o valor em voga em cada cena e situação banal da realidade, como o alemão coloca:

L'art pour l'art. – A luta contra a finalidade é sempre luta contra tendência *moralizante* na arte, contra sua subordinação à moral. *L'art pour l'art* significa: 'Ao diabo com a moral!'. – Mas mesmo essa hostilidade revela a força dominante do preconceito. Havendo-se excluído da arte o fim da pregação moral e do aperfeiçoamento humano, não se segue daí que ela seja sem finalidade, sem sentido, sem objetivo; em suma, *l'art pour l'art* – um verme que morde a própria cauda. 'Melhor nenhuma finalidade do que uma finalidade moral!' (...) A arte é o grande estimulante para a vida: como poderíamos entendê-la como sendo sem finalidade, sem objetivo, como *l'art pour l'art*? – Permanece uma questão: a arte traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida? (...) *Que comunica de si o artista trágico?* (...) A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse estado *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica.²²

²¹ KAFKA, Franz. *Investigações de um cão* in: *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 152.

²² Op. Cit., *Crepúsculo dos ídolos*. p. 77-78.

Não poderíamos responder melhor do que o próprio Kafka em relação a essa passagem nietzschiana, quando o escritor relata em uma passagem do diário a famosa anedota: ‘Sou apenas literatura e não posso nem quero ser outra coisa (tradução nossa)’²³. Mais uma vez a fuga está no fazer artístico, na criação de mundos, a passagem do *eu* ao *ele*. O niilismo kafkiano tal qual o profetizado por Nietzsche, ataca os valores em sua essência maldita em relação à própria humanidade, ao corpo humano, à fisiopsicologia de artista manifesta na obra literária.

Apesar de usar em todo seu artigo a obra completa e crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, sempre que faz referências à Nietzsche, Mark Anderson não deixa claro em nenhum momento, de que “Nietzsche” se trata, enquanto o pensador que influenciou os intelectuais praguenses do início do século XX. O pensamento nietzschiano em ascensão nessa época é provavelmente o polêmico Nietzsche ainda deturpado por Elizabeth Forster-Nietzsche, e sua publicação do póstumo *Vontade de Poder*. O que contamina os leitores de “Nietzsche” no início do século XX, deturpação somente desfeita mais tarde pela obra revisada e crítica, que segundo Ernani Chaves, em um artigo elogioso ao trabalho de Mazzino Montinari revela a importância dessa empresa:

Os resultados do seu esforço de pesquisador infatigável são, hoje, sobejamente conhecidos. O principal deles, a organização, ao lado do ex-mestre e amigo Giorgio Colli, da edição crítica e completa das obras de Nietzsche que, pela primeira vez, dava um tratamento adequado aos fragmentos póstumos ao ordená-los cronologicamente, integrando-os de maneira confiável à obra publicada e destruindo, de uma vez por todas, a legenda em torno da existência de uma obra com o título de *Vontade de Potência*. (...) Controvérsias que ganharam relevância ímpar após o seu colapso psíquico e o trabalho de divulgação, mas também de falsificação e deturpação de sua obra, empreendido por Elizabeth Förster-Nietzsche. Com mãos de “empresária moderna”, a “irmã de Zaratustra”, título que ela mesma se atribuiu, Elizabeth Förster-Nietzsche transformou o nome e a obra do irmão num empreendimento acima de tudo lucrativo e contribuiu, de maneira decisiva, para sua apropriação pelo nazismo.²⁴

²³ KAFKA, Franz. *The Diaries of Franz Kafka: 1910-23*, (ed. Max Brod) London: Penguin, 1964, p. 230.

²⁴ CHAVES, Ernani. *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*. Cadernos Nietzsche 3, 1997, p. 66-67.

Não obstante, Max Brod, ao contrário de Kafka, tinha sérias restrições ao pensamento nietzschiano, que apesar da moderação à leitura do alemão ao longo dos anos nunca se permitiu seduzir. De certa forma, Brod (1884-1968) vive para ver suas ressalvas serem confirmadas. Através do nietzschianismo corrompido e panfletário do nazismo apresentado por Elizabeth, grandes horrores do pensamento “nacionalista” são efetivados, inclusive contra o próprio povo judeu durante o holocausto.

Brod chega mesmo a proferir discursos odiosos contra o filósofo, Anderson, cita uma passagem presente no último capítulo da autobiografia brodiana, onde autor profere o seguinte dizer: ‘(...) Brod perd tout semblant d’objectivité, déclarant que » presque tout ce qu’enseigne Nietzsche est faux et mauvais de façon fatale » (*verhangnisvoll bese*); il est la » bête nazie en personne (...) le diable en chair et en os »²⁵. Essa visão brodiana não se resume somente ao seu schopenhaurianismo ou wagnerianismo, do que Brod se resguarda está além da discussão estética sobre concepções artísticas ou mesmo sobre política. Está atrelada ao nacionalismo, a ideia da raça superior ariana e mesmo a organização de um Estado que enaltece e luta por esses ideais. A desconfiança de Brod é desse modo bastante justificável. Mas afirmar que ele tinha razão desde o início a condenar todo pensamento nietzschiano da época é no mínimo precipitado. Nada mais oportuno do que defender a filosofia nietzschiana de críticas assim do que citando o próprio, quando em posição a constituição do Estado e de certos ideais, nesse caso os sociológicos:

