

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



NIETZSCHE

--	--	--	--	--	--	--

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia e Wilson Frezzatti Jr.

--	--	--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--

						
--	--	--	---	--	--	--

ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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 Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N558 Nietzsche / Organizadores Adriano Correia, Wilson Frezzatti Jr.
São Paulo : ANPOF, 2017.
380 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN : 978-85-88072-45-9

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 2. Filosofia alemã I. Correia, Adriano (Org.) II. Frezzatti Jr., Wilson (Org.) III. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia IV. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

I – NIETZSCHE: FILOSOFIA E VIDA

- A figura da criança nietzschiana como metáfora para pensar,
à luz de Heidegger, uma nova atitude filosófica 12
Fernando Costa Mattos (UFABC)
- A inversão do platonismo em Nietzsche e a afirmação do devir 26
Newton P. Amusquivar Jr. (UNICAMP)
- Estilo e vivência em Nietzsche 39
Salomão Santana (UFS)

II - NIETZSCHE E A ARTE: TRAGÉDIA, MÚSICA E LITERATURA

- Três antecedentes de *Zarathustra* na obra de Nietzsche:
WS 84, WS 213, FW 106 49
Stefano Busellato (UNIOESTE/ Universidade de Veneza)
- Música e temporalidade em Nietzsche 64
Márcio José Silveira Lima (UFSB)
- Nietzsche e a proibição de ator 74
Gustavo Bezerra do N. Costa (UECE)
- O trágico como estilo artístico e experiência do vir-a-ser 91
Alexander Gonçalves (UENP)
- A estética da existência em Nietzsche no horizonte trágico do Niilismo 101
Davison Roberto de Paula (UFRRJ)
- Nietzsche: niilismo e literatura 112
Mauro Lopes Leal (UFPA)
- O eterno retorno como pensamento estético 126
Leonardo Araújo Oliveira (UNESP)

III – CULTURA, FORMAÇÃO E HISTÓRIA

As considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico nos textos juvenis <i>José Nicolao Julião (UFRRJ)</i>	135
O educador de si mesmo como modelo para formação do gênio e a construção de uma nova cultura <i>Ítalo Ariel Zanelato (UNIOESTE)</i>	156
Cultura e Formação em Nietzsche: a busca pela elevação do homem e da superação da cultura moderna <i>Abraão Lincoln Ferreira Costa (UNIOESTE)</i>	167
A formação do homem e sua educação para o ressentimento no pensamento de Nietzsche <i>Cezar Braga Sturba (UFPB)</i>	182
Zaratustra Educador? <i>André Pereira de Almeida (UFRJ)</i>	189

IV – NIETZSCHE E A MORAL

Subjetividade e moral: crítica genealógica do sujeito em Nietzsche <i>Danilo Moraes Lobo (UESB)</i>	207
A transvaloração dos valores e a vontade de potência: um caminho para o surgimento do <i>Übermensch</i> e de uma nova cultura <i>Francisco José Porfírio Neto (UFG)</i>	217
Direito penal e o grande meio dia: uma análise da pena de prisão a partir da filosofia do martelo <i>Alianna Caroline Sousa Cardoso (UFMT)</i>	228
Formação de subjetividade na terceira dissertação da Genealogia da moral <i>Ítalo Kiyomi Ishikawa (UFPR)</i>	253
O ideal da nobreza na Genealogia da Moral de Nietzsche <i>Ícaro Meirelles Figueredo (UFRRJ)</i>	272
Dor, memória e medo: a constituição da “consciência moral”, em Nietzsche <i>João Miguel de Moraes (UFPB)</i>	283

Do naturalismo a semiologia dos valores na filosofia nietzschiana <i>Wilson Luciano Onofri (UFES)</i>	297
--	-----

V – FISILOGIA, PSICOLOGIA, FISIOPSIKOLOGIA

O poder da digestão em Nietzsche: Como tornar-se o que se come <i>Ivan Risafi de Pontes (UNICAMP)</i>	306
--	-----

Nietzsche e corpo na contemporaneidade <i>Julie Christie Damasceno Leal (UFPA)</i>	321
---	-----

VI – METAFÍSICA E CRÍTICA À METAFÍSICA

Nietzsche: das leituras científicas à crítica ao mecanicismo <i>Neomar Sandro Mignoni (UNIOESTE)</i>	336
---	-----

Sobre a concepção da vontade de poder: teoria cosmológica ou projeto metafísico? <i>Thiago Gomes da Silva Nunes (UEPB)</i>	344
--	-----

VII – NIILISMO E MODERNIDADE

Modernidade: <i>décadence</i> , pessimismo e Niilismo na filosofia de Nietzsche <i>David Barroso de Oliveira (UFC)</i>	361
---	-----

I – Nietzsche: Filosofia e Vida

A figura da criança nietzschiana como metáfora para pensar, à luz de Heidegger, uma nova atitude filosófica

Fernando Costa Mattos
(UFABC)

1. INTRODUÇÃO

O presente texto se enquadra no contexto mais geral de uma pesquisa que venho desenvolvendo há cerca de um ano sobre o pensamento de Martin Heidegger, especialmente em *Ser e Tempo*, tendo como foco, de um lado, a possibilidade de aí encontrar uma ética da autenticidade, e, de outro (mas em estreita conexão com isso), o papel reservado à filosofia no mundo contemporâneo. Nesse quadro, venho percebendo muitas possibilidades de aproximação com o pensamento nietzschiano, que foi objeto de minha pesquisa de doutorado, e, com isso, a abertura de um grande leque de questões em torno da “nova filosofia” e da autenticidade que é requerida dos “novos filósofos”, “espíritos livres” por excelência.

O texto que apresento a seguir é a versão reduzida e modificada, em português, de uma comunicação que fiz em janeiro de 2016, em inglês, no “VIII Colóquio Nietzsche da Unicamp: O futuro de Nietzsche”.¹ Como se verá, trata-se de, a partir do texto “O que é isto - a filosofia?”, de Heidegger, pensar a filosofia como um modo de ser e esboçar uma caracterização deste último valendo-me da figura nietzschiana da criança, que sugeriria o retorno a uma atitude pré-teórica necessária para, digamos, “escutar o ser”.

Não é de hoje o diagnóstico de que a filosofia vive uma crise, e uma crise que é, em grande medida, de *identidade*. Desde Kant, como sabemos, a filosofia vem se colocando a si própria em questão, se perguntando sobre suas possibilidades, seus limites e as suas possíveis consequências para a sociedade. E nos séculos XIX e XX, com o avanço das ciências positivas e da técnica, esse questionamento se intensificou e tomou novas di-

¹ A versão completa em inglês, ainda em formato de comunicação, pode ser consultada aqui: https://www.academia.edu/24589262/Philosophy_as_an_attitude_toward_existence_and_the_child_as_a_metaphor_to_think_this_attitude

reções, sendo uma delas a de uma contraposição entre a filosofia e a ciência: seriam a filosofia e a ciência dois saberes de mesmo tipo, ou haveria alguma diferença essencial entre elas? Que tipo de diferença? E que tipo de relação deveriam elas guardar entre si, num mundo contemporâneo marcado pelas inovações tecnológicas, pelas drásticas transformações do planeta, pela globalização etc? Em suma: o que seria hoje a filosofia, tendo em vista as muitas transformações sofridas pelo conhecimento e pela sociedade humana nos últimos duzentos e cinquenta anos?

Evidentemente, não pretendo esgotar aqui essas questões, muito menos definir o que é a filosofia. Mas eu gostaria de sugerir algumas possibilidades para o enfrentamento dessa problemática, começando por uma análise do diagnóstico de Martin Heidegger em “O que é isto - a filosofia?” e caminhando no sentido de mostrar como Nietzsche, antes de Heidegger, já caracterizava a filosofia como uma atitude em relação ao ser, à existência - o que mostrarei explorando a seção “O Regresso” (*Die Heimkehr*), de *Assim falou Zaratustra*. Para precisar melhor essa atitude, porém, recorrerei também ao discurso “As três metamorfoses” (*Die drei Verwandlungen*), que aponta para o elemento da ingenuidade, ilustrado pela imagem da criança, e buscarei corroborá-lo com o aforismo 57 de *Além do bem e do mal*.

2. HEIDEGGER

O texto *Qu'est-ce que la philosophie?*, versão escrita da célebre conferência proferida por Heidegger em 1955, é um escrito no qual, segundo Oswaldo Giacoia Jr, “encontramos preciosas indicações não somente a respeito do que Heidegger entende por filosofia, mas como considera que devam ser lidas suas obras”. Trata-se, com efeito, de uma atmosfera filosófica bastante peculiar: começando por colocar em questão a própria questão - “o que é isto, a filosofia?” -, Heidegger procura mostrar que seria impossível falar *sobre* a filosofia olhando-a de fora, como se fosse um objeto, sendo antes necessário “penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, ‘filosofar’”. Buscando então encontrar um caminho possível, no interior da filosofia, para chegar a alguma resposta sobre o que ela é, Heidegger nos diz que a melhor indicação é aquela que é dada pela *palavra* “filosofia” - não em

sua acepção atual, gasta e talvez desvirtuada, mas a *escutando* “em sua origem”, quando ela, “então, soa *philosophia*”.

A palavra ‘filosofia’ fala agora através do grego. A palavra grega é, enquanto palavra *grega*, um caminho. De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo. De outro lado, ele já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra grega *philosophia* é um caminho sobre o qual estamos a caminho.²

Recorrendo aí à noção de “caminho”, sabidamente central em seu pensamento, Heidegger parece propor, com a indicação da essência grega da filosofia, que escavemos um túnel conduzindo até os primórdios de nossa civilização, lá onde a palavra nasceu, para *ali* escutá-la e, escutando-a, compreendê-la *mais de perto*. É o que Heidegger fará em seu texto, conduzindo-nos junto a si: depois de observar o quanto a filosofia seria mesmo constitutiva de nossa “civilização ocidental-europeia” (visto ser a origem da ciência e, portanto, da técnica - que vinha de culminar, nos anos 1950, na chamada “era atômica”), e depois de insistir na essência grega não só da filosofia, mas do modo como perguntamos “o que é isto?” (*ti estin*), ele adentra enfim o caminho e diz: “[com a língua grega] penetramos numa esfera privilegiada”, “pois a língua grega (...) é *lógos*”, ou seja, “o que é dito na língua grega é (...) aquilo que em dizendo se nomeia”, de tal modo que, “pela palavra grega (...) estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós”.³

E o caminho começa em Heráclito e na palavra *philósophos*, adjetivo, que seria anterior ao substantivo *philosophia*, criado depois: o homem filósofo, o *anèr philósophos*, é aquele que ama o *sophón* e, por isso, é capaz de *homologeîn*, isto é, “falar assim como o *lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *lógos*” - um corresponder que significa estar em acordo com o *sophón*, sendo que acordo é harmonia. Assim, “o elemento específico de *phileîn* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na *recíproca integração de dois seres*, nos laços que os unem originaria-

² HEIDEGGER, M. “O que é isto - a filosofia?” In: _____. *Conferências e escritos filosóficos* (Coleção “Os Pensadores”). Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 14.

³ Idem, p. 15.

mente numa *disponibilidade de um para com o outro*.⁴ Mas quais são os dois seres assim unidos? Heidegger nos responde no parágrafo seguinte, explicando o que é o *sophón* (embora sublinhando a dificuldade envolvida na tradução): segundo o próprio Heráclito, *tá sophón* significa *hèn pánta*, ou seja, “um (é) tudo”, ou seja, “todo ente é no ser”, ou ainda, “o ser é no ente”.⁵ A partir disso, poderíamos então dizer que os dois seres que se unem no amor ao *sóphon* são o ente individual (por exemplo, o filósofo) e o ser, que é em toda parte (o todo). Trata-se, assim, de uma harmonia que se estabelecerá entre o indivíduo que filosofa e o mundo como um todo, a totalidade da existência - algo que envolve, portanto, o ente como um todo, o indivíduo como um todo (jamais podendo circunscrever-se, pois, a uma dimensão de seu ser, como o intelecto ou a razão em seu sentido moderno). É como se o ente fosse recolhido pelo ser, e isto pelo simples fato de existir e dar-se conta do existir: “o ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é recolhimento - *lógos*.” Dar-se conta do existir, nos nossos termos, ou “todo ente é no ser”, parece algo absolutamente trivial, admitirá Heidegger em seguida. Mas “precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto”.⁶

O espanto com o existir, funcionando como uma espécie de abertura para o recolhimento do ente pelo ser, seria, portanto, o elemento mais básico da atitude filosófica primordial, ou da atitude que está na origem mais remota da filosofia, como que por detrás dela. Pois a *philosophia*, substantivo, surge num segundo momento, quando, após o ataque dos sofistas aos pré-socráticos, cobrando “uma explicação compreensível para qualquer um”, a harmonia inicial é rompida e o homem grego deixa de ter uma relação de plena abertura ao ser - o espanto é esquecido e corre o risco de desaparecer. É nesse cenário, segundo Heidegger, que os grandes filósofos gregos - Sócrates, Platão e Aristóteles - se esforçam para salvar o espanto, tentando reencontrar a harmonia perdida:

A salvação do mais espantoso - ente no ser - se deu pelo fato de que alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón*. Estes tornaram-se por isso aqueles que *tendiam* para o *sophón* e

⁴ Idem, p. 17 (últimos dois grifos meus).

⁵ Idem, *ibidem*.

⁶ Idem, *ibidem*.

que, através de sua própria aspiração (*Streben*), despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham aceso. O *philin tà sophón*, aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonia*, transformou-se em órecsis, num *aspirar* (*Streben*) pelo *sophón*. (...) ⁷

Desse modo, a filosofia se manifesta primeiramente como um aspirar, um esforçar-se por, um procurar por algo que, de algum modo, diz respeito ao mais essencial em nossa relação com o mundo, aquilo que de algum modo poderia abrir-nos para o todo da existência, de tal forma que o ser pudesse novamente recolher-nos, numa harmonia fundamental. Se chegaremos ou não a isso, ou se precisamos ou não chegar a isso, é uma outra questão, e talvez a grande questão do segundo Heidegger. O que importa por ora é que a filosofia seria então marcada, desde o seu nascimento, por esse mote fundador de uma procura e aspiração por algo que sabemos ser essencial, algo que “nos toca” e faz com que entremos em diálogo ou conversa (*im Gespräch*) com aqueles que, como nós, também foram tocados por isso, ou seja, os filósofos. Como diz Giacoia, comentando esse mesmo trecho a que nos estamos referindo,

Só podemos chegar a uma resposta legítima [à pergunta ‘O que é isto - a filosofia?’] se e quando nós mesmos filosofamos; e só o fazemos em conversa (*im Gespräch*) com os filósofos fundamentais, pela retomada e rememoração das palavras essenciais que exprimem seu pensamento. Esse é o sentido da conversa, do diálogo sempre tenso de Heidegger com a tradição da filosofia ocidental, com Platão e Aristóteles, com os medievais e os modernos, com os contemporâneos e, entre eles, especialmente, Leibniz, Kant, Hegel e Nietzsche. ⁸

Em suma: só é possível compreender o que é a filosofia entrando nessa grande conversa e *vivendo-a*. Insistindo novamente na imagem do “caminho”, poderíamos pensar na história da filosofia como um vasto continente com diferentes países, sendo cada grande filósofo um país, ou

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ GIACOIA Jr., O. *Heidegger urgente. Introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 110.

um “país do espírito”, para usar uma imagem nietzschiana.⁹ Ora, nós só conhecemos verdadeiramente um país quando o habitamos por algum tempo, circulamos por ele, exploramos suas diferentes regiões e cidades, e assim por diante; quando, em suma, nele *nos demoramos*. O que Heidegger está dizendo é que não há como explicar, por exemplo, para alguém que nunca entrou na filosofia, que nunca explorou algum de seus territórios, *o que é* a filosofia: só pode compreendê-la, ou começar a compreendê-la, quem nela entra; e só entra nela, como já vimos, quem é de algum modo tocado, interpelado pelo “ser”.

Mas voltemos ainda uma vez à conferência e vejamos como Heidegger parte da definição de Aristóteles, já um resultado da reação à sofística empreendida por Sócrates e Platão, para chegar a uma resposta sua à pergunta-título. Como já não estamos na harmonia originária com o ser em que se encontravam os “maiores pensadores” (Heráclito e Parmênides), a tal busca pelo *sophón* tem de articular-se agora na questão “o que é o ente enquanto é?” (não mais na questão “o que é o ser enquanto tal?”), porque o nosso olhar foi direcionado aos entes pelos sofistas. Nesse contexto, Aristóteles dirá então que a filosofia - já na tradução-interpretação de Heidegger - “é uma espécie de competência (*epistéme*) capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que* ele é enquanto é ente”.¹⁰ Com isso, fica marcada uma importante diferença em relação ao modo como os modernos definirão a filosofia, interpretando *epistéme* (equivocadamente, segundo Heidegger) como “ciência”: enquanto estes centrarão a definição numa postura eminentemente teórica, “racional”, argumentativa, a concepção aristotélica de filosofia aponta para uma atitude de caráter muito mais amplo, uma competência em sentido amplo que diz respeito a um modo de ser com relação à existência dos entes; um modo de ser que só atingimos, como visto, quando em diálogo ou conversa e, portanto, numa “co-respondência” (ao ser do ente) com os filósofos dessa tradição que devemos “destruir” - “destruir” no sentido de

⁹ Cf. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, § 44.

¹⁰ HEIDEGGER, M, *op. cit.*, p. 18.

desmontar, demolir e pôr-de-lado as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.¹¹

Isso reforça o que vínhamos dizendo, no sentido de tratar-se, na filosofia, de uma atitude, um comportamento, um modo de ser em relação à existência em geral. É claro que todos *somos* e, nesta simples medida, “correspondemos” ao ser, mas “só raramente somos atentos à inspiração do ser”, “só de tempos em tempos [a correspondência ao ser] se torna um *comportamento propriamente assumido por nós*” (grifo meu).

Só quando acontece isso correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. *O corresponder ao ser do ente é a filosofia*; mas ela o é somente então e apenas então quando esta correspondência *se exerce propriamente* e assim se desenvolve e alarga esse desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como *é ouvido ou não ouvido um tal apelo*, ou ainda do modo como é dito e silenciado o que se ouviu.¹²

Heidegger fornece algumas outras “definições” da filosofia em seu texto, mas esta é a que gostaríamos de reter, como emblemática de sua posição: a filosofia é o corresponder ao ser do ente - *é isto* o que acontece na filosofia, é isto o que acontece para quem assume a correspondência como um *comportamento*. Ou seja: a filosofia é uma dimensão da vida humana que se oferece a quem *leva a sério* o “apelo do ser”, para quem *abre seus ouvidos* a esse apelo. *O que é esse apelo?* É justamente o que se manifesta no *espanto* com o simples fato de existir, no *assombro* com a incompreensibilidade mesma desse fundo insondável de onde brota a vida, algo que podemos encontrar nos textos de Heráclito e Parmênides, como em tantos outros textos de poetas e filósofos; algo, porém, que *não* encontramos nos sofistas, os primeiros a quebrar a relação harmônica da linguagem com o lógos, muito menos naqueles que, em épocas posteriores, confiantes na ciência, também *zombam* desse espanto e reduzem a filosofia à dimensão lógico-argumentativa do viver humano.

¹¹ Idem, p. 20.

¹² Idem, ibidem.