O que justifica o ser humano é sua realidade – ela o justificará eternamente. Quanto maior não é o valor do ser humano real, comparado a um apenas desejado, sonhado, mentirosamente inventado? A um ser humano *ideal*? ... E apenas o ser humano ideal ofende o gosto do filósofo. (...) Todas as nossas teorias e constituições de Estado, sem excluir absolutamente o ‘Reich’ alemão, são decorrências, consequências necessárias do declínio; o inconsciente efeito da *decadence* assenhorou-se até dos ideais de ciências particulares. Minha objeção a toda a sociologia de Inglaterra e França continua sendo que ela conhece por experiência apenas as *formas*

²⁵ Brod perde todo semblante de objetividade, declarando que: ‘quase tudo o que Nietzsche ensina é falso e errado num caminho fatal’ (*verhangnisvoll bese*); ‘ele é a besta nazi em pessoa (...) o diabo em carne e osso’. (Tradução nossa).

decaídas de sociedade, e muito ingenuamente toma os próprios instintos decaídos como *norma* dos juízos de valor sociológicos.²⁶

Primeiro Nietzsche critica o ideal de um ser humano, ideal que foge e se distancia da realidade que justifica o próprio ser humano, para em seguida, após alguns aforismos, se colocar também contra os ideais sociológicos, os quais desvalorizariam a própria realidade de onde nascem. Para concluir, podemos observar que a filosofia nietzschiana chega à Praga marcada por traços peculiares que por não poucas vezes passa despercebido aos leitores entusiastas da época. O que se torna importante portanto é uma leitura atenta e que fuja de contaminações em volta da obra do filósofo, nesse quesito, pelo menos, temos certeza que Kafka, ao contrário de Brod, obteve mérito.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Mark. *Juifs dionysiens. Lectures de Nietzsche à Prague, autour de Brod et de Kafka*. in : *De Sils-Maria à Jérusalem*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CHAVES, Ernani. *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*. Cadernos Nietzsche 3, 1997.

CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

KAFKA, Franz. *A metamorfose* in: *Essencial*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011.

KAFKA, Franz. *Diaries 1910-1923*. New York: Schocken books, 1988, 3 November 1911.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010

SALFELLNER, Harald. *Franz Kafka & Praga*. Trad. André Delmonte. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 81, 86.

O que Nietzsche deve aos antigos

Márcio José Silveira Lima

Universidade Federal do Sul da Bahia

- Meu pai, ah que me esmaga a sensação do nada!
- Já sei, minha filha... é atavismo.
E ela reluzia com as mil cintilações do Êxito intacto.
(Manuel Bandeira – Nietzschiana)

Se a formação em filologia conduziu Nietzsche ao caminho da antiguidade, o modo como ele se apropriou dos textos antigos jamais reduziu-se à forma como a filologia e seu método o havia formado. O que o panfleto de Wilamowitz-Möllendorff, *Filologia do futuro*, denunciava em *O nascimento da tragédia*, ou seja, de que o livro demonstrava que seu autor não tinha amor à verdade e não se comportava como um investigador científico, na verdade era apenas o culminar de um tipo de convicção intelectual que sempre norteou o interesse de Nietzsche pelos antigos. Na carta que envia a Erwin Rohde, em 15 de fevereiro de 1870, há um conhecido trecho que testemunha a disposição de Nietzsche em abordar a questão sobre a tragédia grega desde uma perspectiva mais ampla, unindo o modelo de trabalho filológico às suas reflexões filosóficas. Na missiva, Nietzsche afirma que ciência, arte e filosofia crescem tão intimamente ligadas nele que acabará parindo um centauro (Nietzsche, 2003, p. 95). Essa mistura tríplice de que será formado o Centauro não deixará de perturbar Nietzsche nas reflexões que, ao longo de sua obra, ele faz sobre *O nascimento da tragédia*. Con-

siderando essa relação entre filologia e filosofia que desde muito cedo se lhe impõe, veremos nela como que uma torção.

Partidário de um “conflito de faculdades”, Wilamowitz-Möllerndorff condena *tout court* a atitude de Nietzsche, que teria submetido o rigor filológico alemão aos devaneios poéticos e filosóficos¹. Anos depois, em 1886, quando publicar uma nova edição de *O nascimento da tragédia* e nela acrescentar um prefácio, o próprio Nietzsche tentará fazer um ajuste de contas, também ele denunciando como e por que a filosofia, tal como aparecia em seu primeiro livro, acabou por estragar suas reflexões sobre o problema da arte trágica na Grécia antiga². Após criticar o estilo de seu primeiro livro e de lamentar não tê-lo escrito como poeta ou mesmo como filólogo, Nietzsche afirma com ênfase que tentou exprimir com fórmulas de Kant e de Schopenhauer aquilo que tinha a dizer, deplorando, igualmente, não ter tido uma linguagem própria para suas intuições [*Anschauungen*] sobre os gregos.