A decisão de que falávamos no início é, portanto, uma decisão entre *levar ou não levar a sério o apelo do ser*: quem não o leva a sério deixará, de fato, muito pouco espaço para a filosofia num mundo que crê apenas no que, observável, deixa-se capturar por enunciados objetivos e logicamente concatenados; num mundo que destronou Deus e fez do homem o “senhor dos elementos” (“para usar um termo de Heidegger que”, como assinala Giacoia, “faz alusão aos progressos da química no início do século XX”¹³); num mundo, em suma, dominado pela compulsiva “crença incondicional na resolução de todos os macroproblemas humanos pela intensificação coercitiva do progresso tencológico”.¹⁴ Quem, ao contrário, leva a sério o apelo do ser, pode ao menos ingressar naquela atmosfera privilegiada da correspondência e, a partir dela, adquirir talvez uma compreensão, uma circun-visão (*Umsicht*) mais plena dessa circun-stância (*Umstand*) que partilhamos todos, quer queiramos ou não - o existir.

3. NIETZSCHE

Nietzsche é um filósofo que certamente leva a sério o “apelo do ser” - não há de ser fortuito que Heidegger tenha nele um de seus principais interlocutores - e que também está preocupado em encontrar uma atitude, um comportamento, que possa de algum modo resgatar aquela mesma harmonia que ficou perdida para nós junto aos pré-socráticos. E um texto no qual, a meu ver, isso se mostra de maneira particularmente clara e pungente é a seção “O regresso” ou “A volta ao lar” (*Die Heimkehr*), de *Assim falou Zaratustra*, em que o personagem nietzschiano, depois de muito vagar por entre os homens, e tendo enfim abandonado a cidade (“A vaca colorida”, *die bunte Kuh*), reencontra-se com a “Solidão”.

Ó solidão! Solidão, pátria minha! Por tempo demais vivi selvagememente, em selvagens terras alheias, para não regressar a ti sem lágrimas! / 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?’¹⁵

¹³ GIACOIA Jr., O., *op. cit.*, p. 118.

¹⁴ Idem, p. 133-4.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 174.

Construída como um diálogo entre Zaratustra e a solidão, esta seção parece marcar a tentativa, da parte de Nietzsche, de criar uma atmosfera absolutamente singular, contraposta à atmosfera da cidade (onde todos falam e se comunicam - ou tentam comunicar-se - tendo por critérios as normas simplificadoras da linguagem gregária), em que o filósofo - ou o sábio, ou o poeta, ou o que quer que seja Zaratustra - consegue abrir-se a uma “voz” (é a solidão quem toma agora a palavra) que parece emanar da própria natureza ou da vida - sintomática disso é, a meu ver, a representação da solidão como a figura materna, a origem da vida para cada um de nós. Seria essa uma atmosfera, talvez, em que a língua dos homens poderia colocar-se à disposição da própria natureza, de tal modo que o filósofo fosse então capaz, a exemplo do que ocorria junto aos pré-socráticos (segundo vimos Heidegger dizer há pouco), de “falar como o *lógos* fala”. Vejamos o que diz a solidão a Zaratustra, alguns versos adiante, lembrando-lhe o quão privilegiada é essa intimidade existente aqui entre eles:

Mas aqui estás contigo e em casa; aqui podes falar tudo e desabafar todas as razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos escondidos, empedernidos. / Aqui todas as coisas vêm afegantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade. / De forma direta e direta podes falar aqui a todas as coisas; e, em verdade, aos seus ouvidos soa-lhes como um louvor que alguém (*Einer*) fale com todas as coisas sem rodeios!¹⁶

Aqui vemos bem o que significa, nesse contexto, “estar em casa”: nada se esconde, nada precisa esconder-se (tal como acontece na “cidade”). E é justamente por isso que, aqui, “todas as coisas vêm afegantes” - vêm por elas mesmas, como que brotando espontaneamente da própria realidade, esperando ser vertidas em palavras - “à sua fala”, ao seu discurso, “porque *elas* querem cavalgar em seu dorso”. Assim, o fenômeno descrito aqui por Nietzsche é muito similar àquele que vimos Heidegger descrever ao falar da língua grega e do modo como os pré-socráticos exprimiam a harmonia entre o ente e o ser, entre o um e o todo (*Hèn Pánta*). Não à toa, veja-se o júbilo com que Zaratustra percebe o fato de que “*um* (*Einer*) fala - *sem rodeios* (*gerade*) - com *todas as coisas*”: aquela relação

¹⁶ Idem, p. 175.

de “disponibilidade de um para com o outro”, que caracteriza o amor, *philein*, que é próprio do *anèr philosophos*, está aqui claramente presente; aqui, Zaratustra é *recolhido pelo ser*. E é exatamente o contrário que ocorre na cidade, quando Zaratustra, deixando-se guiar pelos homens e pelos animais, e percebendo a *radical impossibilidade de comunicação* (“*da unten (...) ist alles Reden umsonst*”) viu-se abandonado - *das war Verlasseheit*, repete-lhe três vezes a solidão. Mas ele não ficou por lá e veio, voltou ao seu encontro: “Ó solidão! Solidão, pátria minha! Quão terna e bem-aventurada me fala a tua voz! / Nós não interrogamos um ao outro, passamos, um ao outro aberto, por portas abertas!”¹⁷

Aqui não há perguntas nem respostas, muito menos queixas: as portas são abertas, “*offen ist es bei dir und hell*”. Ou seja: não há lugar, aqui, para o “entendimento sofista”, aquele que vimos quebrar a harmonia originária do filósofo com o *sóphon* ao exigir explicações simples e acessíveis a todos; aquele que tudo submete a um “cálculo de rendimento” (outra expressão usada por Heidegger no texto “O que é isto - a filosofia?”). Muito ao contrário, tudo aqui *flui* na base de uma *sintonia fundamental* entre a linguagem e a natureza; a própria *temporalidade* é vivida de maneira completamente distinta (a sugerir, aliás, muitos outros pontos de contato entre os dois filósofos): “(...) e mesmo as horas correm aqui com pés mais leves. De fato, no escuro o tempo é mais pesado que na luz. / Aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar.”¹⁸

Se entre os homens, na cidade, a comunicação é travada porque tudo é regrado, inclusive os relógios, também o tempo se torna uma amarra, a prender-nos entre os compromissos, as rotinas compartilhadas, a pontualidade dos sérios - tudo é cinzento, tudo é escuro. Aqui, ao contrário, é a leveza que preside a relação do ente ao ser, é a luminosidade que reabre as brechas dessa relação há tanto empoeirada: como o rio, cujas águas correm ligeiras pelas pedras da montanha, também as “palavras do ser” jorram aqui em busca de um lugar ao sol, isto é, de um lugar no discurso de Zaratustra. É a ele que cabe, como outrora a Heráclito, “ensinar o vir-a-ser a falar”: servir de canal à expressão do próprio ser, instituir um discurso, um *lógos*, que não é propriamente seu, mas do ser enquanto tal.

¹⁷ Idem, p. 176.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

Como se sabe, a seção de Zaratustra se dedicará agora, por contraposição a essa singular atmosfera da solidão, a caracterizar criticamente a “cidade”, a vida “lá embaixo”, onde “tudo fala e nada é ouvido”, onde “tudo vai por água abaixo” etc - uma dimensão de fala que bem poderíamos aproximar do falatório (*Gerede*) heideggeriano. Mas o que nos interessa aqui, já tentando caminhar para uma conclusão, é a possibilidade de caracterizar a filosofia como essa tão peculiar atitude para que tanto Heidegger como Nietzsche parecem apontar em seus esforços pensantes, uma atitude que é essencialmente diversa daquela que vemos em filósofos “racionalistas”,¹⁹ e que parece marcar, acima de tudo, uma abertura, uma disposição para o apelo do ser.

Será tão simples assim o “abrir-se ao ser”? Será que podemos acordar um dia insatisfeitos com a vida no “mundo dos entes” e então decidir que, desse momento em diante, nos dedicaremos a ouvir o ser? É evidente que não! Já vimos, com Heidegger, que é preciso ser “tocado pelo ser” (ainda que isso também não seja tão claro!), e que é preciso, para entrar na correspondência com o ser, penetrar a filosofia no diálogo com os pensadores.²⁰ E sabemos que Nietzsche não é menos cioso, por assim dizer, do processo que poderá conduzir alguém a essa mesma atmosfera que vimos Zaratustra respirar.²¹ Quanto a isso, gostaríamos de explorar a imagem que abre “os discursos de Zaratustra”, a conhecida seção “Das três metamorfoses”.

Nela, como sabemos, Zaratustra descreve três metamorfoses do espírito: “de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, uma criança”. Evidentemente, não teremos tempo de explorar aqui em detalhes cada uma dessas transições, nem mesmo o conjunto do texto. O que nos interessa é chamar a atenção para a última passagem, tendo em vista a relação que podemos estabelecer entre ela e a seção *Die*

¹⁹ A título de exemplo, poderíamos citar a posição de Habermas a respeito do lugar da filosofia no mundo contemporâneo, tal como ele a elabora no texto “A filosofia como guardador de lugar e como intérprete”, in HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 17-35.

²⁰ No que diz respeito ao “toque pelo ser”, seria de perguntar-nos pelo papel da angústia nesse processo, remetendo ao modo de transição para a filosofia que é descrito em *Ser e Tempo*. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, vol. I. Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 247 e ss.

²¹ A esse respeito, cf. o terceiro capítulo de meu livro: MATTOS, F. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 175 e ss.

Heimkehr: supondo, numa interpretação bastante rasa, que a transformação do espírito em camelo corresponda ao processo pelo qual o indivíduo humano é educado pela sociedade em que vive, aprendendo a realizar as tarefas mais duras que lhe são exigidas, notadamente no plano intelectual, seria válido dizer que o momento de entrada em cena do leão é o momento em que o espírito se rebela contra a autoridade - aquele gesto que em filosofia costumamos denominar “parricídio” - e, no rebelar-se, no dizer não, institui o seu espaço de liberdade:

Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão. / (...) / Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o “Tu-deves”; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura.²²

A força do leão representa, com efeito, a coragem que é necessária para romper com aquilo que era o mais querido para o espírito: os valores que o orientavam, os critérios pelos quais se pautava, a autoridade e o dever cujo respeito lhe garantiam segurança e tranquilidade. Para poder criar, no entanto, para adquirir o *Recht zu neuen Werten*, era preciso que ele conseguisse dar esse passo, que ele conseguisse capturar, roubar (*rauben*) dessa autoridade moral e intelectual essa prerrogativa. De certo modo, se continuarmos aqui nessa linha de interpretação, poderíamos dizer que se trata de um processo que se verifica em todo filósofo, em todo artista, talvez também em todo religioso, quando ele rompe com o paradigma até então vigente e abre espaço para criar algo novo. A questão que realmente nos importa, contudo, e que nos traz de volta ao fio de nossa reflexão, é a seguinte: e agora, que o espírito conquistou para si o espaço da criação? O que fará ele agora? Qual será sua atitude? Onde encontrará ele os critérios de seu novo processo criativo? É a pergunta que Nietzsche se faz, já tendo antecipado a figura seguinte do processo transformativo:

Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? / Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo,

²² NIETZSCHE, F, *op. cit.*, p. 28.

uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.

A figura da criança é a resposta que Nietzsche oferece à nossa questão: só pode haver criação, só pode haver novos valores, só pode haver *um novo discurso dando voz ao ser*, como pede a solidão à Zaratustra, se o espírito é capaz de recuperar, para *aquém* das noções conceituais que lhe haviam estabelecido, normativamente, um modo “correto” de pensar, a “inocência” (*Unschuld*) e o “esquecimento” (*Vergessen*) de que as crianças dão mostras. Somente assim pode haver um “novo começo” (*Neubeginn*), um “jogo” ou “brincadeira” (*Spiel*) de onde brota algo absolutamente espontâneo - uma “roda a girar por si mesma”, um “primeiro movimento”; que é, portanto, um modo pelo qual a vida simplesmente diz sim a si mesma, afirmando-se, num “sagrado dizer-sim”; ou um modo pelo qual *o ser se transforma em palavra*, através do filósofo-criança.

Em que pesem as muitas nuances deixadas de lado, bem como as incontáveis controvérsias entre os intérpretes quanto a como interpretar as diferentes figuras nietzschianas (o leão, a criança, a solidão de Zaratustra etc), espero ter esboçado aqui uma aproximação entre Nietzsche e Heidegger, ou entre um certo Nietzsche e um certo Heidegger, relativamente ao que podemos entender hoje por filosofia. Minha pesquisa parte da premissa de que, pensando sobre isso com Heidegger e Nietzsche, poderemos refletir sobre até que ponto a filosofia só pode seguir tendo um papel efetivamente relevante se levado a sério o “apelo do ser”; e até que ponto é necessário, para isso, ter a coragem de um leão - capaz de romper com o “tu deves” de nossa época (devidamente encarnado na ciência e na técnica) - e reencontrar a capacidade (muito mais simples do que poderíamos suspeitar, donde a imagem da criança para ilustrá-la) de ouvir esse apelo e encontrar formas novas de exprimi-lo.²³

²³ Outro aforismo que vai nessa direção, e que serve para ilustrar essa passagem à atitude propriamente filosófica, é o 57 de *Além do bem e do mal*: “Com a força da sua visão e intuição espiritual, cresce a distância e como que o espaço em volta do homem: o seu mundo torna-se mais fundo, aparecem-lhe novas estrelas no horizonte, novos enigmas e imagens. Talvez tudo aquilo em que o olhar do espírito exercitou sua penetração e perspicácia tenha sido justamente exercício, oportunidade para o jogo, coisa para crianças e cabeças infantis. Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de “Deus” e “pecado”, não venham a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para um homem velho - e talvez o “velho homem” necessite então de outro brinquedo e outras dores - ainda criança o bastante, uma eterna criança.”

REFERÊNCIAS

GIACOIA Jr., O. *Heidegger urgente. Introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEIDEGGER, M. "O que é isto - a filosofia?" In: _____. *Conferências e escritos filosóficos* (Coleção "Os Pensadores"). Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *M. Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

HENRICH, D. "O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas." In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jun.-dez.2009, p. 83-117.

MATTOS, F. "Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das 'Doze teses contra Jürgen Habermas'". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jun.-dez.2009, p. 55-83.

_____. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

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

A inversão do platonismo em Nietzsche e a afirmação do devir

Newton P. Amusquivar Jr.
(UNICAMP)

Em um fragmento póstumo notável, famoso e enigmático, Nietzsche considera, pela primeira vez, uma filosofia fecundada por ele próprio que é denominada de imediato por “platonismo invertido”. O fragmento de 1870 afirma o seguinte: “Minha filosofia é platonismo invertido: quanto mais distante do ser verdadeiro, é tanto mais pura, bela e boa. A vida em aparência como meta.”¹ (eKGWB/NF 1870, 7 [156]). Em que consiste essa inversão do platonismo? Essa questão profunda e cara para a filosofia de Nietzsche e, ao mesmo tempo, muito ampla, precisa de uma delimitação para não nos alongarmos demais e também aprofundar uma tese específica. A tese que pretendo defender é de que a inversão do platonismo de Nietzsche leva a um retorno à doutrina do fluxo universal de Heráclito na filosofia de Nietzsche. Entretanto, essa inversão do platonismo e a absorção da tese do fluxo universal de Heráclito estão presentes em quase a totalidade do pensamento de Nietzsche e também se mostra de modo diferente em cada momento da biografia nietzschiana. Por conta disso, é necessário delimitar um texto nietzschiano estratégico para observar essa tese e também explanar de modo sucinto o que Nietzsche entendeu por inversão do platonismo, logo eu analisarei a preleção *Introdução ao estudo do diálogo de Platão*, pois nela Nietzsche expõe mais minuciosamente a filosofia platônica, apesar de não se engajar explicitamente em uma inversão do platonismo, porém eu pretendo mostrar que muitos elementos dessa inversão e também do retorno à tese do fluxo universal já estão presentes nesse texto. Posteriormente, mostrarei como elementos dessa análise da filosofia de Platão presente nessa preleção estão na filosofia madura de Nietzsche, quando a inversão do platonismo está consumada.

¹ Tradução livre de: Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schooner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.

Entretanto, antes de abordar essa preleção, acredito ser proveitoso deixar claro no que consiste essa tese heraclitiana de que tudo está em constante fluxo de mudança. Essa tese está presente no famoso fragmento 91, no qual Heráclito afirma que “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”². No contexto do fragmento, Plutarco completa a frase afirmando não haver uma substância mortal que permaneça a mesma, duas vezes na mesma situação; pois nada se mantém permanente, tudo se reúne e se afasta, se aproxima e se repele, alterando-se, pois, constantemente. Essa mesma imagem do rio em constante fluir está presente também no fragmento 12: “entrando nesse mesmo rio fluem outras e outras águas”³, ou seja, no rio a água nunca é a mesma, sempre flui, e justamente por isso não é possível entrar duas vezes num mesmo rio. Por último, o fragmento 49a nos indica que nem mesmo entrar e não entrar num rio é possível: “no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos”⁴.⁵

Platão (*Crátilo*, 402a, *Teeteto* 156a e 160d) e Aristóteles (*Metafísica*, 1010a 12) foram os primeiros a fazer referência à tese do πάντα ῥεῖ (tudo flui) de Heráclito, nela vendo um fluxo extremado, como se fosse impossível haver uma unidade e como consequência, também impossível

² Tradução livre de: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι

³ Tradução livre de: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ

⁴ Tradução livre de: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.

⁵ Há um imenso debate entre os filólogos sobre se esses fragmentos são provenientes do próprio Heráclito ou não. Kirk, por exemplo, considera como autêntico apenas o fragmento 12, e afirma que nesse fragmento o objetivo é frisar o fluir da água como regularidade num equilíbrio e numa identidade do mesmo rio (KIRK, G. S. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, New York, 1954, p.377). Já o fragmento 91, para Kirk, Plutarco faz uma reprodução da versão platônica (*Crátilo* 402a) e aristotélica (*Metafísica*, 1010a 12) da metáfora do rio, o qual, por sua vez, não é fiel ao que Heráclito de fato pensava. Em relação ao fragmento 49a, Kirk considera ser espúrio, não apenas por ser uma versão do fragmento 12, mas também por considerar absurdo um predicado ser omitido diante do verbo “ser” copulativo. Kahn também considera o fragmento 49a como uma paráfrase dos fragmentos 12 e 91, e, assim como Kirk, considera que o fragmento 12 “não nega a continuidade da identidade dos rios, mas a pressupõe” (KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p.254). E, assim como Kirk, Kahn faz uma analogia do rio com a chama, dado que em ambos se mantém uma mesma estrutura dentro de um processo de fluxo. Entretanto, Kahn considera o fragmento 91 como autêntico e independente, e, mais do que isso, considera que o fragmento 12 pode ser uma justificação do 91, podendo os dois estarem numa mesma frase na seguinte forma: “Não se pode jamais banhar-se duas vezes no mesmo rio. Pois à medida que se entra nos [que se supõe serem] mesmos rios, novas águas estão sempre fluindo.” (Idem, p. 256)

realizar uma mediação da linguagem ao conhecimento. Segundo Aristóteles (Metáfísica, 987 a 32), Platão teve sua primeira formação filosófica influenciada por Crátilo, o qual, por sua vez, foi seguidor de Heráclito e, ao que tudo indica, levou às últimas consequências a tese do fluxo universal, afirmando que não se pode nem ao menos entrar uma vez no rio, pois o próprio banhista está em mudança. Quando Platão reconstrói em seus diálogos (principalmente em *Crátilo* e *Teeteto*) a tese heraclitiana do devir em constante fluir, essa tese é formulada sob a ótica de Crátilo; por isso ela é extremada, com o objetivo não apenas de ser refutada, mas também incorporada para formar uma concepção sobre a sensibilidade. Segundo algumas interpretações⁶ do pensamento de Platão, o filósofo de Atenas contrapõe Heráclito - enquanto mobilista - a Parmênides, esse imobilista, elaborando dentro da sua própria filosofia, uma oposição entre os dois, a partir da qual a sensibilidade está do lado da mobilidade, enquanto as ideias são imóveis.