Em 1886, teria Nietzsche reavaliado suas concepções em relação à época que publicara *O nascimento da tragédia*? Em 29 de março de 1871, ele escrevera, também a Erwin Rohde, dando conta de que seu manuscrito se beneficiara de seu estado de saúde e de que havia deixado a filologia; além disso, começando a acreditar em si, mergulhava em seu domínio filosófico (Nietzsche, 2003, p. 190). Em 1886, numa espécie de acerto de contas, teria voltado atrás e lamentado ter preterido a filologia em prol da filosofia? Teria, implicitamente, dado razão a Wilamowitz-Möllerndorff? Na verdade, parece que Nietzsche reavalia

¹ Um dos momentos cruciais da crítica de Willamowitz e talvez a síntese de suas diatribes contra Nietzsche está na passagem em que ele afirma: “de fato, o aspecto mais chocante do livro diz respeito ao seu tom e à sua orientação. O senhor Nietzsche não se apresenta como um pesquisador científico”. (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich Von. “Filologia do futuro, primeira parte”. 2005, p. 56). De acordo com essa acusação, Willamowitz denuncia que a crítica de Nietzsche à cultura histórica tem como fonte sua ignorância e falta de amor à verdade, o que poderia ser comprovado quando ele aborda qualquer tema arqueológico. Esse gosto artístico em detrimento da verdade teria levado Nietzsche a acusar de ignorância a filologia (p. 58).

² Nietzsche nunca se sentirá plenamente em casa com a filologia. Em 1871, quando seu amigo Gustav Teichmüller deixou a Universidade da Basileia, Nietzsche pleiteou a cadeira de filosofia deixada vaga por ele. Pleito que lhe foi negado. (Brobjer, 2004, p. 245). Para uma discussão sobre a forma como as muitas áreas do conhecimento e do saber coexistem em *O nascimento da tragédia*, veja SLOTERDIJK, Peter: *Thinker on Stage. Nietzsche's materialism*, (1989), especialmente o primeiro capítulo, “literatura centáurica”, p. 3-14 e SILK, M. S. & STERN, J.P. *Nietzsche on tragedy* (1984), capítulo 7, “modo e originalidade”, p. 188-224.

aquela miscelânea por ele batizada de Centauro. A forma como dera à luz aquilo que nele convivia foi realmente o problema. Da perspectiva tardia, ou bem ele devia exprimir-se como poeta ou como filólogo. Renega, de alguma forma, o estilo filosófico em que mergulhara. Mas será assim mesmo?

Ora, quando se analisam os escritos dos primeiros anos da década de 1870, vemos que os textos não publicados, sobretudo *Sobre verdade e mentira*, revelam reflexões filosóficas *sui generis* de Nietzsche, além de demonstrar uma independência em relação à filosofia de Schopenhauer e Kant, e da música wagneriana. Isso significa que aquilo que Nietzsche denuncia e da qual quer ver-se livre em seus escritos tardios, ou seja, sua adesão a Wagner e a influência que sofrera de Schopenhauer e de Kant, já eram matizados nos escritos não publicados. Nesse sentido, o que o prefácio de 1886 parece querer revelar é a *mea culpa* de Nietzsche em ter subscrito certas teses filosóficas de Schopenhauer e de Kant, além de ideias musicais de Wagner, quando seus próprios escritos e correspondência da época davam mostras de sua discordância e afastamento daqueles que o filósofo apresentou, nos textos publicados, como sendo seus mestres. Se Nietzsche, como ele mesmo afirmou, mergulhara em um domínio filosófico, *O nascimento da tragédia* era apenas a superfície dessas águas, no sentido de ser o que estava à mostra. As profundezas desse mergulho, como acontece com toda profundidade, não haviam sido reveladas pelo seu próprio autor.

Dos cinco prefácios de 1886, é apenas aquele dedicado a *O nascimento da tragédia* que receberá o título de autocrítica. É como se Nietzsche quisesse recuperar seu “primogênito”, retirando dele as influências que havia sofrido e assumido, mas das quais já se havia afastando quando da publicação do livro. A crítica ao livro revela uma estratégia para isolar as influências que, na concepção do autor, haviam interferido negativamente em sua própria filosofia. Nietzsche parece querer encontrar algo na obra que tivesse ficado imune daqueles elementos alheios. Contudo, se devemos levar a sério essa tentativa, só devemos fazê-lo na medida em que conhecemos um conjunto de textos não-publicados e que dão testemunha desse distanciamento e independência do pensamento de Nietzsche em relação a Wagner, Schopenhauer e Kant. A bem da verdade, o prefácio de 1886 é uma tentativa de realçar um caminho

do qual Nietzsche de fato se desviou, que é sua concepção de um conhecimento trágico, que, nas obras do período tardio, é associado à questão do niilismo. Mas para além dessa psicologia do trágico que paulatinamente retorna às páginas de seus escritos, muitas questões centrais da filosofia nietzschiana ecoam ainda as vozes dos textos iniciais. Nesse sentido, a formação de Nietzsche em filologia e seu contato profundo com a antiguidade será decisivo para seu trajeto posterior.

No Ensaio de autocrítica, além da filosofia, da arte, e da filologia, Nietzsche, corroborando uma tendência de seus escritos tardios, verá como central para a compreensão da tragédia grega as questões psicológicas. Se é possível perceber o desejo de Nietzsche de integrar essa psicologia do trágico aos seus projetos tardios, especialmente à transvaloração de todos os valores, julgamos fundamental para o arcabouço de seu pensamento como um todo as concepções sobre os antigos que ele apontou nos textos iniciais³. Um traço distintivo da transvaloração é a crítica à metafísica, concebida, em sua constituição, como um tipo de perspectiva sobre a efetividade que opera com dualismos e oposições. Ora, não há como não identificar na interpretação que faz dos filósofos pré-socráticos o germe dessa visão de Nietzsche sobre a metafísica que, ao longo de sua obra, não fará senão variar esse tema apresentado nos primeiros acordes de sua escrita filosófica. Um terceiro ponto ainda a ser considerado refere-se à ao naturalismo de Nietzsche, exposto, por exemplo, na noção de *homo natura* (Cf. Nietzsche, *JGB* § 230, KGW VI/2, p. 173) e na sua teoria da vontade de potência.

A conhecida distinção sobre a historicidade da filosofia grega, a qual traça uma linha demarcatório separando, de um lado, aquele grupo de filósofos conhecidos como pré-socráticos e, do outro, Sócrates e seu discípulo Platão, passará por uma reviravolta na obra de Nietzsche, uma vez que ele considera estes últimos como sintomas da decadência da vida, cultura e pensamento grego.

³ Peter Sloterdijk considera que o prefácio de 1886 substitui a verdade do jovem Nietzsche pela verdade do filósofo maduro, aquela da vontade de potência. Apesar disso, ele defende que devemos dar crédito à leitura retrospectiva de Nietzsche, pois de fato haveria algo próprio do filósofo que não tinha ligação com sua admiração por Wagner e Schopenhauer. Prova disso é que Nietzsche transformou uma questão pontual, de interesse de especialistas da filologia, num problema central da cultura, como é o caso da formação da tragédia grega. Nesse aspecto, o título do panfleto de Wilamowitz-Möllendorff, *Filologia do futuro*, dado por seu autor num tom irônico, acabou, na verdade, sendo profético (Cf. SLOTERDIJK, Peter, *op. cit.*, p. p-14).

O nascimento de seitas filosóficas [*philosophischer Secten*] na antiguidade grega. A partir da mais profunda transformação do espírito helênico [*hellenischen Geistes*]. Começa com os pitagóricos, com os quais Platão aprende. A academia oferece o *tipo*. São instituições de oposição à vida helênica. Os filósofos anteriores representam o isolamento dos impulsos individuais da vida grega. Assistimos à transição do espírito da seita filosófica a uma consciência cultural [*Kulturbewusstsein*], *passagem da filosofia à cultura*. Ali tem vez a *separação* da filosofia e da cultura. A superficialidade de toda ética pós-socrática. A profunda ética helênica mais antiga não se deixa representar com palavras e conceitos (Nietzsche, 1968, KGW III/4, p. 438).

O estilo *staccato*, por vezes comum nos fragmentos não-publicados, revela de forma condensada essa cisão que Nietzsche jamais cessará de denunciar e combater, que é a mudança radical que Platão impõe ao espírito grego, numa separação entre cultura e filosofia. Não à toa, Nietzsche concebe que as seitas filosóficas, de que a Academia seria o ápice, oferecem um tipo, sendo Platão seu mais perfeito representante. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, mesmo Sócrates será visto de outra forma. Propondo uma metodologia que escape ao ranço historicista de expor a doutrina dos primeiros pensadores gregos, pois isso de antemão mataria precisamente aquilo que lhes confere grandeza, ou seja, a identidade entre vida e obra, Nietzsche sustenta que, naquela estirpe de filósofo, vida e pensamento são indissociáveis. Mesmo Sócrates pertenceria a essa categoria.

Com Platão, porém, haveria uma corte radical, na medida em que a vida do filósofo já não é testemunho de seu pensamento, e esse novo *tipo* filosófico será decisivo para a separação entre filosofia e cultura, quando aquela já não é mais a expressão da cultura que representa, tal como os pensadores anteriores eram o mais vivo exemplo da cultura grega e de seu estilo. Como afirma na *Segunda Consideração Extemporânea* (Nietzsche, 1968, HL, II, KGW III/1, p. 267), cultura é a unidade de estilo de um povo. Essa unidade não seria uma oposição entre barbárie e belo estilo [*schönem Stile*], mas, antes, uma unidade viva em que interior e exterior não se separam, assim como não há uma cisão entre conteúdo e forma. No jovem Nietzsche, aquilo que é identificada como sendo uma cultura trágica, na Grécia, é precisamente uma época

em que as expressões do povo revelam uma identidade entre interior e exterior, expressão que se manifesta na arte, política, filosofia e religião. Nietzsche considera que, na filosofia, essa unidade compreende uma república de gênios [*Genialen-Republik*] que começa com Tales e termina com Sócrates (Nietzsche, 1968, *PHG* § 2, *KGW* II/3, p. 303).