Nietzsche, ao analisar a filosofia de Platão na sua preleção, considera que a teoria das ideias de Platão não tem um impulso artístico, mas sim ético e político, por isso ele o considera não tanto como um sistemático, mas mais como um agitador político⁷, pois o problema fundamental do pensamento de Platão é estabilizar o fundamento moral para definir as regras para uma política justa⁸. Nesse sentido, Nietzsche tem uma interpretação oposta em relação à predominância dos estudiosos de Platão do século XIX, que defendiam ser estética e teoria do conhecimento como o centro do pensamento platônico, pois, para Nietzsche, “foi em vista da ética e da política que Platão mobilizou sua teoria do conhecimento, sobretudo a parte consistente na doutrina das ideias.”⁹

Esse impulso ético que mobiliza o pensamento de Platão está estritamente vinculado ao seu encontro com Sócrates e, por consequência dis-

⁶ Por exemplo: CORNFORD, M. *Pato's theory of knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. New York, Dover, 2003.

⁷ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 - WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 9.

⁸ DUVAL, R. Le point de depart de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 620

⁹ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p.13.

so, com seu distanciamento à tese do fluxo universal. Nietzsche destaca a passagem da *Metafísica* de Aristóteles (987 a 31- b1), que já mencionamos anteriormente, de que antes de se encontrar com Sócrates, Platão era familiarizado com o pensamento de Crátilo e a tese de Heráclito sobre o fluxo universal. Essa contraposição entre tese do fluxo universal de Heráclito e o impulso ético de Sócrates é bem marcado por Nietzsche, ao pontuar os eventos importantes da vida de Platão no qual os últimos dois pontos são: “4-Heráclito como primeiro filósofo a formar o seu conceito de filosofia. 5-Sócrates intensifica o idealismo ético-político e o[Platão] liberta do eterno fluxo de Heráclito.”¹⁰ Nesse sentido, Nietzsche enxerga uma contraposição entre a fundamentação ética e epistemológica do pensamento de Sócrates e o fluxo universal de Heráclito. Essa trajetória da filosofia de Platão também é nítida num fragmento póstumo, de 1872-1873, ou seja, contemporâneo à preleção em questão, em que Nietzsche anota: “Platão: primeiro heracliteano, cético coerente, tudo flui, inclusive o pensamento. Levado por Sócrates à persistência do bem e do belo.” (eKGWB/NF 1872-1873, 23 [27])

Nietzsche nota que essa contraposição está presente na vida de Platão: ele foi um seguidor de Crátilo e da doutrina do fluxo universal extremada. Nietzsche utiliza a sentença que Platão remete a Heráclito: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [tudo muda e nada permanece] (*Crátilo*, 402a), e disso tira a concepção de que “toda coisa singular passa, e nenhuma permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual, ainda que se mantenha inalterada por longo tempo”¹¹.

Na sequência, Nietzsche acompanha os estudos de Schuster¹² e observa que essa é uma interpretação platônica do fluxo universal, influenciada por Crátilo, ou seja, extremada, já Heráclito defende a tese de um flu-

¹⁰ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 44: 4) Heraklit als erster Philosoph bildet seinen Begriff vom Philosophen. 5) Sokrates steigert den ethisch-politischen Idealismus und befreit ihn vom ewigen Fluß der Heracliteer.

¹¹ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 150. Tradução de Oswaldo Giacoia presente como citação na seguinte passagem: GIACÓIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p.14.

¹² CHUSTER, P. *Heraclit von Ephesus* (Acta Societatis Philologiae Lipsiensis, Band III, 1873.

xo mais moderado que afirma a transitoriedade e mutabilidade de todas as coisas, mas com consistência e identidade suficiente para tornar possível um tipo de conhecimento. O mesmo ocorre com Protágoras que, para Nietzsche, é possível ter um conhecimento, mas fundado em princípios completamente diferentes e opostos ao de Platão, pois esse conhecimento não é universal, é uma opinião e ligado ao sensível, dado que para Protágoras $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta=\acute{\delta}\acute{o}\xi\alpha=\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ (conhecimento=opinião=sensação) ¹³.

Segundo Nietzsche, o conhecimento em Heráclito também seria possível tal como de Protágoras, mas ele não seria universal e estaria atrelado aos sentidos e opinião. Uma posição diferente é a de Crátilo, ao considerar que tudo flui, ele perde a esperança em ter um conhecimento e nem sequer ousa apontar o dedo para algo como real, pois até isso pode não ser real no fluxo extremado. Nietzsche enfatiza bem que Crátilo foi a primeira influência de Platão e levou a grandes dilemas do ceticismo e falta de fundamento moral e político:

Platão parte, portanto, de um ceticismo desesperado na relação a todo conhecimento em geral, não apenas em relação às coisas sensíveis, mas em geral (diante do contato com Sócrates): ele não acredita mais na possibilidade do conhecimento: porque ele se encontra sobre a base de Crátilo “se há conhecimento, então esse é apenas através do sensível”. Nós precisamos aceitar como primeira consequência da filosofia de Platão um desespero sombrio. Com isso, toda vida moral era negada, não havia mais nenhuma norma, todos os conceitos estão em fluxo, o indivíduo está sem nenhum apoio e não conhece nenhuma medida e nenhum limite. ¹⁴

¹³ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 151.

¹⁴ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 151. Plato geht also aus von einer verzweifelten Skepsis in Betreff aller Erkenntniß überhaupt, nicht etwa nur in Betreff der sinnlichen Dinge, sondern überhaupt (vor Bekanntschaft mit Socrates): er glaubt nicht mehr an die Möglichkeit der Erkenntniß: weil er auf der Basis des Cratylus steht, “gibt es Erkenntniß, doch nur durch die Sinne”. Wir müssen als erster Wirkung der Philosophie auf Plato eine trübsinnige Verzweiflung annehmen. Damit war alles moralische Leben vernichtet, es gab keine Richtschnur mehr, alle Begriffe sind im Flusse, das Individuum ist ohne jeden Halt und kennt kein Maß, keine Grenze.

Podemos observar aqui que Nietzsche considera o começo do filosofar de Platão como um desespero em relação à impossibilidade do conhecimento e também à negação de uma vida moral diante do fluxo universal de Crátilo, dado que, com essa tese, não se teria nenhum conceito, medida ou limite. É contra esse desespero que o impulso moral e socrático nega a doutrina do devir, não apenas de Crátilo, mas também de Heráclito. Duval observa muito bem isso e também nota duas implicações dessa contraposição platônica em relação à tese do fluxo universal: “a moral implica o valor objetivo do conhecimento e esse implica a permanência do ser.”¹⁵

Podemos observar, em primeiro lugar, uma oposição muito forte entre a tese do fluxo universal e uma moral socrática, em segundo lugar, a relação forte entre moral e valor objetivo do conhecimento e imobilidade do ser. Sócrates é a segunda e determinante influência sobre Platão, é por meio dele que se afasta da tese do fluxo universal de Crátilo e Heráclito e, mais do que isso, ele nega o devir e visa superar essa tese com a teoria das ideias.

Nessa preleção sobre Platão, Nietzsche parece mais expor o seu estudo pessoal sobre o filósofo grego e não toma uma posição filosófica explicitamente. Quem fala nas preleções é mais um professor de filologia interessado na filosofia grega do que propriamente um filósofo. Nesse período, Nietzsche ainda continha uma metafísica do artista em que distingue ser e devir, logo, ele não adere à tese do fluxo universal. Isso é bem nítido por meio do que Nietzsche entende por “consolo metafísico”, a saber, “de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria (...)”¹⁶ Nota-se que o consolo metafísico considera que, apesar da mudança da aparência, ou seja, apesar do devir, a vida tem uma unidade primordial que está além dessa mutabilidade fenomênica. Nietzsche diz: “um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”¹⁷. Porém, em textos não publicados, Nietzsche parece pouco depois de publicar *O nascimento da tragédia* aderir à tese do fluxo universal, isso fica evidente na interpretação dos pré-socráticos em *A filosofia na era trágica dos gregos* no ano de 1873 e também em um

¹⁵ DUVAL, R. Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 623: “La morale implique la valeur objective de la connaissance et celle-ci implique la permanence de l’être”.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *O nascimento da Tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007, p. 52.

¹⁷ Idem, p. 100.

fragmento póstumo do final de 1872 e começo de 1873 que diz: “é preciso completamente mostrar que todo existente e ente em um momento não era e, por isso, em um momento não será. O devir de Heráclito”¹⁸(eKGWB/NF 1872 19 [119]).

Portanto, considero que no pensamento de Nietzsche a adesão ao fluxo universal se desenvolve junto com a inversão do platonismo. Essa adesão aparece mais forte em *Humano, demasiado humano* através da sua teoria dos erros fundamentais do pensamento, mas apenas na terceira fase do pensamento de Nietzsche ocorre uma explicitação dessa adesão. Observaremos como essa adesão ocorre com uma consumação da inversão do platonismo analisando, principalmente, o livro *Crepúsculo dos ídolos* e os fragmentos póstumos desse período.

É possível notar que Nietzsche, de forma alguma se distancia da tese do fluxo universal de Heráclito, pelo contrário, ele toma sua filosofia como uma contraposição à tendência filosófica de se opor ao devir, à mudança e aos sentidos. Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo III, chamado *A razão da filosofia*, essa posição nietzschiana se torna clara logo no início, quando ele considera como idiossincrasia dos filósofos a distância em relação ao devir: “Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie arterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia.”¹⁹. Assim, Nietzsche considera peculiar nos filósofos o afastamento em relação ao devir, à história, e, por outro lado, há neles uma tendência à permanência estática fora do tempo, que ele chamou de egipcismo, no sentido de realizar uma mumificação das coisas; por isso, logo em seguida, Nietzsche considera que os filósofos manejavam conceitos-múmias, pois “eles matam, eles empalham quando adoram, esse idólatras de conceitos (...)”²⁰.

Portanto, tal como no Egito antigo mumificavam os seus mortos por acreditar numa vida eterna após a morte, como se fosse possível um retorno da alma ao corpo para se viver eternamente, também os filósofos

¹⁸ Tradução livre de: Es muß durchaus zu zeigen sein, daß alles Vorhandene und Seiende irgendwann und deshalb auch irgendwann nicht sein wird. Das Werden Heraclits.

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

²⁰ Idem, *ibidem*..

mumificam conceitos que estariam para além da morte, do vir-a-ser, do tempo e do sensível para os tornarem eternos e imutáveis. A formação de conceitos-múmias está presente na filosofia pelo menos desde Platão (e talvez já em Parmênides), quando considera que o conhecimento ocorre pela intuição intelectual da ideia que não está em devir, logo se poderia caracterizar e firmar um conceito determinante e inteligível sobre a realidade. Nietzsche se contrapõe a essa posição filosófica platônica que predominou na história do ocidente. Se os filósofos até então negam o devir, Nietzsche, por outro lado faz uma negação dessa negação, o que resulta numa nova afirmação do devir.

Na sequência da seção 1, desse mesmo capítulo, Nietzsche observa que o devir é até mesmo uma objeção dos filósofos, podendo ser também tomado como uma forma de contestação de que algo não é verdadeiro, de que não há por meio dele uma verdade: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não vem a ser; o que vem a ser não é... Agora todos ele creem, com desespero até, no ser”²¹ Há, nessa passagem, uma contraposição entre ser e devir que existiu, segundo Nietzsche, na filosofia, antes de Sócrates entre Parmênides e Heráclito; nessa contraposição, a filosofia se afastou do devir para acreditar num ser imóvel. Isso foi bem notado na análise que Nietzsche faz de Platão em relação ao conhecimento, pois, como já destacamos antes, num fluxo extremado de Crátilo não seria possível nem conhecimento e nem linguagem, logo, para haver uma estabilidade ética e epistêmica foi necessário formular um conhecimento pela ideia.

É possível notar, nos fragmentos póstumos, a tese de que num mundo em devir não é possível haver um conhecimento: “O princípio da identidade tem como pano de fundo a “aparência óptica” de que há coisas iguais. Um mundo em devir não poderia, no sentido estrito, ser “compreendido”, ser “conhecido””²² (eKGWB/NF 1885, 36 [23]). Assim, se pelo devir nada pode ser conhecido, então é necessário fixar algo, ou seja, estabelecer uma crença no ser: “posto que tudo é devir, então co-

²¹ Idem, ibidem., ligeira modificação da tradução.

²² Der Satz von der Identität hat als Hintergrund den „Augenschein“, daß es gleiche Dinge giebt. Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht „begriffen“, nicht „erkannt“ werden

nhecimento é apenas possível sobre a base da crença no ser.”²³ (eKGWB/NF 1885-1886, 2 [91]) Por conseguinte, através desses fragmentos póstumos é possível esclarecer melhor o motivo pelo qual Nietzsche considera, em *Crepúsculo dos ídolos*, que os filósofos precisaram crer no ser: a fundamentação de um conhecimento se sustenta por meio dessa crença.

Em um fragmento póstumo, próximo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche diz: “A suposição do ente é necessária para poder pensar e inferir: a lógica maneja somente fórmulas para o que permanece igual.”²⁴ (eKGWB/NF 1887, 9 [89]). Na sequência, Nietzsche observa que essa suposição do ente não tem uma forma demonstrativa de realidade, sendo, por isso, uma óptica, um ponto de vista, mas não uma verdade. No entanto, “o mundo fictício do sujeito, substância, “razão”, etc é necessário”²⁵. (eKGWB/NF 1887, 9 [89]). Por que é necessário? Trata-se de ter que simplificar, ordenar e falsificar a realidade, pois a “verdade” é “vontade de dominar a multiplicidade das sensações”²⁶ (eKGWB/NF 1887, 9 [89]), logo o devir é tomado como falso, como auto-contradição, pois “conhecimento e devir se excluem”²⁷ (eKGWB/NF 1887, 9 [89]), assim, é preciso haver algo fora do devir, algo fixo e imutável que pode ser conhecível. Na sequência de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche observa não apenas a necessidade dos filósofos se afastarem do devir, mas também aponta que, para eles, a fonte do engano, da aparência, surge pelos sentidos e devir: “Moral: desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira”²⁸

Na segunda seção desse capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, é possível notar que Nietzsche exclui Heráclito entre esses filósofos que formam um conceito-múmia e nega o devir: “Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*.”²⁹ Porém, logo em seguida Nietzsche repreende Heráclito por rejeitar os sentidos, na medida em que há nele unidade e duração: “Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque

²³ gesetzt alles ist Werden, so ist Erkenntniß nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein.

²⁴ die Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können: die Logik handelt nur Formeln für Gleichbleibendes

²⁵ die f i n g i r t e W e l t von Subjekt, Substanz, „Vernunft“ usw. ist n ö t h i g

²⁶ „Wahrheit“ — Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen.

²⁷ Erkenntniß und Werden schließt sich aus.

²⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

²⁹ Idem, p. 26.

mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos.”³⁰.

No entanto, Nietzsche busca, nessa contraposição entre devir e ser, aparência e verdade, levar a cabo a sua inversão do platonismo de se afastar do ser e ter a aparência como meta (eKGWB/NF 1870, 7 [156]). Por isso, Nietzsche afirma: “O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas *acrescentado mendazmente*.”³¹. Com isso, o que foi considerado pelo platonismo como “mundo aparente”, Nietzsche afirma como o único mundo, a única realidade, já o mundo verdadeiro do platonismo é uma mentira adicionada ao mundo aparente. Essa inversão do platonismo vai ser nítida na seção 5, desse capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, que diz:

- Vamos contrapor a isso, finalmente, de que outra maneira nós (- digo “nós” por cortesia...) abordamos o problema do erro e da aparência. Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro.³²

Nessa passagem, é visível a relação da tese do fluxo universal com a inversão do platonismo: se antes (no platonismo) devir é prova de aparência e erro, hoje (ou seja, com Nietzsche e a inversão do platonismo) se tem a concepção de que a razão nos induz aos erros do pensamento presente nos conceitos de unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade e ser. Nesse sentido, o pensamento não conduz a uma verdade imutável, mas sim a um erro; trata-se, portanto, de inverter Parmênides, como Nietzsche diz num fragmento contemporâneo ao *Crepúsculo dos ídolos*: “Parmênides disse “não se pensa o que não é” – nós estamos em outra extremidade e dizemos: “o que se pode pensar há de ser, seguramente, uma ficção. (...)”³³(eKGWB/NF 1888, 14 [148]).

³⁰ Idem, *ibidem*..

³¹ Idem, *ibidem*..

³² Idem, p. 27-28.

³³ Parmenides hat gesagt „man denkt das nicht, was nicht ist“ — wir sind am anderen Ende und sagen „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein“. Denken hat keinen Griff auf Reales (...)

Nietzsche considera que a realidade está em pleno devir, e a crença num ser imutável é uma ilusão do nosso pensamento para conservar a vida. Num fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “contra o valor do que permanece eternamente igual (...) o valor do mais breve e mais efêmero (...)” (eKGBW/NF 1887, 9 [26])³⁴ Nietzsche realiza, com isso, uma inversão dos valores estabelecidos pelo pensamento metafísico tradicional através da oposição do “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”, pois se coloca mais valor ao devir e se opõe ao eterno e imutável como o mais alto valor.

A divisão platônica entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro” fundamenta uma concepção ética e epistemológica, pois nega o mundo em devir para afirmar um ser fora do “mundo aparente”. Assim, cria-se um supremo valor que está para além da vida e busca moldar a vida que, por outro lado, tem uma realidade oposta a esse supremo valor. É como consequência dessa constatação que Nietzsche vai afirmar, no prólogo de *Além do bem e mal* que “cristianismo é platonismo para o “povo””³⁵. Por isso, a inversão do platonismo acarreta, como consequência, uma filosofia anticristã. Nesse sentido, Nietzsche aprofunda uma relação entre moral e conhecimento, tal como está presente na sua preleção sobre Platão.

Por isso, Heidegger está correto quando relaciona a experiência da inversão do platonismo com o niilismo. E o que significa niilismo para Nietzsche? Heidegger responde de maneira resumida: “Com o termo niilismo, Nietzsche tem em vista o fato histórico, isto é, o acontecimento da desvalorização dos valores supremos, da aniquilação de todas as metas e da colisão de todos os juízos de valor.”³⁶. E, então, podemos observar melhor o motivo pelo qual a inversão do platonismo é, ao mesmo tempo, a instauração de um pensamento anticristão: cristianismo e platonismo (e, por consequência, todo o pensamento ocidental) estão fundados num supremo valor de uma verdade divina, mas a própria ciência moderna também repousa sobre esse pressuposto.

Assim, a superação do niilismo pressupõe levar, até as últimas consequências, o próprio movimento niilista de instaurar os supremos valores até que se esgotem, e isso significa “a morte de Deus”. Dessa forma, a

³⁴ gegen den Werth des Ewig-Gleichbleibenden (...) der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten (...)

³⁵ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, prefácio, p. 8.

³⁶ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 142.

inversão do platonismo se coloca diante da superação do niilismo, pois, como diz Heidegger, “a inversão do platonismo significa, inicialmente: abalo do primado do supra-sensível como ideal.”³⁷ Como consequência disso, se o suprasensível é abalado, então o sensível é colocado como verdadeiro, mas isso deve ser compreendido como uma superação do niilismo, ou seja, como a instauração de novos valores.

Esse niilismo presente no platonismo está ligado à negação do sensível e do devir enquanto estatuto de verdade, e, como consequência, também à negação da própria vida em prol de um além, um ideal. Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “A negação do mundo da lógica e a niilização se segue que nós precisamos opor ser e não-ser e negação o conceito de devir”. (eKGWB/NF 1887, 9 [62]) Aqui aparece uma relação do começo do pensamento lógico de Parmênides, que opõe ser e não-ser e nega o devir e, para Nietzsche, isso é uma niilização, uma forma de estabelecer supremos valores que estão para além da própria vida, pois ela está em devir. Na medida em que a lógica estabelece um valor supremo, para além da vida, e em prol de um bem absoluto, então se forma o niilismo por conta de nega a vida; e isso está presente, tanto filosoficamente no platonismo, como religiosamente no cristianismo.

A inversão do platonismo na medida em que é superação do niilismo, é também uma transvaloração de todos os valores que deixam de valorizar os supremos valores cristãos e platônicos para voltar a valorizar o que está no sensível, o corpo e o devir. Como afirma Giacoia:

A tarefa epocal da consciência filosófica, que, na vida de Nietzsche, se transforma em corpo e sangue, consiste em reverter a inversão platônica, ou, dito numa fórmula: transvaloração a transvaloração platônica da moral, levar à auto-supressão a interpretação moralista da existência por dever de honestidade intelectual.³⁸

Sendo assim, a inversão do platonismo está atrelada ao projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. O que implica isso? Ora, se antes de Platão havia os impulsos artísticos e o filósofo grego os suprimiu para afirmar a racionalidade em prol de uma verdade metafí-

³⁷ Idem, p. 145.

³⁸ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p. 31-32.

sica, por outro lado, Nietzsche suprime essa verdade metafísica e retorna aos impulsos artísticos; contra o niilismo, Nietzsche afirma a arte enquanto vida criativa. Ao inverter o platonismo, Nietzsche suprime o que é denominado como verdadeiro e aparente e, no lugar disso, estabelece uma realidade em pleno devir possível de ser artisticamente moldada e conhecida. Portanto, a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal não leva a um ceticismo, mas no lugar de um conhecimento objetivo atrelada a uma moral, Nietzsche estabelece através de sua adesão à tese do fluxo universal um conhecimento fundado no perspectivismo atrelado a uma autosupressão da moral.

Estilo e vivência em Nietzsche

Salomão Santana

(UFS)

Esse artigo parte do pressuposto que o critério de diagnóstico da *clínica nietzschiana*, filosofia, é a vida, a experiência que o próprio filósofo vivenciou e da qual extraiu material para formular suas obras e arquitetar sua filosofia e psicologia. Sua psicologia e sua filosofia, assim como o estilo de escrita e crítica, são frutos da experiência que teve com o adoecer e do grau de superação das vivências dolorosas.

Em *Genealogia da Moral*, ele afirma que:

Num caso como este, que muito tem de penoso – e é um caso *típico* –, devo expressar minha opinião: o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra. Afinal, ele é apenas a condição para a obra, o útero, o chão, o esterco e o adubo no qual e do qual ela cresce – e assim, na maioria dos casos, algo que é preciso esquecer, querendo-se desfrutar a obra mesma (GM III,§4).

O objetivo não é julgar o autor para que possamos compreender sua obra. Nietzsche separa vida e obra, uma vez que o prazer da obra requer o esquecimento do autor. A questão estética de uma produção e sua avaliação genealógica são dois procedimentos distintos. Em um famoso ensaio de Foucault, encontramos a caracterização da genealogia como uma pesquisa em dois registros: um relacionado ao da proveniência; outro, ao da emergência. O filósofo escreve: “a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (FOUCAULT, 2001, p.24). A proveniência “está presa ao corpo. (...) O corpo – e tudo o que está ligado ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*” (FOUCAULT, 2001, p.22).

Segundo o filósofo francês, *Herkunft* é um conceito importante, “é o tronco de uma raça, é a proveniência: é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles de mesma altura ou da mesma baixeza” (FOUCAULT, 2001, p.20). Quando se indaga sobre a proveniência de uma obra, o genealogista efetua uma “inferência regressiva” (cf. GC§370), na medida em que vamos da obra de um autor ao seu corpo e conseguimos revelar a qualidade do instinto dominante expresso nessa obra. Assim, torna-se possível uma “clínica experimental”, assediada pela saúde e doença, força e fraqueza, ascensão e declínio.

Nietzsche reagiu à doença de uma maneira que refletirá em seu modo de vida e em sua literatura. Os livros *Aurora* e *Gaia Ciência* representam o período em que o filósofo se renova diante da perspectiva da doença. Em sua autobiografia, o filósofo se refere a *Aurora* como o início de sua “campanha contra a moral” (EH, A§1) e atesta, ainda, que a doença foi sua companhia e inspiradora: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora...* para compreender o que foi esse ‘retorno a mim’: uma suprema espécie de cura!” (EH, HH, §4). *Ecce Homo* revela o espírito de composição dessa obra como o retorno à “cura” e a si mesmo. Em uma carta, nosso filósofo volta a se referir a esses livros como fruto de uma conquista da saúde:

Amo muito esses livros. O primeiro – *Aurora* – escrevi em Gênova e numa época de grave e dolorosa enfermidade, desenganado pelos médicos, perante a morte, entre privações e um isolamento incriveis. Mas não havia em mim protesto contra isso e, apesar de tudo, achava-me seguro de mim e em paz comigo mesmo. O outro livro, a *Gaia Ciência*, é fruto dos primeiros clarões do retorno da minha saúde. Nasceu um ano depois de *Aurora* (1882), e também em Gênova, em quinze dias deliciosamente claros e soalheiros de janeiro. Os problemas encerrados nestes meus dois livros fazem solitário o homem que neles trabalham. (Carta de 04/06/87)

Ainda se referindo ao livro que o conduziu à saúde, declara que seu projeto fisiológico foi orientado por um “fisiólogo”:

Para um fisiólogo, tal antinomia de valores não deixa dúvidas. Quando, no interior do organismo, o órgão mais insignificante descarta, mesmo por um minuto, de impor com total segurança sua autocon-

servação, sua renovação de forças, seu “egoísmo”, o todo degenera. O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina...que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo ao corpo a “salvação”, que é isto, senão uma *receita de decadence?* – A perda de centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a “ausência de si” – a isto se chamou moral até agora... Com *Aurora* iniciei a luta contra a moral da renúncia de si (EH, A§2).

Aurora atua como o prontuário de médico: o filósofo oferece uma descrição da doença que acomete a cultura e, em seguida, revela a perspectiva de uma nova moral que se baseia no “retorno a si”. É nessa obra que Nietzsche apresenta o primeiro experimento dessa nova moralidade. Colaborando com nossa interpretação, ele afirma: “*Aurora* é um livro que diz *sim*, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para *gayascienz*” (EH, GC). Em *Humano Demasiado Humano*, o filósofo alemão começa sua análise da moral, mas é em *Aurora* que dá início ao projeto da moral da superação de si¹ a partir da oposição à moral da ausência de si.

Esse programa possui como fundamento a fisiologia, pois o corpo é o fio condutor das análises que o filósofo faz da moral. Para Losurdo, a fisiopsicologia nietzschiana é clara nesse sentido, pois “é um absurdo pensar que os diversos sistemas morais podem ser pensados independentemente do corpo do qual são expressão” (LOSURDO, 2009, p. 884).

A fisiologia, nessa perspectiva, define o corpo como associação de instintos em luta, que, por sua vez, constitui a noção de mundo interior;

¹ Aqui há uma referência ao projeto hermenêutico de Michael Foucault da moral do cuidado de si.

tal como vimos. Essas considerações são encontradas em *Aurora*, obra na qual o filósofo pensa uma nova moral a partir da clareira aberta pelo colapso da moral vigente. A sociedade está doente e amoralidade é seu sintoma. A experiência moral presente em *Aurora* consiste em uma substituição do fundamento até então dominante. Ora, podemos afirmar que a fisiologia está na base não só das construções morais, como também dos comportamentos e produções sociais, que comandam a origem das ideias sociais. A esse respeito, Losurdo declara:

A essa altura, a fisiologia se torna o elemento decisivo para a compreensão das diversas esferas da cultura, quer se trate da “estética” ou da “esfera dos chamados valores morais” (...). Agora, não só o conflito dos valores se configura como um conflito entre saúde e doença, mas, sobretudo, tanto a saúde como a doença encontram *de modo imediato e necessário* a sua expressão teórica numa visão de mundo correspondente (LOSURDO, 2009, p. 890).

Nietzsche não é cego à literatura científica do século XIX, que define a fisiologia como a ciência que estuda as funções dos órgãos e as transformações por que passa todo o corpo durante as suas atividades. Em sua obra, contudo, é possível notar três acepções para esse conceito: primeiramente, ele é empregado em seu sentido científico em virtude das leituras que o filósofo faz da literatura da época. O segundo modo como o conceito é tratado “com frequência as funções orgânicas ou ao afeto no sentido imediato corpóreo”, a fisiologia é afeto e respostas que o corpo dá a esses afetos. A terceira acepção é a da fisiologia “como a luta de *quanta* de potência que interpreta”.²

Como vimos nesse artigo, Nietzsche coloca a fisiologia na base de sua reflexão, não apenas para refutar a interpretação metafísica, como também para se colocar como médico da cultura. É em *Aurora* que ele estabelece as bases dessa medicina moral. Nela, aparece uma preocupação terapêutica aliada a uma análise histórica: a moral cristã e as doenças que daí derivam. O que percebemos aí é uma nova orientação terapêutica para o pensamento moral. Afirma o autor em um trecho dessa obra:

² Cf. Wolfgang Müller-Lauter: *Decadência artística enquanto decadência fisiológica*, In: Cadernos Nietzsche 6, pp. 21-22.

Mal começamos a refletir sobre a fisiologia do criminoso e já nos vemos ante a percepção irrefutável de que não existe diferença essencial entre os criminosos e os doentes mentais: desde que acreditemos que o modo *corrente* de pensar na moral é o modo de pensar da *saúde espiritual*. Nenhuma crença é hoje tão bem mantida como esta, não se deixe então de tirar-lhe a consequência e tratar o criminoso como um doente mental: não com soberba misericórdia, sobretudo, mas com inteligência médica, benevolência médica (...). Ainda faltam os médicos para os quais isso que chamamos moral prática deverá ter se transformado num aspecto de sua arte e ciência da cura (...). nenhum pensador teve ainda a coragem de medir a saúde de uma sociedade e dos indivíduos pelo número de parasitas que podem suportar, e ainda não houve um fundador de Estado que conduzisse o arado no espírito dessas palavras generosas e doces. (A§202).

Aurora foi escrita em 1881, momento em que Nietzsche estabelece uma relação muito peculiar com a doença. A enfermidade que o acomete o obriga não só a buscar uma relação pessoal com a doença, como também a ir muito além daquilo que o discurso médico fazia por ele; não só buscou na literatura médica afirmação de uma verdade sobre si e sobre sua saúde, como fez de sua filosofia uma terapêutica, um meio de romper com o modelo de diagnóstico que vigorava até então. A doença deixa de ser uma companheira estranha, sua enfermidade passa ser um instrumento de descoberta de si. Dessa forma, nosso filósofo estabelece uma nova forma de diagnóstico de si, debruçando-se, ele mesmo, sobre sua vida e sobre sua enfermidade e constituindo uma verdade que se converte em análise da cultura e da sociedade.

O filósofo fez de suas obras de 1881 um manual com todas as informações a respeito da doença e do doente, com o objetivo de organizar todos os procedimentos relativos à sua terapia; propôs medicamentos e práticas sobre si, para se atingir a saúde. *Aurora* é testemunha disso, o que fica evidente no aforismo “Por rodeios”:

Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e

cuidadasas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldados, em suma, por todas as coisas que mais são de meu gosto, que justamente para mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente? Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são sombras e mais exigentes que as minhas – talvez todas elas também não sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos pessoais? (A§553).

Sua vida e sua experiência cotidiana são objeto de análise filosófica, inspiram a seu estilo filosófico, que se constitui em intervenção médica assentada em um atento exame clínico de si mesmo. O desvio do filósofo, psicólogo clínico, consiste em inverter o idealismo metafísico, que conduz o homem à ignorância em relação à determinação fisiológica de nossas ideias e valores, ignorância esta que nos distancia do que é importante para a saúde do corpo, como a alimentação, a escolha do clima, a habitação, as vestimentas, as relações sociais. Com efeito, “*quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa falta*” (AS§5 e 6).

Decore daí que a filosofia de Nietzsche, nos anos que se seguem a 1881, é a transcrição filosófica e psicológica de um regime de saúde. Em *Gaia Ciência*, obra que também se insere nessa perspectiva, encontramos uma passagem que corrobora nossa interpretação:

Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim (...). Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia (GC§ pref.§3).

É a partir de *Humano Demasiado Humano* que nosso filósofo rompe com suas as influências metafísicas e que as ciências naturais se tornam as grandes influências de Nietzsche. Isso porque “o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda

mais modesta” (HH§273). Nessa obra de libertação, na qual o filósofo se torna um “espírito livre”, as ciências naturais são levadas a assumir a tarefa de contestar os argumentos metafísicos. Em *Aurora*, são a fisiologia e a medicina que ocupam o centro das argumentações que fundamentam a crítica à moral. A ciência será ainda uma preocupação para Nietzsche até o fim de sua filosofia, contudo:

Ela não tem nada a ver com uma comunidade do conceito na qual todos podem, potencialmente, reconhecer-se. A ciência é sinônimo de saúde assim como a superstição é sinônimo de doença, ao passo que a psicologia é a capacidade de perceber a presença da saúde e doença. (LOSURDO, 2009, p.9001)

Em *Ecce Homo*, nosso filósofo elabora uma nova forma de diagnóstico sobre si a partir de suas obras, com o objetivo de subjugar as interpretações que estavam surgindo sobre sua filosofia. Consciente da dinâmica de sua doença, o filósofo toma nas mãos os cuidados sobre si e reinterpreta a forma como se estabelece a saúde e, a partir disso, promove uma nova moral.

Dessa forma, sua crítica à moral se reverte em pesquisa sobre si mesmo, como instrumento de avaliação e de diagnóstico de sua enfermidade. Tornando-se autor e médico de si mesmo, dá as pistas para se atingir uma moral que supere todas as enfermidades da vida.

O filósofo alemão estabelece uma ligação entre as construções morais e a fisiologia, pois os nossos “juízos de valor têm valor apenas como sintoma”, sintomas do corpo, além de sintomas da alma, sintomas da sanidade ou insanidade daquele que os exprime (LOSURDO, 2009, p.9001). Sobre essa relação, Nietzsche declara:

Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo (GC§116).

A moral é relacionada às questões instintuais: “a moral como elemento regulador do comportamento dos instintos entre eles”. (FP, 7[154]). Em outro apontamento, o filósofo menciona a relação hierárquica dessa

pluralidade dos instintos: “a moral é a expressão de hierarquia, locais neste mundo múltiplo dos instintos” (FP, 27[59]). E, em outro fragmento póstumo, declara “os estados morais são estados fisiológicos”. (FP, 6[445]) Em relação à hierarquização dos instintos, o filósofo volta a declarar que “a moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia: é, pois, a doutrina das avaliações humanas para tudo o que toca o humano” (FP, 35[5])

REFERÊNCIAS

- BERLINGUER, Giovanni. *A doença*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Trad. Lílian Shalders, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- _____. Nietzsche, Freud e Marx. In: *Ditos e Escritos Volume II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2013.
- _____. As Técnicas de Si. In: *Ditos e Escritos Volume IX: Genealogia da Ética Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2014.
- _____. O que é um Autor? In: *Ditos e Escritos Volume III: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2009.
- 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 Reguerra. Madrid: Alianza Editora, 1987.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

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.

_____. *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

_____. *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.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Fragments Póstumos: 1885-1887; Volume VI*. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.

_____. *Fragments Póstumos: 1887-1889; Volume VII*. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2012.

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

Três antecedentes de *Zaratustra* na obra de Nietzsche: WS 84, WS 213, FW 106

Stefano Busellato

(UNIOESTE/ Universidade de Veneza)

1. Dentro da produção nietzschiana, o *Assim falou Zaratustra* destaca-se pela peculiaridade estilística. Esse fato com frequência fez com que os intérpretes o relegassem – ora para desvalorizá-lo, ora para exaltá-lo – a uma posição *separada* em relação às outras obras, um *unicum*, um *apax* textual com o qual Nietzsche teria se colocado em um âmbito mais literário do que filosófico *stricto sensu*. Uma análise mais aprofundada pode, porém, mitigar fortemente tais argumentos, tanto de um ponto de vista estilístico quanto filosófico.

Uma observação que pode ser feita preliminarmente é, antes de tudo, notar como a procura por uma expressão que acompanhe a reflexão teórica e a veicule por meio de uma sintaxe filosófica alternativa à concatenação lógico-expositiva, ao tratado, ao ensaio, ou aos estilos da filosofia tradicional, não é uma opção escolhida por Nietzsche em um momento particular da própria meditação ou em um único texto como o *Zaratustra*, mas, na verdade, é uma *constante* que se estende à maior parte das suas obras.

Querendo identificar a relação entre conteúdo e forma do discurso nietzschiano, em um primeiro momento, não podemos evitar o confronto com aquilo que Adorno chama de “a não-obviedade do objeto”¹: uma originalidade que excede as expectativas tradicionais e que se transforma, ela mesma, em estatuto *formal* do desenvolvimento do conteúdo. Os escritos nietzschianos citáveis em tal sentido são numerosos, começando pelos anos da juventude e chegando às últimas obras. Veja-se, por exemplo, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, de 1872, em que as teses proferidas em um âmbito tão formal como aquele da *Sociedade acadêmica da Universidade de Basileia*², são expostas através do

¹ T.W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 74.

² OFN III/2, pp. 79-206.

insólito registro da dramatização da narrativa, que acolhe transposições autobiográficas, personagens e ambientações específicas que conferem ao conteúdo exprimido um ulterior nível de profundidade simbólico³. Outro exemplo é o “centauro”⁴ de *O nascimento da tragédia*, um trabalho científico de um jovem docente universitário que não respeita nenhum cânone do gênero acadêmico, expondo, ao contrário, um sólido conhecimento do material tratado com estilo vibrante, lírico, apodítico como escolha consubstancial ao objetivo que anima o texto de um possível renascimento da cultura alemã.

Encontramos, em seguida, a mais célebre marca estilística nietzschiana do aforisma que, ainda que não alheia à literatura filosófica precedente, torna-se, nas mãos de Nietzsche, a expressão consoante a um

³ O texto de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, lido em cinco conferências (deveria ter acontecido também uma sexta conferência final, que, todavia, não aconteceu) entre os dias 16 de janeiro e 23 de março de 1872. Nele, Nietzsche narra a história de três estudantes que encontram um velho filósofo. Ele reúne muitos elementos autobiográficos retirados da própria experiência com a Associação “Alemanha”, que fundou com os dois amigos de infância Wilhelm Pinder e Gustav Krug com o objetivo de se incentivarem reciprocamente em produções literárias, filosóficas, poéticas e musicais. Muitos são os elementos simbólicos do texto, como, por exemplo, a colocação espacial da narrativa em cenários naturalísticos e silvestres, a significar uma alternativa à cultura que vive nos espaços fechados dos edifícios dos *Bildungsanstalten*. Digno de nota é o personagem do velho filósofo, não tanto porque remete com evidência à figura de Schopenhauer, mas porque – como destacaremos também no presente artigo – a figura de um personagem cuja autoridade sobre a verdade funda-se na sabedoria e na idade, que dialoga com um jovem, é um elemento ainda pouco estudado que recorre com regularidade em muitas das passagens em que Nietzsche escolhe o estilo filosófico da dramatização literária – elemento que caracteriza sobretudo o personagem de Zarathustra.