Ademais, Nietzsche concebe que essa república de gênios é formada por homens unilaterais, no sentido de ser cada um deles singular, enquanto seu maior epígono, Platão, seria poligonal, de um caráter não mais puro, todavia composto por várias influências, nessa pluralidade residindo um tipo misto, tanto em sua personalidade quanto em sua filosofia. Daí um outro traço distintivo da cultura trágica grega expressa pelos filósofos pré-platônicos, isto é, eles não pretendiam interromper o curso imponente da cultura [*Kultur*] grega com todos os seus perigos; antes seria preciso defender a pátria desses perigos. Com Platão, algo inaudito ocorre: do exílio, ele condena esses perigos, mas combatendo a própria pátria. E esse combate dar-se-ia por aquele traço que faria de Platão um divisor de águas: uma separação entre vida e pensamento.

O pensamento de Platão, como afirmará Nietzsche mais tarde, em *Crepúsculo dos ídolos*, será o de um antigrego por excelência (Nietzsche, 1968, *GD*, “Das Problem des Sokrates” § 2, *KGW* VI/3, p. 61), na medida em que denuncia toda a cultura grega vigente, tal como ele demonstra ao longo de sua obra ao condenar Homero, os sofistas, poetas e estadistas; em vez da unidade característica dos filósofos gregos, Platão é o pensador que institui as cisões e dualidades. Em sua luta contra a cultura grega e na busca por sua superação, ele separa o corpo da alma, o mundo sensível do inteligível, a razão dos afetos. Dicotomias tornadas possíveis mediante a concepção de uma visão de mundo inteiramente nova, isto é, uma concepção metafísica. Essa postura em relação a Platão passa por muitos matizes na obra nietzschiana, principalmente na associação que estabelece entre o fundador da academia e seu mestre Sócrates. Inicialmente, Nietzsche destina um olhar acusatório apenas a Platão, considerando Sócrates como um pensador íntegro, tal como os demais pré-platônicos. Em *O nascimento da tragédia*, porém, Sócrates será o responsável pela morte da cultura trágica grega e, nesse aspecto, pelas influências que exerce, até mesmo Eurípides terá um papel mais decisivo para a dissolução da cultura grega do que o de

Platão. Claro que Nietzsche não deixará de reconhecer em Platão um tipo teórico ao lado de seu mestre, e com isso responsabilizar os dois pelo fim do homem trágico, aquele de que os primeiros filósofos serão ainda exemplos.

Quer reconheça em Sócrates um elemento desagregador da cultura grega, quer o reconheça como representante daquela república de gênios, Nietzsche nunca deixará de atribuir a Platão um papel decisivo para a dissolução da cultura grega antiga⁴. Nesse sentido, se o papel que atribui a Sócrates contém certa ambiguidade, a denúncia a Platão como ponto de viragem da cultura grega será sempre uma constante. Tomando como premissa que a metafísica é o arcabouço teórico de Platão à negação da efetividade, Nietzsche estabelece como a meta [*das Ziel*] de sua filosofia a superação do platonismo, sono dogmático do qual os homens não haviam despertado⁵. Num fragmento da década de 1880, Nietzsche afirma ser o mundo uma grandeza de força, sem início e sem fim, um eterno criar e destruir-se a si próprio (Nietzsche, 1885, KGW VII/3, p. 338).

Esse fragmento que sintetiza a visão naturalista da efetividade a que Nietzsche chega no período final de sua filosofia revela uma ten-

⁴ Brobjer relativiza a crítica de Nietzsche a Platão, que comumente é destacada pelos seus intérpretes. A seu ver, Nietzsche não tinha um empenho particular contra Platão, tal como tinha em relação a outros filósofos; além disso, os ataques estavam baseados numa caricatura do platonismo. Numa análise que segue de perto o contato de Nietzsche com a obra de Platão, Brobjer revela que as leituras mais agudas de Nietzsche se dão num contexto de sua atividade como filólogo, principalmente em cursos sobre Platão. As questões propriamente filosóficas não receberam o mesmo tipo de análise percuciente. Ele conclui que, nesses termos, Nietzsche reteve a imagem de um Platão metafísico, que na verdade diz mais sobre como a tradição absorveu o legado platônico (Brobjer, 2004, *passim*). Laurence Lampert irá numa direção como que oposta. Para ele, querer compreender a leitura que Nietzsche fez de Platão é uma exigência do que Nietzsche denominava de trabalhadores filosóficos. Laurence Lampert argumenta que a questão central que interessou Nietzsche foi a postura de Platão como legislador (Lampert, 2004, p. 205-219).

⁵ Como nos alerta Enrico Müller (2012, p. 43), a relação de Nietzsche para com Sócrates/Platão nunca pode ser tratada, avaliada ou criticada como conclusiva. Ele sustenta ainda que os ataques que os filósofos gregos sofrem na obra nietzschiana devem ser interpretados em duas perspectivas: uma macroperspectiva, de crítica à metafísica, e uma microperspectiva genealógica. No primeiro caso, Nietzsche critica um “determinado sistema de diferenciações básicas e de conceitos fundamentais de natureza metafísica”; com o segundo, ele opera “uma reconstrução provocativa das condições culturais e individuais a partir das quais os seus pensamentos irradiaram”. Ainda sobre a discussão do enfrentamento de Nietzsche com Platão, bem como sobre o problema da efetividade, veja MAURER, Reinhart Klemens. “Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik”. In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 104-126.

dência do filósofo em reapropriar-se de suas próprias reflexões anteriores. Nos escritos do início dos anos 70, ele havia atribuído essa forma de valoração do mundo aos gregos. Encontramos essa ideia e seus desdobramentos em *O nascimento da tragédia* e *A filosofia na época trágica dos gregos*. Filósofo trágico designa um tipo de homem e pensador que percebe os perigos a que os indivíduos e sua cultura estão sujeitos e enfrenta esses perigos na defesa de sua pátria. Sua vida e sua obra são testemunhos dessa luta. Já em *O nascimento da tragédia*, essa compreensão cósmica de um mundo que se cria e se destrói, causando dor, ilusão, e sofrimento, mas nunca uma negação da vida, será estendida a todas as expressões da cultura grega.