⁴ Como se sabe, o futuro *princeps philologorum* Wilamowitz não demorou para reagir à heresia filológica de *O nascimento da tragédia* defendendo veementemente a tradição da disciplina e etiquetando ironicamente o uso que Nietzsche fez dela como “filologia do futuro” (calco da música do futuro wagneriana) e concluindo o seu panfleto convidando Nietzsche a abandonar o ensino de filologia clássica e desejando que “o senhor N. mantenha a palavra, agarre o tirso, passe da Índia à Grécia, mas desça da cátedra, da qual deve lecionar a ciência; recolha aos seus pés tigres e panteras, mas não a juventude filológica da Alemanha”. (Sobre toda essa questão veja-se Serpa F., *Nietzsche, Rodhe, Wilamowitz. La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze, 1972). Mesmo sem Wilamowitz, o próprio Nietzsche durante a composição de *O nascimento da tragédia* mostrava-se plenamente consciente da natureza heterônoma do texto e das desconfiças que ela teria encontrado pela frente: “agora, dentro de mim, ciência, arte e filosofia estão crescendo de modo tão grande que mais cedo ou mais tarde irei parir um centauro” (Carta a E. Rohde, 15 de fevereiro de 1870, *E II*, p. 92); “Temo sempre que os filólogos não queiram lê-lo por causa da música, os músicos por causa da filologia, e os filósofos por causa da música e da filologia”. (Carta a E. Rohde, 23 de novembro de 1871, *ibidem*, p. 234).

pensamento que comunica uma visão teórica assistemática, variável e prismática – perfeito correlato performativo de uma ontologia não substancialista e de uma concepção da verdade polítropa – que faz com que as muitas obras aforísticas de Nietzsche sejam, muito além do plano meramente literário, criadoras de um estilo inovador que é a voz de um conteúdo filosófico de rompimento com a teorese de tradição⁵.

E, ainda, além do aforisma, Nietzsche também foi experimentador de numerosos outros registros estilísticos, estes também distantes da linguagem filosófica usual, como a poesia, por exemplo, com as seções *Idílios de Messina* e *Brincadeira, Astúcia e Vingança* de *A gaia ciência*, ou com os ditirambos de Dionísio; ou a autobiografia intelectual de *Ecce Homo*, também fortemente *sui generis*.

2. Se, portanto, é reduutivo circunscrever a originalidade estilística de Nietzsche apenas ao *Zaratustra*, igualmente parcial é separar esta obra da restante produção em termos de conteúdo filosófico. Estudando, de fato, os materiais preparatórios, os cadernos de trabalho do *Zaratustra* e as declarações presentes no epistolário nietzschiano é possível demonstrar que ela apresenta, ao contrário, profundas ligações de continuidade com obras antecedentes, como a segunda e a quarta *Consideração extemporânea*, *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*, e que contém importantes antecipações daquilo que virá nos textos sucessivos, em particular *Para Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da moral*, *O caso Wagner* e os *Ditirambos de Dionísio*, mostrando, assim, ainda mais uma vez, que a subdivisão em três períodos da produção nietzschiana inaugurada por

⁵ Muitos são os estudos sobre o significado filosófico da escolha estilística do aforisma. Entre eles, assinalamos: S. Sonderegger, *F. Nietzsche und die Sprache*, in «Nietzsche-Studien», XV (1986), pp. 1-30; A. Kremer Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris, 1992; L. Lupo, *Riflessioni sull'aforisma nietzscheano*, in D. Chiricò, N. Lamedica, C. Stancati, *Parole come radici. Linguaggio e filosofia tra storia e teoria*, Edizioni Brenner, Cosenza, 2000; C. Gentili, *Nietzsche e lo spirito dell'aforisma: la rinascita della sapienza antica come "kulturkritik"*, in L. Omancini, E. Bellini, *Th dunque éorie e pratique du fragment*, Slatkine, Gêneve, 2004. Particularmente interessante para as teses aqui defendidas são dois textos que reduzem a distância normalmente colocada entre *Zaratustra* e as obras aforísticas mostrando como o aforisma pode ser considerado a base também do estilo *zaratustriano*: A. Venturelli, *Zarathustra e lo spirito dell'aforisma*, in *Nietzsche in Berggasse 19*, Università degli Studi di Urbino, Urbino, pp. 23-50; D. Morea, *Il respiro più lungo. L'aforisma nelle opere di Friedrich Nietzsche*, ETS, Pisa, 2011, in part. pp. 237-254.

Lou Andreas Salomé⁶ possui mais valor didático do que embasamento exegetico.

Permanece uma evidência o fato de que a obra em que é reconhecida a maior proximidade com o *Zaratustra* seja *A gaia ciência*, na qual estão contidos três célebres aforismas: o 125 da terceira parte, *O homem louco*, em que é exposto o anúncio da morte de Deus; e cuja versão preparatória tinha como protagonista o personagem de Zaratustra, em seguida substituído à mão diretamente no manuscrito para a edição impressa;

o 341, *O peso mais pesado*, primeira manifestação impressa da concepção do eterno retorno do mesmo; e o sucessivo 342 que conclui a versão do ano 1882 em quatro livros com o *Incipit tragoedia*, o *Zaratustras's Untergang*, que será, depois, com pouquíssimas modificações, o início com o qual se abrirá *Assim falou Zaratustra*.

Ao interno de *Gaia ciência*, esses três aforismas (FW §§ 125, 341, 342) se distinguem não somente pelos conteúdos que se encontrarão no *Zaratustra*, mas também pela *escolha comunicativa* adotada, isto é, a dramatização narrativa do conteúdo filosófico veiculado. Mas, nas obras nietzschianas, existem outros exemplos de tal escolha, frequentemente negligenciados com prejuízo, que são precedentes à *Gaia ciência*. Estudando, então, as antecipações de tal peculiar sínolo zaratustriano entre o conteúdo e a forma, pode-se esclarecer com maior clareza as exigências que levaram Nietzsche à escritura do “*livro para todos e para ninguém*”. E emergem, em tal caminho, pelo menos dois dados principais:

a) que a escolha comunicativa específica que levará à escritura do *Zaratustra* não é uma exigência que surge cronologicamente e de repente em um período circunscrito, mas, na verdade, alguma coisa que acompanhou a meditação nietzschiana por muito tempo, a qual chega, assim, à plena maturação e concretização com o *Zaratustra*, mas somente em quanto resultado de um percurso que *une* tal obra à restante produção, mais do que separá-lo da mesma;

b) que o “estilo zaratustriano”, se analisado à luz dos precedentes formais, revela ser não meramente uma *variatio* de natureza literária, mas, na verdade, uma opção precisa que nasce de peculiares exigências expressivas intimamente ligadas ao conteúdo filosófico que deve ser comunicado.

⁶ L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894; trad. it. *Vita di Nietzsche*, E. Donaggio e D.M. Fazio (orgs.), Editori Riuniti, Roma, 1998.

Em outras palavras, que existe aos olhos de Nietzsche um conteúdo que, pela sua natureza teórica, encontra a sua forma mais apropriada na dramatização simbólico-narrativa.

3. Sob essa perspectiva, torna-se possível encontrar elementos preciosos para uma mais profunda compreensão de um texto tão complexo como o *Zaratustra*. A começar pela possibilidade de evidenciar uma ligação direta entre este e *Humano, demasiado humano*.

Não é um acaso se, terminada a primeira parte do *Zaratustra*, Nietzsche declara: “O que é evidente é que com este trabalho [...] entrei em um outro mundo – o ‘espírito livre’ está satisfeito”⁷, e se o define “a minha obra mais *livre*”⁸. Ou que já Montinari notasse como o espírito livre “é – como, em seguida, será Zaratustra, um verdadeiro personagem, que Nietzsche faz falar”⁹. Entre as duas obras podem ser descobertas, de fato, precisas correspondências estilísticas e, de modo particular, no livro que encerra a trilogia de *Humano, demasiado humano: o andarilho e a sua sombra*.

Observando, de fato, a arquitetura compositiva deste último é possível notar que, ainda que aforístico, ele é emoldurado com uma introdução e uma conclusão narrativa-dialógica que representam a primeira ocorrência do correspondente estilístico utilizado em seguida na primeira parte do *Zaratustra*. Ambos abrem-se com um prefácio e uma conclusão ligadas na forma e no conteúdo em uma relação de *incipit-explicit*¹⁰ nos quais a matéria filosófica é subsumida em um símbolo que se faz mover em um contexto de dramatização narrativa.

Na abertura e no encerramento de *O andarilho e a sua sombra*, além disso, pode ser encontrada a presença de diversos elementos que serão retomados durante o *Zaratustra*, começando exatamente pelas figuras da sombra e do andarilho que retornarão na IV parte do *Zaratustra* (“A som-

⁷ A Heinrich Köselitz, 2 de abril de 1883, *ibidem*, p. 333.

⁸ Carta a H. Köselitz de 19 de fevereiro de 1883.

⁹ M. Montinari, *Cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 88.

¹⁰ A relação *incipit* e *explicit* em que em *Assim falou Zaratustra* estão o *Prefácio de Zaratustra* e *Da virtude que doa* que encerra a *Za I* é estabelecido conscientemente por Nietzsche através de uma pontual retomada final dos elementos iniciais: tanto a nível de conteúdo (como o tema do doar por demasiada abundância, da transformação de Zaratustra ou a exortação a permanecer “fiéis à terra”); a nível simbólico (o sol e o serpente, o pôr-do-sol), como também a nível formal (são as únicas duas passagens do primeiro livro subdivididas em parágrafos numerados).

bra” [*Der Schatten*]]¹¹, em que o andarilho, primeiro, e o próprio Zaratus-
tra, depois, entrarão ainda uma vez em relação dialógica com a sombra¹²,
ou precisos elementos simbólicos como, por exemplo, o pôr-do-sol, a ca-
verna¹³ e a figura do camelo¹⁴ que retornarão, em seguida, no prefácio e
na conclusão da primeira parte do *Zaratustra*.

Mas não apenas é significativo encontrar, no texto em que Nietzsche
cria o *frei Geist* como figura da própria liberação, os exórdios daquela *libe-
ração estilística* que tocará o nível máximo com o *Zaratustra*. Analisando,
de fato, tais exórdios também é possível fornecer elementos que ajudem a
compreender *algumas razões teóricas* que levaram Nietzsche à escolha de
tal estilo. São dois, em particular, os aforismas presentes n’*O andarilho e a
sua sombra* decididamente interessantes para esse propósito: o 84 e o 213.

Ainda que tenham chamado a atenção dos estudiosos menos do
que o devido, esses aforismas constituem, sem dúvida, as primeiras apa-
rições *realizadas* da linguagem filosófica que Nietzsche adotará no *Zara-
tustra*. O primeiro aforisma, de número 84, – e apenas Deleuze parece ter
percebido isso¹⁵ –, pode ser considerado o primeiro verdadeiro anúncio

¹¹ Em ZA IV, *A sombra*, a figura do andarilho aparece duas vezes. Mas é possível já descobri-lo em
Za I, *Prefácio* em uma provável citação escondida de um outro célebre *Wanderer* bem conhecido
por Nietzsche, o Andarilho da *Winterreise* de Schubert: quando Zaratustra se pergunta: “Zara-
tustra é um acordado: o que poderia procurar entre aqueles que dormem?” [*was willst du nun
bei den Schlafenden?*] (Za, I, Pref., §2, vv.16-17) ressoa a pergunta que o *Wanderer* schubertiano
se faz no trecho *Im Dorfe*: “o que pode procurar hesitando entre aqueles que dormem?” [*was will
ich unter den Schläfern säumen?*]. Elementos “invernais” como o gelo, o frio e os tetos nevados
também estão presentes na parte final de *O andarilho e a sua sombra* e no *Der Schatten* de Za IV.

¹² Para uma interpretação do monólogo nietzschiano com a própria sombra, veja-se: M. Brusotti,
“Europäisch und über-europäisch”. *Zarathustra, der gute Europäer, und der Blick aus der Ferne,
in Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, a
cura di M. Mayer, Ergon, Würzburg, 2006, pp. 73-87.

¹³ Para o simbolismo anti-platônico da figura da sombra, da caverna como lugar de ambientação de
Za I, “Prefácio” e outras preciosas indicações, veja-se L. Lupo, *Ombres. Notes pour une interpré-
tation du dialogue de Nietzsche “Le voyageur et son ombres”*, in *Nietzsche Philosophie de l’esprit
libre. Études sur la genèse de Choses humaines trop humaines*, Presses de l’École Normale Su-
périeure, Paris, 2004, pp. 99-112; *Id.*, *Invito alla lettura del dialogo “Il viandante e la sua ombra”*,
in *HyperNietzsche*, 15/09/2003, (<http://www.hypernietzsche.org/llupo-1>).

¹⁴ Sobre a relação entre a figura do camelo n’*O andarilho e a sua sombra* e *Assim falou Zaratustra*,
permito-me mencionar S. Busellato, G. Campioni, *Tra la torre e i cammelli. Nietzsche a Pisa*, ETS,
Pisa, 2013.

¹⁵ Ele deixa uma fugaz anotação escondida em uma nota do seu G. Deleuze, *Nietzsche*, PUF, Paris,
1965, p. 25, n. I.

da morte de deus, que antecipa, portanto, o aforisma 125 de *A Gaia ciência*, o qual na escritura preparatória tinha como protagonista Zaratustra, depois substituído com o “homem louco” na versão definitiva. O aforisma 84 é um camafeu narrativo em forma dialógica intitulado *Os prisioneiros* [*Die Gefangenen*]. Abre-se no dia em que pela primeira vez o guardião [*Wärter*] da prisão é ausente, tem como protagonista “o filho do guardião” que pode tudo em relação ao pai e que salvará “somente aqueles que *acreditam* que eu sou o filho do guardião” e três prisioneiros: o primeiro prisioneiro ironiza sobre uma salvação sob a condição da crença, o segundo nega que ele seja o filho do guardião, o terceiro revela que “o guardião morrera improvavelmente naquele instante”.

Tal paródia de Cristo será retomada por Nietzsche em uma anotação de trabalho, depois não utilizada, pensada para a terceira parte do *Zaratustra*¹⁶. Enquanto reencontraremos a morte de Deus no segundo parágrafo do *Prefácio*, no diálogo entre Zaratustra e o velho santo (“Então é possível! Esse velho santo na sua floresta ainda não soube que *Deus está morto?*”) e na quarta parte, com termos completamente semelhantes a quanto já visto no aforisma de *Humano, demasiado humano*, quando Zaratustra revela ao último Papa que “o velho deus em que todo o mundo acreditou não vive mais” e este responde que foi até Zaratustra exatamente porque ficara sem um “senhor” [*Herr*] e, apesar disso, ainda “não livre”. Em ambos os casos trata-se da temática profundamente nietzschiana das “sombras de deus”, magistralmente resumida por Sartre na frase de escárnio a Bataille: “Deus morreu, todavia, o homem não se tornou ateu”¹⁷.

O outro aforisma que se apresenta nas mesmas vestes estilísticas que Nietzsche envergará com *Assim falou Zaratustra*, o 213 do *O andarilho e a sua sombra*, é também dialógico. Intitula-se *O fanático da desconfiança e a sua garantia* [*Der Fanatiker des Misstrauens und seine Bürgschaft*] e é aqui que, pela primeira vez, Nietzsche confere a própria voz teórica a um personagem conceitual histórico, além do mais com as características do fundador de um pensamento, como fará em seguida com o Zaratustra persiano¹⁸: trata-se de Pirro de Élis, criador do ceticismo antigo. Este de-

¹⁶ FP 23[1], fim de 1883, OFN VII/1/II, p. 301.

¹⁷ J.-P. SARTRE, *Un nouveau mystique* [*Un nuovo mistico*, 1943], agora presente em *Che cos'è la letteratura*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p. 251

¹⁸ Sobre as motivações da escolha de tal personagem, veja-se EH, “Porque sou um destino”, § 2.

bate com “o velho”, que assume a mesma função dramaturgica que terão no próprio confronto com Zaratustra tanto o “velho santo” quanto o “último papa”: uma velharia simbólica, representante de uma tradição retrógrada em relação à qual Nietzsche aponta a superação.

São muitos os traços que nesse aforisma encontraremos como marcas distintivas do *Zaratustra*, não apenas estilísticos mas também de conteúdo. Começando, por exemplo, por aquele *riso* que Zaratustra ensinará ser o mais profundo antídoto ao “espírito de gravidade”¹⁹ e que aqui encontramos como frase final do diálogo, com Pirro que não responde mais ao Velho, mas lhe sorri e este lhe pergunta: “Oh, amigo! Calar e rir – agora é essa toda a sua filosofia?”, obtendo em resposta: “Não seria a de maior maldade”.

Mas ainda mais importante é a relação de paralelismo epistemológico que o aforisma instaura com o *Zaratustra*. Este apresenta a contraposição entre duas concepções de verdade: de um lado, aquela do “velho” que pergunta a Pirro qual é a “garantia” [*Bürgschaft*] do próprio ensinamento, a demonstração, o critério fundador. De outro lado, Pirro rejeita a obrigação axiomática que lhe foi pedida não considerando-a essencial à verdade e declara que na “desconfiança em relação à verdade” [*Misstrauen gegen die Wahrheiten*] está o fundamento das próprias doutrinas. É um paradoxo: a verdade que Nietzsche propõe sob a máscara de Pirro é desconfiar da verdade. Mas é um paradoxo apenas aparente, ou melhor – o seu aparecer-nos como paradoxo evidencia a distância e o real rompimento que a proposta nietzschiana representa no que concerne à epistemologia tradicional, ou seja, a tentativa de substituir uma concepção de verdade *prescritiva* com uma *propositiva*; uma heterodoxia constritiva da verdade vinculante, com uma heresia liberadora; a *omologhia* de matriz socrática com um acordo existencial entre a mensagem filosófica e o leitor destinatário muito mais amplo do mero acordo racional; e, ainda, uma definição baseada no princípio de uma presumida realidade válida abstrata-

¹⁹ “A coragem quer rir. Eu não tenho mais sentimentos em comum com vocês: esta nuvem, que eu vejo abaixo de mim, esta pesada escuridão, da qual eu rio – exatamente esta é a nuvem da tempestade de vocês. [...] Quem de vocês é capaz de rir e, ao mesmo tempo, ser elevado? Quem sobe no ápice dos montes mais altos ri de todas as tragédias, fictícias ou verdadeiras” (*Za*, I, vv. 23-34). Sobre o significado anti-metafísico do riso, permanece um clássico imperdível o ensaio de Georges Bataille, *Il riso di Nietzsche*, Bompiani, Milano, 1995. Ferruccio Masini também faz considerações interessantes sobre o riso e a dança: F. MASINI, *Nietzsche, lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna, 1978 e *Id.*, *Un pensiero danzante*, in *Così parlò Zaratustra*, trad. it. A. M. Carpi, Newton, Roma, 2006, pp. 7-21.

mente para todo indivíduo genérico com a indicação de um percurso que siga o *princípio da possibilidade* e que, baseando-se na diferença e na singularidade, mantenha uma salutar distância de segurança de qualquer dogmatismo, fé ou fundamentalismo de pensamento. É este o significado de atribuir a própria palavra à figura do fundador do ceticismo antigo e de delinear o passo prope-dêutico à própria doutrina não na verdade, mas na desconfiança em relação à verdade. E a mesma crítica ao modelo de verdade prescritivo, em favor de uma oposta verdade propositiva, será o embasamento do ensino das doutrinas de Zaratustra em quanto maestro, sábio e profeta.

Não se explicaria, de outra forma, a revelação que nos foi deixada n’*O Anticristo* § 54, quando Nietzsche escreve:

Não deixemo-nos induzir ao erro: os grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. Um espírito que quer algo grandioso, e que quer também os meios para obtê-lo, é necessariamente um cético²⁰.

Nem se compreenderiam as menções implícitas de tal estatuto eversivo em relação à gnosiologia tradicional das verdades exprimidas pelo próprio Zaratustra, como a figura do “macaco de Zaratustra” da terceira parte, corretivo autoparódico das próprias doutrinas ou menções explícitas que indicam com clareza tal opção fundadora, que podemos chamar, “anti-fundadora”:

“Esse – é agora o *meu* caminho – onde está o de vocês? – assim eu respondia àqueles que me pediam “o caminho”. *Esse* caminho, de fato, não existe. (Za, III, Do espírito da gravidade)

Ou quando, no final da primeira parte, o Maestro se dirige aos próprios discípulos dizendo-lhes:

protejam-se de Zaratustra! Ou melhor: tenham vergonha dele, talvez ele enganou-os. [...] Vocês me veneram. [...] Dizem que acreditam em Zaratustra? Mas o quê conta Zaratustra! Vocês são os meus fiéis: mas o que importam todos os fiéis!

²⁰ AC § 54. Em uma anotação de trabalho sobre o caráter que deve dar ao segundo livro do *Zaratustra*, encontramos escrito que ele deve resultar “rápido, cético e mefistofélico” (FP 11 [197] primavera-outono de 1881, OFN V, 2, p. 405).

4. Os dois aforismas “zaratustrianos” de *O andarilho e a sua sombra* se encontram, assim, conjugados trabalhando em dois pontos diferentes no mesmo tronco que deve ser derrubado. *Os prisioneiros* ilustra uma liberação das constrictões impostas pela concepção metafísica-religiosa da verdade como imutável, revelada, ortodoxa, uma liberação do conhecimento dos cárceres de toda fé confessional que proclama o próprio *extra Ecclesiam nulla salus*. Pirro, do outro lado, opõe-se a uma concepção da verdade certamente laica, aquela da tradição filosófica moderna, lógico-racionalista, mas não menos metafísica, igualmente dogmática e empobrecedora em confronto à riqueza da vida, contra a qual, terminado o Zaratustra, Nietzsche dará início a uma campanha crítica de uma radicalidade cética de extraordinária potência²¹.

Mas é à luz de um terceiro aforisma, que antecipa o Zaratustra, que os dois trechos analisados se tornam preciosas indicações exegéticas. Trata-se do aforisma 84 do II livro de *A Gaia Ciência* intitulado *A música como mediadora*, que é válido citar por inteiro:

“Tenho sede de um maestro na arte musical”, disse um inovador [Neuerer] ao seu discípulo [Jünger] “que apreendesse de mim os meus pensamentos e os traduzisse depois na sua linguagem: assim, seria-me mais fácil insinuar-me [dringen] na orelha e no coração dos homens. Os homens podem ser seduzidos [verführen] com os sons a qualquer erro [Irrthume] e a qualquer verdade: quem poderia confutar [widerlegen] um som?”. – “Você gostaria, então, de passar por irrefutável?” disse o discípulo. O inovador respondeu: “Eu gostaria que o broto se tornasse árvore. Para que uma doutrina [Lehre] se torne árvore, devem acreditar [geglaubt] nela por um bom arco de tempo; para que se acredite nela, ela deve ser considerada irrefutável [unwiderlegbar]. À árvore são necessárias tempestades, dúvidas, ferver de vermes, maldades, para manifestar a qualidade e a força do seu broto: e que se quebre se não é suficientemente forte! Mas um broto é sempre somente aniquilado, jamais confutado!” – Depois que dissera essas palavras, o seu discípulo com ímpeto gritou: “Mas eu tenho fé na sua causa [ich glaube an deine Sache] e a considero tão forte que direi tudo, tudo aquilo que tenho ainda no coração contra ela [gegen sie]”. – O inovador riu consigo mesmo e o ameaçou com o dedo: “Esse modo de seguir um maestro”, disse depois, “é o melhor, mas é perigoso, não todos os tipos de doutrina o suportam”.

²¹ Sobre esse assunto, cfr. S. Busellato, *Nietzsche e lo scetticismo*, EUM, Macerata, 2014, pp. XX-XX.

Nesse aforisma não somente aparece clara a dinâmica maestro-discípulo que estará no centro do *Zaratustra*, não somente deste reencontramos aqui o *pathos* filosófico e dramático. A torná-lo particularmente precioso existe também um dado filológico: estudando o caderno de trabalho M III 4²² descobre-se que é aqui, – e não no aforisma do homem louco, como amiúde se pensa –, que o nome de Zaratustra devia realizar o seu primeiro aparecimento. Apenas na fase de impressão, de fato, Nietzsche mudou de ideia e substituiu Zaratustra com “O inovador”.

Reunindo em conjunto esse aforisma com os dois d’*O andarilho e a sua sombra* é possível, então, ver entreabrir-se um peculiar horizonte interpretativo sobre as razões da escolha estilística que Nietzsche realizou com o que definiu “o meu *melhor livro*”²³. No discurso do inovador, são dois elementos que chamam a atenção: o desiderativo do querer encontrar um veículo comunicativo diferente; a posição gnosiológica peculiar que este traça dentro das coordenadas da epistemologia tradicional marcadas por termos como verdadeiro e errôneo, crença e saber [*Wahrheiten/Irrthume, Glaube/Wissen*]. A nova linguagem pede para fazer-se veículo de um conteúdo filosófico no qual cai entre verdade e erro e que tem como tarefa criar, em relação ao saber veiculado, uma *crença*.

Para fazer isso, este não deve mais persuadir por meio de argumentações e demonstrações como a gramática filosófica moderna requer, mas sim “seduzir” [*verführen*].

Se, arquivada *A Gaia ciência*, Nietzsche se sentiu pronto para enfrentar um projeto de desmesurada ambição, propor uma nova compreensão das relações entre homem e mundo, homem e homem, homem e si mesmo, encontrou-se de frente à dificuldade de expor o próprio credo de radical imanência sem ter à disposição os critérios que a tradição cristã, de um lado, e aquela da filosofia moderna, do outro, permitem. Karl Löwith ilustrando a essência do *Zaratustra* afirma que “as doutrinas de Nietzsche [...] constituem não alguns fragmentos doutrinários no sentido usual, mas sim um único experimento de “renovado” com o mundo, do qual nos separou a vitoriosa luta do cristianismo contra a adoração pagã

²² H. J. Mette, *Der handschriftliche Nachlass Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1922, M III 4, p. 152.

²³ A. E. Schmeitzner, 10 e 13 de fevereiro de 1883, E IV, p. 307.

do cosmo”²⁴. E tal experimento torna-se ainda mais extremo pela impossibilidade de Nietzsche de não poder apoiar-se nem sobre o fundamento metafísico-religioso contrastado nem sobre um plano de verdade lógico-demonstrativo recusado. Daqui, a necessidade de encontrar uma alternativa expressiva a quanto é inacessível, a escolha de adotar um registro místico doutrinal com a intenção de usufruir, com objetivo de conteúdo oposto, do poder sedutor oferecido pelo mesmo²⁵. “*Aut Christus, aut Zarathustra!*”, é a fórmula nietzschiana que ilumina de significado também a antecipação estilística zarathustriana vista no trecho *Os prisioneiros de O andarilho e a sua sombra*. Mas também a escolha de criar uma linguagem que sustentasse um peculiar *modus cogitanti* não exprimível por meio do discurso lógico-argumentativo que procede por determinações dialéticas e concatenações causais porque fundado sobre uma diferente concepção de verdade, como exposto na antecipação com o protagonista cético Pirro. Disso, não apercebeu-se de imediato o amigo Rohde que, recebendo o *Zarathustra*, escreveu a Nietzsche:

²⁴ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in *Id.*, *Sämtliche Schriften*, vol IX, *Gott Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G.B. Vico – Paul Valéry*, J.B. Metzlerche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, 1999, trad. it. de O. Franceschelli, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma, 2000, p. 121. Mas veja-se mais, em particular, todo o cap. VIII (“Il tentativo di Nietzsche di riguadagnare il mondo”), pp. 121-150.

²⁵ “Eu desafiei todas as religiões e escrevi um novo “livro sacro”! E, dito com a toda seriedade, é um livro sério como qualquer outro livro sacro, ainda que introduza o riso na religião”. (Carta a M. Von Meysenburg, 20 de abril de 1883, *ibidem*, p. 343). A mesma expressão a escreverá, no dia seguinte, também a Köselitz: “com o meu “livro sacro” eu desafiei todas as religiões” (21 de abril de 1883, *ibidem*, p. 345). É preciso notar como Köselitz, um dos leitores mais sensíveis dentre os amigos de Nietzsche e que gozou de uma posição de particular proximidade a Nietzsche durante a escritura do *Zarathustra*, não deixou de notar, desde a resposta à primeira leitura do texto, as intenções de Nietzsche. Respondendo ao envio da primeira parte, comenta: “A esplendida mudança do Seu espírito, a força da sua linguagem, a riqueza de invenção até nos mínimos detalhes, o ardor e a majestade do Seu sentir – me desestabilizam, me surpreendem, continuam a vibrar em mim, até onde me é possível... A esse livro a difusão da Bíblia, a sua autoridade canônica, toda uma série de comentários” (2 de abril de 1883, *KGB III/2*, pp. 359-360). Ele reitera, em seguida, a substância da sua primeira impressão, alguns dias depois, renovando os louvores pelo novo escrito: “Em qual classificação entra o Seu livro? – eu estou para acreditar: entre ‘as escrituras sagradas’” (6 de abril de 1883, *KGB III/2*, p. 361). Ainda um dado não privo de interesse, que diz quanto a oposição ao cristianismo tenha sido um dos principais incentivos germinais na concepção de *Assim falou Zarathustra*, pode ser encontrado na primeira carta com a qual Nietzsche anuncia a nova composição a Malwida von Meysenburg e escreve: “Quer um novo nome com o qual me chamar? A língua da igreja tem um: eu sou [...] o *Anticristo*. Mas não desaprendamos a rir” (3-4 de abril de 1883, *E IV*, p. 337).

Felicito-me com você por essa *forma* mais livre na exposição das suas ideias que, além do mais, é nova não apenas como forma e se distingue das suas precedentes correntes de sentenças. [...] aquilo que você reveste com a forma de um *poema* didático goza também dos privilégios de um poema; apenas não ataque os poetas, eles têm a grande vantagem de poder expressar as intuições e os mais profundos pensamentos sem precisar se atormentar para fornecer uma *demonstração*, que o “filósofo” deve reunir da melhor forma com esforço e *a posteriori*. Acredito que com essa nova forma – sem dúvida suscetível de muitas variações e metamorfoses – você tenha começado a encontrar a sua verdadeira forma²⁶.

Tal forma resulta nascer da necessidade de criar uma persuasão de diferente natureza que saia do não mais percorrível campo da lógica e que recupere na essência modalidades expressivas pré-modernas – portanto, anti-modernas – como aconteceu, por exemplo, com a dos gregos, que lhe deu o nome de *epôdê*, um “encantamento afabulatório” que tem como própria finalidade predispor o leitor a um estado intelectual de *magalophrosyne* (grandeza da mente) o qual, mediante um *protreptikos logos* (discurso exortativo) gerasse o estímulo a escolher uma visão alta e uma vida adequada à esta²⁷. É, aquela nietzschiana, a exigência de dar vida a uma “parênese elevada”²⁸ com função psicagógica. Não por acaso o primeiro fragmento de trabalho zaratustriano, datado 26 de agosto de 1881, traz como subtítulo “lineamentos de uma vida nova”²⁹.

Nisso está o sentido do desejo expresso pelo Inovador-Zaratustra de encontrar um maestro na arte da música [*Tonkunst*] que traduzisse os próprios pensamentos para poder insinuar-se no ouvido dos homens e gerar uma crença irresistível quanto à sedução: “Os homens podem ser seduzidos com os sons a qualquer erro e a qualquer verdade: quem poderia confutar um som?”. A insistência com a qual Nietzsche, tanto nas cartas como nos próprios escritos³⁰, compara o *Zaratustra* à música trans-

²⁶ Carta de E. Rohde a Nietzsche, 22 de dezembro de 1883, *KGB* III/2, p. 412; *E* IV, pp. 796-797.

²⁷ “Não é suficiente trazer uma doutrina: ocorre também *transformar violentamente* os homens porque a acolham! – Isso até mesmo Zaratustra compreende” (*FP* 16 [60], outono de 1883, *OFN* VII/1/2, p. 178).

²⁸ M. Montinari, *Frammenti postumi degli anni 1883-1884*, *OFN* VII/11/2, p. 336.

²⁹ *FP* 11 [195], verão de 1881.

³⁰ Escreve, por exemplo, a Köselitz: “Como se deve classificar propriamente esse *Zaratustra*? Eu diria que quase entre as “sinfonias”. O que é certo é que com esse trabalho eu entrei em um outro mundo” (2 de abril de 1883, *E* IV, p. 333). Em *Ecce Homo* repete: “talvez pode-se considerar como música todo o Zaratustra”, em *Zaratustra* “a eloquência se torna música” (*EH*, “*Za*”, §1 e 6).

parece, então, como uma metáfora cujo sentido transborda das restritas margens estilísticas apontando, ao invés disso, um plano epistêmico que desloca o conteúdo filosófico exposto pela *verdade* desmascarada como falsa a uma *crença* que tem a sua comprovação nos seus efeitos, ou seja, na *transvaloração* que esta é capaz de causar; aquela mesma crença que Nietzsche afirma explicitamente ser consubstancial à principal doutrina contida no *Zaratustra*, o pensamento do Eterno retorno do mesmo: “Se [este] é verdadeiro, ou melhor: se acreditamos que é verdadeiro – então *tudo* muda e se inverte, e todos aqueles que eram, até então, os valores serão desvalorizados³¹. Trata-se, dessa forma, de uma escolha audaz, aquela nietzschiana, na direção de um conteúdo filosófico certamente indemonstrável, mas, não obstante, justificado pela sua eficácia ética e pela sua fecundidade pragmática³².

O desconforto que mais de um leitor moderno às vezes experimenta confrontando-se com a “não-obviedade do objeto” Zaratrusta é fruto de uma originalidade cognoscitiva, antes de tudo, e muito mais do que estética³³. Tal desconforto é de natureza histórica, ou seja, o apresentar-se do Zaratrusta em conflito frontal com a episteme moderna. Segundo a análise de Foucault em *As palavras e as coisas*, esta se constitui como hoje a conhecemos a partir de uma transformação paradigmática realizada por Descartes e pelo XVII século: aquela de abandonar o terreno basilar do conhecimento que se funda sobre a *similaridade* e *semelhança* a favor das coordenadas gnosiológicas de *identidade* e *diferença*, medida e ordem, deixando o papel que ocupou a “semelhança perdida e [...] o espaço deixado vazio por ela”³⁴ somente, ainda, à poesia e à loucura, não mais à filosofia.

Enquadram-se nesse contexto estritamente filosófico as afirmações que Nietzsche deixa disseminadas no *Zaratustra* nos discursos do

³¹ Carta a F. Overbeck, 8 de março de 1884, p. 460. Veja-se o que Platão escreve no mito de Er: “E assim Glauco, o mito se salvou e não se perdeu. E poderá salvar também a nós, se acreditarmos nele” (*República*, X, 621 c.).

³² Cfr. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Alcan, Paris, 1930, p. 224.

³³ “A rotura estilística que alguns pensadores operam em relação à tradição expressiva da filosofia é repercussão de uma enorme conquista cognoscitiva” (G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, p. 27). Não diferentemente dirá Nietzsche em uma anotação póstuma zaratustriana: “O que procuram todos aqueles que criam? Procuram todas novas linguagens: cansaram-se sempre das velhas línguas: o espírito, para eles, não quer mais caminhar com sapatos desgastados e finos” (*FP* 13 [1], verão de 1883, OFN, VII/1/II, p. 90)

³⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, trad. it. Bur, Milano, 1999, p. 50.

seu personagem conceitual: o “fazer reluzir a própria loucura para caçoar da própria sabedoria”³⁵; a célebre fórmula “apenas bufão, apenas poeta”; o expor a teoria fundamental “em forma de comparação”³⁶; o dizer ser necessário “que eu fale por comparações e, como os poetas, manque e gagueje”³⁷.

Tudo isso dentro do sentido evidenciado por Löwith, quando sublinha como Nietzsche, com o Zarathustra, “Não se apresenta [...] como um poeta filósofo, mas como um renovador moderno da língua mais antiga da filosofia”³⁸. O que quer dizer, – e o estudo das antecipações do estilo do *Zarathustra* nas obras precedentes fornecem uma profunda confirmação disso –, que em Nietzsche a *escolha estilística sai do mero campo estético e se eleva como exigência filosófica*; que é errado ver na natureza literária a essência peculiar do *Zarathustra*, assim como estarão sempre destinadas à derrota as leituras do *Zarathustra* que, menosprezando a ligação de *necessidade* subsistente entre veículo expressivo e conteúdo expresso, tentam extrair o seu significado obstinando-se em parafraseá-lo.

Já Nietzsche lamentava a total incompreensão do *Zarathustra* que lhe fora demonstrada pela irmã perguntando-lhe: “Você acredita que se trata de um livro? Você também continua a me considerar um escritor?”³⁹. Mas, ainda mais clara, e indicação preciosíssima para todo estudioso universitário da obra, é o que Nietzsche responde com indignação a Paul Lanzsky que, não compreendendo uma palavra do *Zarathustra* pedia ao autor uma sua paráfrase explicativa:

Quer me induzir a dizer mais do que eu desejo? – Ou então devo rebaixar-me à absurda tarefa de ter que explicar o meu *Zarathustra* (ou os seus animais)? Penso que para isso existirão um dia, mais cedo ou mais tarde, cátedras e professores⁴⁰.

(Sítio, setembro de 2016)

³⁵ Za I, “Sobre as três metamorfoses”, vv. 14-15.

³⁶ Za III, “A visão e o enigma”, 2, vv. 101-102.

³⁷ Za III, “Das antigas e das novas tábulas”, 2, vv. 41-42.

³⁸ K. LÖWITH, Nietzsche e o eterno retorno, cit., p. 59. Sobre isso, veja-se S. MARTON, “Ansi parlait Zarathoustra”: l’oeuvre à la fois consacrée et reniée, in Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, organizado por G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, ETS, Pisa, 2013, pp. 481-498; agora também em *Ead.*, Assim falava Zarathustra. A obra ao mesmo tempo consagrada e renegada, in Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias, Edições Loyola, São Paulo, 2014, pp. 107-134.

³⁹ Carta E. Nietzsche, 19 de junho de 1881, E IV, p. #.

⁴⁰ Carta a P. Lanzsky, fim de abril de 1884, E IV, pp. 472-473.

Música e temporalidade em Nietzsche

Márcio José Silveira Lima
(UFSB)

Devido ao grande interesse que demonstrou pela música ao longo de sua obra, e graças ao caráter perspectivo que ela assume, com suas múltiplas formas de escrita e de estilo, é natural que as reflexões de Nietzsche sobre a arte dos sons possam ser compreendidas de diversas maneiras. Um desses aspectos é, sem dúvida, o que relaciona a música com a temporalidade. Talvez o argumento mais forte em favor dessa relação esteja em *O nascimento da tragédia*, nas considerações sobre a importância da música para a tragédia grega e na renovação da cultura moderna, a qual, pelas mãos de Wagner, veria uma vez mais acender aquela chama musical da antiguidade, trazendo de volta os aspectos trágicos da existência. Embora o rompimento com o compositor alemão faça Nietzsche distanciar-se dos princípios estéticos de sua primeira obra, as reflexões sobre a música continuarão a ocupar um lugar de destaque.