O grego conhecia e sentia os pavores e sustos da existência: simplesmente para poder viver, tinha de estender à frente deles a resplandecente miragem dos habitantes do Olimpo. Aquela monstruosa desconfiança diante das potências titânicas da natureza, aquela Moira reinando inexorável sobre todos os conhecimentos, aquele abutre do grande amigo da humanidade, Prometeu, a sorte pavorosa do sábio Édipo, a maldição hereditária dos Atridas, que força Orestes ao matricídio, em suma, toda aquela filosofia do deus silvestre, acompanhada de suas ilustrações míticas [...] (Nietzsche, 1999, *GT* § 3, KGW III/1, p. 30).

O que Nietzsche considera sua mais genuína descoberta dos gregos foi esse pendor e sensibilidade para intuir os horrores da existência ao mesmo tempo em que encontraram as formas supremas de não sucumbir diante de um desespero aniquilador. Isso explica por que ele alterou o subtítulo de sua primeira obra, retirando a referência à música e, portanto, a Wagner, e pondo em seu lugar uma fórmula que chama a atenção para a relação entre helenismo e pessimismo. Sua investigação sobre os antigos gregos seria justamente o testemunho de como os antigos helenos superaram o pessimismo. A mitologia arcaica mostra as forças imponderáveis da natureza, cujos monstros vão sendo vencidos por deuses e heróis, até atingir o ápice : o mundo homérico com sua força solar e apolínea, a vitória da beleza diante do caos. Do mesmo modo, a tragédia grega é uma renovação da mitologia homérica, numa forma ainda mais elevada de transmutação dos perigos e horrores da existência, uma afirmação plena da vida, nesta que foi a

maior de todas as concepções do espírito humano, união de todas as manifestações cósmicas, culturais e artísticas.

Nietzsche louva, assim, a relação que os gregos sempre mantiveram com a natureza, na medida em que eles viram nela um perigo, mas esse perigo foi sempre a ocasião para amá-la e com isso afirmar a existência. Nesse aspecto, Nietzsche fará uma crítica aguda aos modernos e sua busca pela natureza perdida. Tanto Rousseau quanto Schiller, cada um à sua maneira, havia idealizado a natureza. Nada mais distante de uma concepção naturalista do que pensar que o homem pode viver em harmonia com a natureza, em unidade com ela. Essa ideia motriz de Rousseau e que, segundo Nietzsche, será retomada por Schiller ao forjar o conceito *naïf*, estabelece uma falsa equação entre homem e natureza. O gênio de um poeta como Homero não está numa arte ingênua que caracteriza uma harmonia dada de antemão entre dos seres humanos com a natureza.

De acordo com a concepção de mundo nietzschiana, o mundo, esse caos que se cria e se destrói a si mesmo, é o lugar do perigo onde toda criatura que nasce deve parecer. A mitologia grega, primeiro com Homero, e depois com os trágicos, revela precisamente os perigos desse mundo, ao mesmo tempo em que mostra o caminho para sua superação. Portanto, a reconciliação com a natureza é algo conquistado. Ora, como a tragédia é o maior exemplo desse processo de luta e conciliação entre homem e mundo, e tendo sido gestada no seio dos cultos ao deus Dioniso, Nietzsche chama de uma afirmação dionisíaca da vida o exemplo legado pelos gregos⁶. Embora possamos olhar desconfiados a estratégia de Nietzsche em conferir um novo significado à sua obra por meio do “Ensaio de autocrítica”, não podemos deixar de dar-lhe razão quanto a alguns pontos de seu ajuste de contas. Entre os vários aspectos que revelam essa tensão apontada pelo filósofo em 1886, a ideia de um consolo metafísico [*metaphysischer Trost*] talvez seja o que mais salta aos olhos.

O problema do enfrentamento dos horrores da existência, de outra perspectiva, associava-se a ideias desenvolvidas com a linguagem

⁶ Robert E. McGinn (1975, p. 88-101) analisa o papel da cultura grega em *O nascimento da tragédia* como sendo o de uma profilaxia. Ele mostra como Nietzsche apresenta os vários momentos da história grega e de como suas manifestações cumprem uma função profilática, sendo que a época trágica representa o ponto mais alto desse processo.

de Schopenhauer, e aquilo que Nietzsche denomina de afirmação dionisíaca da vida, em muitas passagens, é visto como um rompimento do véu de Maia, um libertar-se do princípio de individuação, uma reconciliação do ser com o cerne mais íntimo das coisas, que ora é chamado de vontade, ora de Uno-Primordial [*Ur-Eine*]. A despeito disso, nos textos contemporâneos a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já havia escrito muitas páginas denunciando a metafísica como uma forma de fuga da efetividade, muitas delas nesse livro mesmo. Portanto, ao mesmo tempo em que denuncia a metafísica como uma fuga da efetividade, uma negação do mundo com seus horrores, seu eterno criar-se e destruir-se, Nietzsche mesmo endossa uma metafísica de artista que, a rigor, não está muito longe dessa resposta pessimista cujo maior ícone teria sido Platão. No *corpus* textual nietzschiano do início da década de 70, há um apelo para a afirmação da vida que muitas vezes está fundindo a uma metafísica como pano de fundo.