No parágrafo 171 do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, deparamos com a tentativa de compreender a relação entre música e cultura a partir de um ponto de vista novo. A tese geral do texto é a de que, de todos os frutos da cultura [*Cultur*], a música é o que mais tarde aparece. Antes de nos aproximarmos dos argumentos de Nietzsche em favor de sua tese, faz-se necessário compreender aquilo que o texto não oferece, que é justamente a noção de cultura. Para isso, só podemos arriscar compreender o sentido pelo caráter geral dos argumentos apresentados. Na Segunda Consideração Extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche define cultura como “a unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo” (Nietzsche, 1978, p. 271). Talvez possamos guardar dessa definição a ideia de unidade de estilo. Como veremos no decorrer do aforismo, o que está em questão é a associação entre música e cultura num sentido mais amplo; ou, se quiséssemos manter a definição tal como ela irrompe das páginas da Extem-

porânea, deveríamos considerar então o povo europeu, embora o que se afirma no texto possa ser atribuído a qualquer cultura.

Ou seja, considerando a cultura como um conjunto de manifestações que testemunha a unidade de estilo, a música, de todas essas expressões, é a última planta a nascer nesse solo cultural. Nietzsche oferece quatro exemplos para demonstrar sua tese. Somente com os compositores holandeses a arte da idade média encontrou sua ressonância; a alma de Lutero encontrou em Handel sua consumação; Mozart representou um resgate da época de Luís XIV e da arte de Racine e Claude Lorrain; Beethoven e Rossini cantaram por último o entusiasmo do Século XVIII (Cf. Nietzsche, 2008, p. 79). Nietzsche faz um recorte de quatro períodos e deles destaca, pois, a relação entre música e temporalidade. Haveria em cada uma dessas épocas algo que lhe confere uma certa unidade, sendo a música, de todas as manifestações culturais próprias dessa temporalidade, o fruto mais tardio. Ainda mais, a arte sonora é o signo e testemunho de que a época a que ela pertence está chegando ao fim ou mesmo já teria acabado.

Embora o primeiro exemplo, o da música holandesa, não cite nomes ou traga mais elementos para compreensão da tese, como ocorre nos outros três casos, é lícito considerar que Nietzsche pense no estilo gótico da arte da Idade Média e que sua última manifestação tenha sido a de compositores como Orlando de Lasso. Já o período da reforma inaugurado por Lutero, com tudo o que ele implica, teria encontrado na música de Hendel seu acorde final. A arte de Mozart daria testemunho do estilo clássico que foi característico da corte de Luís XIV, bem como do mesmo classicismo formal que marca as obras de Racine e Claude Lorrain. Por fim, Beethoven e Rossini seriam o último rebento do entusiasmo que marcou o racionalismo das Luzes. Nietzsche conclui que toda música é canto de cisne, à medida que o surgimento de um novo estilo significa no fundo que a cultura que esse estilo representa está morrendo, chegando ao fim. A conclusão a que se chega é que é a música não é supratemporal, tampouco universal; ela é delimitada no tempo e no espaço e está ligada à cultura de que é signo.

Nietzsche afirma que isso mostra uma lei interior da própria música, ou seja, de que a música de uma época seria incompreensível em outro período. Assim, por exemplo, a um grego soaria incompreensível a música de Palestrina, e este, da mesma forma, nada apreciaria da

música de Rossini. Ponto médio entre duas épocas bastante distintas, o caso de Palestrina é um bom motivo de reflexão sobre a historicidade advogada pelo filósofo alemão. Com efeito, ele parece ter razão com respeito aos gregos, embora possa não ter quando se trata de Rossini. Isso porque a distância histórica que separa Palestrina dos antigos gregos é deveras significativa e, mais importante, a forma musical dos antigos diferia de tal sorte da dos modernos que, de fato, poderia lhes parecer incompreensíveis seus sons. Mas nem histórica nem musicalmente Palestrina estaria separado de Rossini, o que faz a tese nietzschiana perder força nesse lado da equação. Não se deve, contudo, considerar de todo improvável o argumento por causa da proximidade histórica e formal entre dois compositores a que poderíamos chamar de modernos, no sentido amplo de uma modernidade histórica, e não tendo em vista as muitas e complicadas divisões periódicas da música¹. Daria razão ao argumento de Nietzsche o fato de que grande parte da música do Século XX provocou um estranhamento no próprio público que lhe era contemporâneo. Portanto, muitos ouvintes anteriores teriam também dificuldade em apreender os estilos praticados pela música moderna, a do Século XX. As hoje célebres vaias à *Sagração da Primavera*², de Stra-

¹ Nesse aspecto, levamos em consideração o horizonte histórico que Nietzsche trabalha em *O Nascimento da tragédia*, o qual pode servir de ideia reguladora ou uma perspectiva histórica. No parágrafo 19 do livro (Cf. Nietzsche, 1978, p. 120), o filósofo toma como marco histórico-musical importante o trabalho dos eruditos de Florença que, a fim de retomar o trabalho artístico da tragédia grega, estabeleceu as condições para o surgimento da ópera. Assim, Nietzsche toma esse evento como marco da música moderna. Desde o advento da música renascentista, com o surgimento da ópera música teria entrado na modernidade, se diferenciando do estilo antigo, praticado até a Idade Média. Não estaríamos, portanto, pensando na outra periodização possível, na qual Palestrina seria um barroco enquanto Rossini um romântico. Sobre o problema da periodização na música, ver Harnoncourt, 1993, os capítulos: “A imagem sonora da música medieval”, p. 11-23, “A grande inovação por volta de 1600”, p. 26-28; e Carpeaux, 1999, p. 21 s.

² Já se tornaram célebres as vaias que *A Sagração da Primavera* recebeu em sua primeira audição, em 29 de maio de 1913. Há, contudo, discussões sobre os motivos reais da reação do público, se a música, se a coreografia de Diaghilev, ou se ambas teriam sido as responsáveis. O próprio Stravinsky parece inclinar-se para uma isenção de sua própria responsabilidade. Ele relata que naquela noite, diante da recepção à obra, retirou-se da plateia e, depois, no encontro com Diaghilev, este teria dito que aquilo era realmente o que ele esperava. No entanto, há uma observação de Stravinsky que parece conter algo que o compositor mesmo não queria aceitar, ou seja, a responsabilidade de sua música para aquela reação, ou seja, além desse testemunho, Diaghilev já sabia que sua coreografia era apropriada para a música; portanto, a reação do público que ele já esperava estava baseada no que havia de “estranho” tanto na composição quanto na coreografia (Cf. Stravinsky & Craft, 1959, p. 47/48).

vinsky, bem podem corroborar, portanto, as ideias sobre a temporalidade musical de Nietzsche.

E não nos parece impróprio projetar as reflexões do filósofo sobre a recepção dos pósteros à música de sua época à medida mesma que um dos alvos centrais de seus argumentos é, por certo, a realização musical dos fins do Século XIX. Escreve Nietzsche:

Talvez também a nossa música alemã recente, por mais que domine e anseie dominar, não seja mais compreendida num futuro próximo: pois surgiu de uma cultura que está a desaparecer; seu solo é aquele período de reação e restauração, em que tanto um certo *catolicismo do sentimento* como o gosto por tudo *primordialmente nativo e nacional* floresceram e derramaram sobre a Europa uma fragância mista: duas correntes de sentimentos que, apreendidas em sua força máxima e levadas ao fim extremo, terminaram por se fazer ouvir música de Wagner (Nietzsche, 2008, p. 80).

Embora, como se disse, Nietzsche arrisque uma projeção futura sobre a recepção da música de sua época, no caso, como seria de esperar, a de Wagner, o mais importante a partir deste ponto de sua reflexão é a aplicação de sua tese principal, aquela que concebe a música como a última planta a brotar no solo de determinada cultura. Importa, assim, analisar o lugar que as composições wagnerianas ocupam no interior do fenômeno cultural no qual se insere, isto é, o período da reação e da restauração. Dois elementos se destacam e que seriam sintomáticos do *ethos* musical wagneriano: o catolicismo do sentimento e o gosto por tudo primordialmente nativo e nacional. Esses dois elementos seriam a expressão do derradeiro gesto de reação aos ideais do Iluminismo e da exaltação supranacional, levados adiante pela França e pela Inglaterra. Na visão de Nietzsche, houve uma reação ainda no Século XVIII ao projeto iluminista encabeçado pelas revoluções francesas e inglesas, o qual passava por uma noção política que defendia o supranacionalismo e um Estado laico. Portanto, o espírito da música de Wagner, com seu catolicismo e seu gosto por aquilo que é nacional e primitivo, vai na contra-mão das ideias iluministas e, mais ainda, bebe na fonte daquela reação que teria se iniciado no século anterior. Nesse sentido, a música wagneriana é o último fruto de uma cultura cujo traço distintivo é a reação ao projeto das Luzes.

A pensar o caráter singular da música frente às demais artes pelo viés da temporalidade, e aplicar sua tese geral à sua própria época, Nietzsche parece defender uma consciência histórica por meio da qual analisa o contexto a seu redor e quais os possíveis caminhos que a arte poderia ter desde essa perspectiva. Considerando, por um lado, que a obra de Wagner é a expressão de um movimento reacionário que confronta o ideário iluminista, e, por outro, que essa mesma obra revela o esgotamento da força cultural que representa, caberia ainda pensar o desfecho desse cenário. Ou, dito de outra forma, como esse fruto tardio de fato se mostraria. A esse respeito, Nietzsche considera que as esferas de sensibilidade que não encontram na arte wagneriana toda sua força poderiam ainda mostrar-se potentes em outras esferas, no que ele chama de reação dentro da reação, ou seja, um movimento de resistência dentro do movimento maior, que com este compartilharia o mesmo ímpeto. Por outro lado, haveria quem – o próprio Nietzsche? – se posicionaria com um gosto oposto, e que preferiria escutar algo diverso, um som que já não fosse aquele da música de Wagner.

Considerando que a música de Wagner retoma aquela reação – existente já no Século XVIII – ao Iluminismo, a época de Nietzsche se confrontava de uma dupla maneira frente ao enfraquecimento da própria obra reacionária wagneriana. Por um lado, teria o movimento de reação dentro da reação, que era uma forma de revigorar o movimento maior reacionário e, por outro lado, haveria quem quisesse superar de vez o fenômeno Wagner, fazendo dele, enfim, a última fruta a brotar no solo da cultura da reação. A conclusão do texto nos deixa aberto esse campo de possibilidades, nas quais ou a reação ganharia ainda fôlego ou seria o momento de demonstração da tese e finalmente a reação chegaria ao fim com seu último e fruto.

Não devemos nos deixar enganar, quanto a esse estado de coisas, pelas flutuações passageiras que surgem como reação dentro da reação, como temporário abaixamento da crista da onda no interior do movimento geral; assim, este decênio de guerras nacionais, de martírio ultramontano e inquietude socialista também pode, e seus efeitos mais sutis, contribuir para uma súbita glória da mencionada arte – sem lhe dar garantia, com isso, de que ela “tenha futuro”, ou mesmo que tenha o futuro. É na natureza da música que os frutos de seus grandes anos de cultura se tornam mais precocemente insí-

pidos e se estraguem mais rapidamente do que os frutos das artes plásticas, sem falar dos que crescem na árvore do conhecimento: de todos os produtos do senso artístico humano, os pensamentos são os mais duráveis e resistentes (Nietzsche, 2009, p. 80/81).

Ao término da leitura, não há como desconsiderar o contexto de ruptura de Nietzsche com Wagner, do qual os dois volumes de *Humano, demasiado humano* são os mais belos testemunhos, como norteador da tese central do parágrafo que até aqui tentamos analisar. Esse contexto sugere o caminho oposto que filósofo seguiu em *O nascimento da tragédia*, quando tinha outra visão da música, sobretudo em sua concepção de que ela poderia fazer renascer as forças culturais da antiguidade grega. Além disso, ao conceber o pensamento como o produto mais duradouro do senso artístico humano, Nietzsche faz eco ao seu entusiasmo pela ciência, traço marcante do período em que escreveu o texto, e, aqui também, segue o caminho oposto ao de seu primeiro livro, quando, em suas próprias palavras, pretendeu “ver a ciência sob a óptica do artista” (Nietzsche, 1978, p. 13)³.

Em *Para além de bem e mal* a mesma relação entre música, história e cultura é estabelecida, todavia com um sentido um tanto diverso. Prova disso é que na seção do livro denominada “Povos e pátrias” há parágrafos destinados à apreciação da música e do lugar de destaque que ela ocupa na cultura. E, tal como no texto de *Humano, demasiado humano*, a questão da temporalidade é importante para pensar a relação entre música e cultura. No contexto da obra de 1886, o próprio Nietzsche se preocupou em apresentar uma nova reflexão sobre o sentido histórico, que ele assim o define: “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valoração

³ Na coletânea de textos que fez e publicou com o título de *Nietzsche contra Wagner*, o filósofo retoma o aforismo 171 do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, alterando-lhe um pouco a escrita, e suprimindo essa parte final, que trata dos frutos do pensamento. Talvez o próprio filósofo tenha se dado conta do tom fora de lugar dessa conclusão. Além disso, vai dar ao texto o título de “Uma música sem futuro”, assumindo uma posição que não estava no texto original, mesmo sem alterar os argumentos. (Cf. Nietzsche, 1999b, p. 57-58). Em seu artigo “Nietzsche’s musical conception of time”, Jonathan R. Cohen também segue nessa mesma direção. Analisando um texto do mesmo período, o aforismo 134 do mesmo livro, ele considera que a mudança que Nietzsche inflige ao texto quando o retoma em *Nietzsche contra Wagner* se deve à mudança de sua própria visão sobre tempo e música, embora a principal razão teria sido a superação de seu entusiasmo pelo positivismo (Cf. Cohen, 2008, p. 303).

segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, ‘o instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes” (Nietzsche, 1999, p. 128/129). O sentido histórico é tanto a capacidade de perceber a forma de valorar de um povo ou de um homem, quanto o instinto para perceber a forma hierárquica que essas valorações assumem. Em suma, é uma forma de analisar os valores de uma cultura ou de um indivíduo e o modo como o arranjo de forças neles se efetiva⁴.

No aforismo 245 de *Para além de bem e mal* Nietzsche retoma a imagem do canto de cisne para referir-se ao lugar da música de Mozart no contexto histórico do Rococó. Aqui, não se trata daquela certeza categórica da lei interior sobre o caráter tardio da música, mas de uma possibilidade. O filósofo concebe que se acabaram os “bons velhos tempos”, e que ainda é uma fortuna o seu tempo poder compreender toda a graça e leveza que as composições mozartianas têm. Vemos, pois, a tese da incompreensibilidade histórica também ser relativizada. O século ainda pode ouvir algo da música passada, embora ela esteja dando sinais de que é o canto de cisne de um período, podendo, mais tarde, já não ser compreendida. Nesse aspecto, haveria uma diferença entre Mozart e Beethoven.

Mozart representa o fim de uma época grande, um grande e secular gosto europeu, à medida que sua música representa aqueles valores que Nietzsche tanto preza: cortesia do coração, anelo pelo gracioso, paixão, graciosidade, fé no sul⁵. Já Beethoven, diferente de seu precursor, não testemunha, com sua obra, que uma grande época chegou ao fim, mas, antes, significa um acorde final em um período de transição e ruptura de estilo. Por paradoxo, a música beethoviana é sinal de uma época crepuscular, mas de muita esperança. Um período histórico em que algo está a desaparecer, embora haja grandes esperanças para que algo novo surja. Ela representa o que na filosofia expressou Rousseau e na política a Revolução e em seguida Napoleão. É lícito concluirmos que Nietzsche aplica, aqui, sua definição do sentido histórico como a capacidade para perceber a hierarquia dos valores. De fato, o que ele faz senão sopesar os dois momentos históricos a

⁴ Sobre o problema da história em Nietzsche e de como sua visão se modifica ao longo da obra, veja nosso artigo: Lima, 2012.

⁵ O sul, como um lugar-conceito, desempenha um papel importante na obra tardia de Nietzsche, sobretudo em suas reflexões sobre povos, pátrias e culturas. A esse respeito, veja, por exemplo, o aforismo 255 de *Para além de bem e mal*. Cf. Nietzsche, 1999, p. 164-165.

que se filiam as obras de Mozart e Beethoven e julgar os valores que elas expressam? Por isso, embora atribua às composições do primeiro o sinal de uma época que se encerra, julga que essa mesma época legou valores superiores em relação à música de Beethoven, com seu entusiasmo passageiro. E, finalmente, comparando as duas obras, Nietzsche conclui que se a música de Mozart pode um dia não dizer mais nada aos seus ouvintes, é certo que a obra beethoviana se tornará incompreensível ainda antes. Isso significa que a beleza do rococó é mais duradouro do que o entusiasmo romântico: “Como precisamente *este* sentimento empalidece rápido, como é difícil agora *saber* deste sentimento – como soa estranha, ao nosso ouvido, a linguagem desses Rousseau, Schiller, Shelley, Byron, nos quais, *conjuntamente*, encontrou a via da palavra esse destino europeu que em Beethoven sabia cantar!” (Nietzsche, 1999, p. 154).

O objetivo principal de Nietzsche é, mais uma vez, pensar sobre sua própria época. Por isso, ele considera a música de Beethoven pelo que nela se liga ao movimento romântico. Para fazer essa ligação, aliás, ele precisa cometer alguma injustiça com o compositor, porque dele parece tomar como referência as obras que teriam dado origem ao romantismo na música. Assim, se Mozart representa o acabamento de um grande momento supranacional, porque europeu, Beethoven é um entreato, um período de transição, cujo acabamento seria o romantismo. Mas só pela desconsideração daquele conjunto portentoso que são as últimas obras de Beethoven seria possível essa restrição. Como quer que seja, Nietzsche se concentra no elemento artístico da obra de Beethoven que teria ligação com o romantismo a fim de fazer uma reflexão sobre o movimento musical que sucedeu o legado beethoviano. Para tanto, cinco são os nomes com que se ocupará o filósofo: Weber, Marschner, Wagner, Mendelssohn e Schumann.

O Wagner que importa nessa análise é o da fase inicial, e, por isso, será comparado ao seu predecessor e, de certo modo, modelo⁶, Weber.

⁶ O próprio Wagner reconhecera essa ascendência. Em Ópera e drama, na reconstituição que faz da história da ópera, ele concede um lugar de destaque a Weber: Se até então a ópera tinha sido uma tentativa equivocada de restauração da tragédia grega, isso se devia a uma confusão entre os meios e os fins, pois a música estava desvirtuada de sua verdadeira finalidade, que era a de servir ao drama, à ação, tornando-se um fim em si mesma. Weber teria indo numa direção oposta, pois desde *Der Freischütz* (O Franco-Atirador) buscou basear suas óperas numa melodia popular que encarnava o genuíno espírito alemão, e nas quais o povo era o protagonista (Wagner, 1852, p. 35/36).