Nesse sentido, Nietzsche mesmo parece pôr a perder aquilo que era o maior motivo de sua admiração pelos gregos demonstrada em *A disputa de Homero*, segundo a qual natureza e cultura não se separavam, pois o que eles entendiam como sendo o aspecto humano não estava dissociado do aspecto natural.

Quando se fala de humanidade, se pensa em algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas tal separação não existe na efetividade: as qualidades naturais e as chamadas humanas são inseparáveis. O homem, em suas mais nobres e elevadas funções, é sempre uma parte da natureza e ostenta em si o seu inquietante duplo caráter. Suas capacidades terríveis, comumente consideradas inumanas, são talvez o solo mais fértil onde crescem todos aqueles sentimentos, feitos e obras que compõem o que chamamos humanidade. Assim, vemos que os gregos, os homens mais humanos da antiguidade, apresentam em si certos traços de crueldade, de força destrutiva [...] (Nietzsche, 1968, CV, *Homer's Wettkampf*, KGW III/2, p. 277)

Como deixar de reconhecer nessas linhas uma invocação *avant la lettre* daquela feita em *Para além de bem e mal* para que o homem seja reconduzido de volta à natureza? Esse é um dos momentos mais marcantes em que a filosofia inicial de Nietzsche encontra-se com as teses

centrais de seu pensamento e vindas à luz em suas últimas obras⁷. Em seu projeto de transvaloração de todos os valores, retraduzir o homem de volta à natureza passa por reinterpretar a condição humana, retirando dela as muitas interpretações riscadas sobre a página do *homo natura*. Reconhecer esse duplo caráter terrível que é inerente ao homem passa por fechar os ouvidos aos “velhos passarinhos metafísicos” [*alter metaphysischer Vogelfänger*]. Nietzsche entende, assim, que há uma cantilena atávica cujos versos afirmam que o homem é superior, tem outra origem que não essa natural.

Se as obras do período intermediário a partir de *Humano, demasiado humano* representam um rompimento radical de Nietzsche com suas primeiras reflexões, é possível perceber uma nova mudança, pelo menos a partir de 1886, com a escrita dos cinco prefácios para alguns livros publicados. Trata-se não apenas de uma significativa mudança com o surgimento e amadurecimento de temas e conceitos centrais, como o do eterno retorno, da vontade de potência e da transvaloração, como também por uma perspectiva que não negue os primeiros escritos; antes, Nietzsche parece querer reencontrar o fio de Ariadne que o tivesse guiado desde o início de sua trajetória. Com os prefácios de 1886, o filósofo revê sua obra publicada até então, revelando as condições de vida em que vieram à luz. Como dissemos, é sintomático, contudo, que apenas o prefácio a *O nascimento da tragédia* receba o título de ensaio de autocrítica.

A primeira explicação para isso é seu caráter textual explícito, na medida em que é o único dos cinco textos a trazerem uma reflexão crítica da própria obra. No entanto, caberia ainda uma outra interpretação auxiliar: com o ensaio, Nietzsche, ao acertar as contas consigo mesmo,

⁷ Com relação a essa leitura retrospectiva que Nietzsche fará de suas teses iniciais, sobretudo a questão do valor da vida para os gregos, Scarlett Marton perseguindo o desenvolvimento do termo vontade de potência na obra nietzschiana, destaca que sua primeira aparição é anterior a *Assim falava Zaratustra*, na época de *Aurora*, justamente numa reflexão sobre os gregos. Se, como sublinha Scarlett Marton, parece enigmático que o filósofo julgue uma dificuldade falar em vontade de potência, pois em Atenas tudo se passava de outro modo, torna-se clara essa afirmação quando cotejada com uma outra, da mesma época, na qual se expressa que os antigos gregos apreciavam mais o sentimento de potência do que a boa estima e a reputação. Ela conclui que “na Grécia Antiga, não era problemático falar em vontade de potência, uma vez que este era o sentimento que prevalecia” (Marton, 2010, p. 70). Isso pode mostrar que as primeiras reflexões do filósofo sobre a vontade de potência estão ligadas às suas preocupações sobre a relação entre os gregos e a vida.

livra-se de vez das influências que, segundo ele próprio, haviam posto a perder suas teses originais sobre os gregos. Escande, assim, o lema com que inicia outro prefácio de 1886: “Deve-se falar somente quando não se pode calar; e falar somente daquilo que se superou” (Nietzsche, 1968, *MAM II*, Prefácio § 1, KGW IV/3, p. 3). E, ainda do ponto de vista dos prefácios, Nietzsche nos informa que, com frequência, afirmam que seus livros, de *O nascimento da tragédia* a *Para além de bem e mal* (à época recém-publicado), contêm algo que os une e distingue: um incitamento à inversão dos valores habituais. Portanto, parece que, nos prefácios de 1886, Nietzsche assume uma perspectiva sobre sua própria filosofia cujas premissas supostamente já haviam chegado a seus ouvidos por outrem (Nietzsche, 1968, *MAM I*, Prefácio § 1, KGW IV/2, p. 7).

É assim, pois, que a partir de 1886 começam a ser cada mais frequentes esses textos especulares em que as teses iniciais ganham novas formulações e impulsos. Não cabe, aqui, indicar tais passagens que julgamos corroborar essa assertiva, visto serem muitas. Todavia, não podemos deixar de mencionar o caso de *Crepúsculo dos ídolos*, obra do último ano de produção intelectual de Nietzsche; nela, é evidente a grande quantidade de textos em que reverberam as questões dos textos iniciais. Basta lembrar que a primeira seção, após a série de aforismos, retoma o “problema Sócrates” e a última intitula-se “o que devo aos antigos”. As duas seções retomam indiscutivelmente as preocupações de Nietzsche quando escreveu *O nascimento da tragédia*. No caso de Sócrates, com muitas semelhanças entre os dois textos; no caso da seção final, em que volta ao problema do fenômeno trágico entre os gregos, há um novo dimensionamento e uma tentativa de dissociar os argumentos de outrora do contexto de sua influência e imiscuí-los aos seus projetos finais.

Com efeito, os últimos parágrafos de *Crepúsculo dos ídolos* reformulam as questões relativas à tragédia grega num contexto da transvaloração de todos os valores. Nietzsche trata com muita fidelidade os argumentos contidos em seu primeiro livro, ao mesmo tempo em que os aproxima com muita naturalidade de suas últimas ideias. Recurso similar àquele utilizado em *Ecce Homo*, quando expõe o caráter extemporâneo de seu pensamento a partir da afirmação de que alguns nascem póstumos. A extemporaneidade que Nietzsche atribuía-se a si mesmo provém um tanto de sua solidão como indivíduo e como um

escritor sem leitores. Ora, o fato de não ser lido é um indício, para Nietzsche, de que há um abismo entre ele e seus contemporâneos. O filósofo não deixou de dar testemunho de seu pensamento, mas não quiseram dar-lhe ouvidos. Há, ainda, um outro fato decisivo que revela a sua extemporaneidade.

O mundo antigo, para o qual Nietzsche buscou um novo acesso, será sempre o lugar ao qual o filósofo voltará e, quando de lá retirar-se, levará sempre consigo as lembranças. Noutras palavras, é esse mundo antigo que Nietzsche teve seu primeiro e decisivo contato como filólogo que lhe fornecerá um modelo e lhe servirá de lente para avaliar os valores. Nele se inspira seu mais ambicioso projeto: transvalorar todos os valores. É essa filiação com o mundo antigo que fará de Nietzsche uma vez mais um extemporâneo. Todavia, é preciso não confundir sua visão sobre os antigos. Na seção de *Crepúsculo dos ídolos* na qual aborda essa questão, somos informados de que os gregos não lhe haviam ensinado nada. Afirmção a princípio surpreendente, mas cuja surpresa se desfaz se estivermos atentos à perspectiva de se lhe tentar compreender. Considerada como cultura clássica, os gregos não teriam nada a ensinar a Nietzsche, ao contrário dos romanos.

Não é a Grécia comumente louvada, a das belas formas, com a qual Nietzsche aprende. Aliás, o maior mérito de sua visão sobre os gregos foi justamente o de ter encontrado o verdadeiro caminho de acesso à alma grega. “Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o Dioniso: ele é explicável apenas por um *excesso* de força [*Zuviel von Kraft*]” (Nietzsche, 2006, GD, O que devo aos antigos § 4, KGW VI/3, p. 152). A dívida de Nietzsche para com os antigos gregos não é com o helenismo consolidado por uma tradição, mas antes com uma outra Grécia descoberta por ele próprio. Seria essa sua maior dívida para com antigos. Torna-se compreensível por que ele considera *O nascimento da tragédia* como sua primeira transvaloração de todos os valores.

REFERÊNCIAS

BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism". In. BISHOP, Paul (Org.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*. Nova Iorque: Camden House, 2004, p. 241-259.

LAMPERT, Laurence. "Nietzsche and Plato". In. BISHOP, Paul (Org.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*. Nova Iorque: Camden House, 2004, p.205-219.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

MAURER, Reinhart Klemens. "Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik". In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). p. 104-126.

MCGINN, Robert E. "Culture as Prophylactic: Nietzsche's Birth of tragedy as culture criticism". In: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), p. 75-138.

MÜLLER, Enrico. "Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche". In *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.13, dezembro 2012, p.41-56.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), Berlim: Walter de Gruyter & Co., 15 Volumes. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari), 1968.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim/München: De Gruyter/dtv, (Band 3), 2003.

_____. *Obras Incompletas*. Col. "Os Pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

SILK, M. S. & STERN, J.P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SLOTERDIJK, Peter: *Thinker on Stage. Nietzsche's materialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich Von. "Filologia do futuro, primeira parte". IN. MACHADO, Roberto (Org). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005, p. 55-78.