Aos dois se soma o nome de Marschner; dessa forma, as óperas desses três compositores serão julgadas como obras do passado, embora houvesse por elas algum interesse, daí não terem caído ainda no esquecimento. *Tannhäuser*, *Freischütz*, *Oberon* e *Hans Heiling*, sendo legítimas representantes do romantismo, são teriam força suficiente para se impor em outros lugares que não fosse no teatro e frente às multidões. Nietzsche as considera mesmo música de segunda ordem, às quais os músicos verdadeiros davam pouca atenção. Já a obra de Mendelssohn seria diferente, pois, ao contrário dos outros, cuja música se enraíza nas profundezas da alma alemã, ele teria uma leveza, uma rapidez e agilidade que o singularizam. Por isso mesmo, foi logo festejado, assim como rápido foi esquecido.

Por último, Nietzsche reserva uma análise menos lacônica para Robert Schumann. Diferente de Mendelssohn, o compositor de *Manfred* sempre se levou a sério e também foi logo levado a sério. Apesar disso, compartilha com Mendelssohn o destino ao esquecimento. Segundo julga o filósofo, é um alívio que Schumann também tenha sido superado. Também ele possuía uma certa singularidade. Fazendo alusão aos problemas de saúde por que passou o compositor, que o levariam finalmente à loucura, Nietzsche sugere que isso representou um refúgio. Por isso, seu romantismo o diferenciava de outros nomes do mesmo movimento, como Beethoven e Byron, aproximando-o de outros nomes, como Jean Paul ou mesmo do personagem Werther. E essa diferenciação é importante porque justamente teria sido um equívoco a transposição em música da obra de Byron, por Schumann, *Manfred*. Algo ainda que marcava a individualidade do compositor seria seu calmo lirismo e sua embriaguez do sentimento. Nietzsche conclui que esse pendor sempre o manteve à parte, graças, enfim, à sua natureza nobre e debilitada.

Considerando Schumann o último acontecimento importante da música alemã, Nietzsche o julga diferente de Mozart e de Beethoven. Um e outro, em maior e menor medida, respectivamente, eram músicos europeus, ao contrário de Schumann, um acontecimento típico da cultura alemã, e sobre quem pesará a seguinte afirmação: “com ele a música alemã se viu ameaçada por seu maior perigo, o de perder a voz para a alma da Europa e se reduzir a mera patriotice” (Nietzsche, 1999, p. 155). Nietzsche sempre reservou para ela um lugar especial, talvez mesmo fazendo dela a mais destacada forma artística. Como vimos pelos dois parágrafos

aqui analisado, a música sempre foi para o filósofo uma expressão privilegiada para compreender os diversos fenômenos pelos quais se interessou, como a metafísica, a psicologia, a cultura e a história. Nesse sentido, em sua busca por compreensão e superação dos valores de seu tempo, a música revelou-se um signo importante para atingir suas metas.

REFERÊNCIAS

CARPEAUX, Otto Maria. *Uma nova história da música*. (1999). Rio de Janeiro: Ediouro.

COHEN, Jonathan R. "Nietzsche's musical conception of time". In: DRIES, M. Nietzsche on time and history. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2008, p. 291-307.

HARNORNCOURT, Nikolaus. *O diálogo musical. Monteverdi, Bach e Mozart*. (1993). Rio de Janeiro: Zahar editores.

LIMA, M.J.S. "Nietzsche e a história. O problema da objetividade e do sentido histórico". In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012, São Paulo, p. 159-181.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (1978). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 15 vols. (Organização: Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Além do bem e do mal* (1999). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

_____. *Nietzsche contra Wagner* (1999b). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

_____. *Humano, demasiado humano, II* (2008). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

STRAVINSKY, Igor & CRAFT, Robert. *Conversations with Stravinsky*. (1959). Nova Iorque, Doubleday & Company.

WAGNER, Richard. *Oper und drama*. (1852). Leipzig: Weber.

Nietzsche e a probidade de ator

Gustavo Bezerra do N. Costa
(UECE)

Procuro com esse texto pensar o problema da probidade ou honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*] em Nietzsche, em articulação com o tema ético-poético da criação ou cultivo de si [*Selbstzucht*] – particularmente, naquilo que em seus textos suscita uma aproximação com a *arte do ator*. Defendo que uma compreensão mais detida acerca desta arte conduziria a uma resposta plausível ao que seria um dos paradoxos de sua vida filosófica, envolvendo a necessidade de ilusão e, ao mesmo tempo, de probidade intelectual. O pano de fundo para essa problematização remete ao horizonte – reaberto na contemporaneidade por Marcel Détienné e Jean-Pierre Vernant – das práticas de engano e formas de inteligência astuciosa a que os gregos denominavam μήτις [*mêtis*]. Sob esse horizonte – de todo, familiar a Nietzsche – a probidade intelectual, longe de indicar uma submissão a códigos de veracidade moral preestabelecidos, diria respeito, antes, à honestidade para consigo, no reconhecimento, reinterpretação e afirmação dos enganos pelos quais se cria a si mesmo. Manejo de si que é próprio ao ator e que nos remete à ὑπόκρισις [*hypókrisis*] grega. Donde então a pergunta: *como pensar uma probidade de ator?*

Desde já, é importante salientar que passa bem longe dos propósitos deste artigo esgotar os temas da probidade [*Redlichkeit*] e da veracidade [*Wahrhaftigkeit*] no pensamento de Nietzsche. Pretendo valer-me brevemente de duas ou três formulações desse problema que me permitam desenvolver a argumentação aqui pretendida.

O PROBLEMA DA PROBIDADE: O PARADOXO E A DUPLA PERSPECTIVA DO ENGANO

Uma primeira compreensão poderia ser obtida a partir da tese de doutorado de R. Lopes, na qual defende um direcionamento de Nietzsche

che rumo ao ceticismo, tendo como fio condutor o conflito ético que se teria colocado: “a promoção dos valores supremos da cultura e a atenção às normas da honestidade intelectual” (Lopes, 2008, p. 163). Esta “dupla exigência” o teria levado a deduzir, “a partir de seu compromisso com a correção epistêmica do ceticismo, que tanto a vida quanto a cultura em suas formas mais elevadas exigem a aceitação *consciente* de um grau considerável de ilusão” (p. 167; grifo meu). Esse seria um dos “paradoxos incontornáveis da vida filosófica, que confere a ela seu aspecto trágico e a confronta simultaneamente com dois novos problemas: a) o de sua justificação ética; b) o de sua possibilidade psicológica” (ibid., p. 167).

Com essa tensão, também o ceticismo seria deslocado para um solo novo, “no qual interessa menos a oposição epistemológica entre verdade e erro do que o conflito ético entre o compromisso com a veracidade, [...] e a responsabilidade pelo destino da cultura” (ibid., p. 175). Esse deslocamento indicaria, por um lado, o fortalecimento de uma posição cética manifesta no compromisso de certo modo ascético e heroico com a veracidade (p. 182). Mas por outro lado, traria consigo a tensão ou paradoxo entre essa posição e as premissas naturalistas de Nietzsche, que apontam para o condicionamento do indivíduo a processos naturais de formação de crenças dos quais ele não poderia escapar. Ao enigma daquilo que motiva o cético a desenvolver uma disposição de recusa e resistência ao processo natural de formação de crenças, Lopes procura respondê-lo nos termos de um compromisso com o *imperativo da consciência intelectual* – uma forma depurada do imperativo moral kantiano do dever de veracidade, como aquilo que resta ao ideal de vida teórica, desvestidas as ilusões de uma justificação metafísica para a existência e a cultura.

Uma segunda formulação acerca do problema da proibidade remeteria a C. Türrcke, para quem tal recusa e resistência passaria pelo que chama de *paixão de razão*, isto é, o amor e o sofrimento pela razão, dirigindo contra ela mesma as suas supremas realizações. Esse seria o meio de escapar ao “mais intrínseco modo de proceder da razão mesma”: o *esquecimento* de que é uma ficção; e ao autoengano do *homem racional*, que traveste o “impulso formador de metáforas” em honestidade, ou seja, em “disfarce disfarçado”; de modo que “o ponto de honestidade no engano” apenas revelaria “o ponto de engano em toda honestidade” (Türrcke, 1993, p. 76). Como afirma: “Apenas a razão dirigida contra si, sem qual-

quer consideração, sem qualquer consideração pelos prejuízos, ainda merece o título de honestidade intelectual” (p. 78) – daí conduzir, como em Nietzsche, à *loucura*.

Não caberia aqui discutir a fundo estas abordagens, mas apenas apontar para as posições a que elas nos remetem quanto ao problema da honestidade intelectual: a extrema *lucidez* e o extremo *desvario* da ação, o *ceticismo* e a *loucura*. A tais posturas, suscitadas pela tensão entre proibidade intelectual e o reconhecimento ou aceitação do valor da ficcionalidade para a vida – ou ainda, entre vontade *de profundidade* e vontade *de aparência* – poder-se-ia interpor uma terceira, que tem na *arte do ator*, pelo que envolve de *honestidade* para consigo e de *reconhecimento* da ilusão que se engendra, um amálgama, por assim dizer, ao que seria um dos “paradoxos incontornáveis” da vida de Nietzsche: o *ter de querer conscientemente a ilusão que se é*.

Concordando e tomando partido da tese de Lopes, acrescento apenas que a *honestidade intelectual*, assim considerada como resistência cética e heroica ao processo natural de formação de crenças, teria de levar em conta não apenas que “a veracidade [*Wahrhaftigkeit*] habitual é uma máscara *sem consciência da máscara*” (1[20] 82, FP1, p. 46), mas também, e por isso mesmo, haveria de resistir à crença, ou ilusão epistêmica, de que se é, em algum momento, honesto para consigo. Isso implica não perder de vista que nossas opiniões e interpretações estão calcadas sobre processos de simulação mental com base em erros e simplificações de outrora, de modo que, a rigor, a certeza de que se é de algum modo honesto para consigo já não seria honesta.

Para Nietzsche, a fonte da veracidade [*Wahrhaftigkeit*] é bem mais a prudência ou esperteza [*Klugheit*], enquanto desconfiança externa e vigilância interna (40[43] 85, FP6, p. 162). Daí que mesmo a procura pelo conhecimento de si, como afirma em outro fragmento bastante próximo, acontece “por razões utilitárias ou por uma curiosidade mais refinada – não, porém, por uma vontade de ser sincero [*Willen der Wahrhaftigkeit*]” (40[44] 85, FP2, p. 565). A *retidão* [*Redlichkeit*], nesse sentido, é uma virtude, mas de um teor tal que mina a sua própria virtuosidade quando nela se crê: deixa-se de ser honesto quando se é demasiado sincero para consigo. Daí requerer, em contrapartida, muito de sabotagem e engano de si visando a elidir, ou ao menos eludir crenças previamente adquiridas, que

devem ceder lugar a outras, mais pertinentes aos impulsos então vigentes e atuantes.

Essa questão está na base dos processos de constituição de si a partir da incorporação de crenças; processos que podem ou não se mostrar *autoenganados*, a depender de seu reconhecimento. Como afirma Nietzsche, a retidão e a sinceridade são meras formas de adesão a um “jogo da verdade” [*Wahrspielerei*] e decorrem da pouca confiança no próprio talento como ator e da dificuldade de “obter fé em sua hipocrisia [*Heuchelei*]” (M/A §418). Nesse sentido, se é possível falar de honestidade intelectual, ela se refere àquela lida que, tal qual o ator em relação a seu personagem, toma as convicções como meios, não como fins. Nesse ponto ela se aproxima da ponderação [*Besonnenheit*], que em aforismos como o 294 de *O andarilho e sua sombra* aparece como a grande virtude para Nietzsche – por vezes confundida, não sem razão, com a dita hipocrisia moral:

A ponderação e o êxito – Essa grande característica da ponderação, que é, no fundo, a virtude das virtudes [...] não tem sempre o êxito a seu lado [...]. Pois entre as pessoas *práticas* ela é tida por suspeita e confundida com perfídia e astúcia hipócrita [*heuchlerischen Schlauheit*]. [...] As pessoas práticas não gostam do indivíduo ponderado, ele é, acreditam, um perigo para elas (WS/AS §294).

Sob esse viés, longe de ser entrave, a *hipocrisia*, naquilo que a distancia do *autoengano* e a aproxima da *hypókrisis*, da *arte do ator*, seria antes um *indício* de honestidade intelectual. Pelo menos, como pretendido aqui expor, no que concerne à *criação de si*. Em certo sentido, apenas levo adiante a compreensão de G. Stack, para quem Nietzsche, embora sem desenvolvê-lo a pleno, teria feito da hipocrisia – como *Schauspielerei*, atuação teatral – praticamente uma categoria filosófica derivada do mimetismo descoberto pelos naturalistas: “Mimetismo no mundo dos insetos e animais é hipocrisia [*hypocrisy*] no mundo humano” (Stack, 1983, p. 178-9).

Com efeito, o que se evidencia e radicaliza no paradoxo apontado pelos autores acima citados são precisamente os polos de uma compreensão *formal* do autoengano: ser ao mesmo tempo o *enganador* e o *enganado*, sujeito e objeto do engano. Trata-se, no cerne, do mesmo paradoxo tematizado no século XVIII por Diderot em *Paradoxo sobre o comediante*:

“Se ele é ele quando representa, como deixará de ser ele? Se ele quer cessar de ser ele, como perceberá o ponto justo em que deve colocar-se e deter-se?” (Diderot, 1979, p. 163). Em outras palavras: como é possível ao ator enganar-se quanto a si próprio ao incorporar um personagem, sem, no entanto, perder a honestidade intelectual quanto à sua arte?

Ora, se essa tensão chega às vias do paradoxo a uma ótica *de espectador* – aquele que é quer ser enganado –, por outro lado, em uma ótica *de artista*, daquele *que se reconhece como* artífice e manipulador de suas próprias verdades, ela se dissolve nos processos de simplificação, incorporação de acasos e configuração de impulsos que aí vêm à tona. Referida ao problema da *criação de si*, tais tensões esboçariam uma via de solução com o *manuseio de si* que estaria no cerne da *arte do ator*, de sua capacidade de vir a ser todos sem ser ninguém, de lidar com as convicções como *meio*, sem recair no *autoengano* de *crer* no personagem que representa – aproximando-se, talvez, daquilo que H. Vaihinger chama de “autoengano consciente [*bewussten Selbsttäuschung*]” (2011, pp. 95 e 559).¹ Não cabe aqui enveredar por esse ponto, mas são esses mesmos os processos – poderia citar: o *transporte situacional* ou por *mergulho introspectivo* – que envolvem a preparação do ator, por exemplo, na teoria de Stanislavski.

Tanto em um registro formal quanto nos termos de um *continuum*, hipocrisia e autoengano se distinguiriam quanto *ao reconhecimento ou não* do engano perpetrado. Porém, se no primeiro, o autoengano implicaria um paradoxo: *enganar e ser ao mesmo tempo enganado*; esse paradoxo tenderia a desaparecer no segundo, onde se teria o autoengano como o resultado de uma *incorporação não reconhecida* de crenças, cuja intensidade variaria de acordo com a *força inercial* da crença a ser substituída (Palma, 2013).

A defesa que faço é a de que esses dois registros aparentemente inconciliáveis envolvem também uma sutil, mas importante distinção de perspectivas aí presente. De fato, é preciso desconhecer o engano para *ser enganado* – daí um dos paradoxos do autoengano. Mas para *enganar* seria preciso, ao contrário, reconhecer engano – ganhando contornos de

¹ N. Hussain (2007, pp. 157-191) aponta para a diversidade de expressões que H. Vaihinger usa para designar o que se supõe ser a alternativa para acreditar em algo: “aceitação-como-se” [*Als-ob-Annahmen*], “ficções conscientes”, “autoengano consciente” [*bewussten Selbsttäuschung*], “atitude-como-se” [*Als-ob-Einstellung*], ou ainda, “julgamentos conscientemente falsos” (p. 187).

um *autoengano consciente*, para usar uma expressão de H. Vaihinger. E ele aparece quando se atenta para o trabalho de manipulação de si do ator, que o leva a uma *incorporação reconhecida* de caracteres, cuja intensidade varia de acordo com a capacidade que tem, de assimilar e desfazer-se de personagens pela *atenção* aos acasos e *cultivo* dos instintos. Como *mestre da incorporação*, o ator seria aquele capaz de um manuseio e incorporação *intencional* de crenças, a partir do *reconhecimento* e *afirmação* de enganos, incongruências ou acasos, visando à constituição para si de uma *autenticidade*. Procuo então abordar esse ponto à luz do pensamento de Nietzsche.

O PROBLEMA DO ATOR

É por meio da consolidação de hábitos e constituição de um éthos que Nietzsche concebe a formação de um caráter pela moralidade. A passagem de uma má consciência no *indivíduo* a uma boa consciência de *rebanho* é o meio para se chegar à *inocência* própria de caracteres fortes e instintos plenos – exceção feita à moral cristã. Em todo caso, a obra consumada ao final desse processo seria o *caráter de rebanho*. Ora, também a *criação de si*, o trabalho de constituição de um éthos a partir de hábitos, deve ser compreendido sob esse viés. “Todo caráter é primeiramente papel [*Aller Charakter ist erst Rolle*]” (34[57] 85, XI, p. 438). Aqui ganha relevo a compreensão do corpo como uma pluralidade de “almas”, isto é, configurações mais ou menos instáveis de instintos que determinam, a cada sucessão no jugo e hierarquia, um *afeto do comando* que chega à consciência na forma de “vontade” (GB/BM §19).

M. Haar (2000, pp. 23-45) parte dessa linha de argumentação para defender que a crítica nietzscheana do *eu* e dos conceitos que o sustentam visaria a três objetivos: i) quebrar a identidade lógica do sujeito; ii) recuperar a pluralidade intraindividual; e iii) desenvolver a dimensão *cósmica* do eu, como *ego factum*² (p. 25-6). Não cabe aqui entrar propria-

² Esse artigo de M. Haar foi originalmente publicado nos *Nietzsches-Studien*, vol. 12:80-110. Berlin: Walter der Gruyter, 1983. Com relação a esse último objetivo atribuído à crítica nietzscheana da subjetividade, o autor sustenta, a partir de P. Valéry, que a experimentação das “variedades” do eu “não fecha a individualidade sobre ela mesma, mas a realça e a transporta para fora de si e para dentro do mundo”. Esse *eu* seria também “o mais apto também a sentir o ‘laço cósmico’” que o liga à história, aos outros seres e a se entender – conscientemente ou não – como *fatum* universal (Haar, 2000, p. 24-6). Por isso, considera que a compreensão nietzscheana da

mente nos termos dessa defesa, mas apenas reter dela a compreensão de que aquilo a que se chama “vontade” mostra-se a ele como um “resultado consciente, que surge da convergência de uma pluralidade composta de sentimentos ou de sensações” (p. 31). Unidade puramente verbal de uma multiplicidade de personagens interiores, ela, a “vontade” permite ao seu executor a sensação de, ainda que ficticiamente, “poder comandar a si próprio, se desdobrar em um mestre e em um executor de alguma coisa”, mesmo que “às expensas da presença de múltiplas ‘pessoas’” cujos papéis “se sucedem ou coexistem no psiquismo individual” (p. 31-2).

Porém, diz Haar, “frequentemente acontece que uma *persona*, quer dizer um personagem dramático, ‘mascarado’, mais ou menos arbitrariamente, nos cola à pele e ocupa um lugar único na cena da consciência, às expensas das máscaras que nós carregamos ‘no corpo’” (Haar, 2000, p. 31-2) (25[120] 84, XI, p. 45; trad. minha). São esses personagens ou máscaras,³ diz Nietzsche, que compõem o chamado *caráter*:

[...] carregamos no corpo o estofado de numerosos personagens [*Personen*], carregamos por “caráter” [*Charakter*] o que de fato pertence à “personagem” [*Person*], a uma de nossas máscaras [*Masken*] (26[370] 84, XI, p. 248; trad. minha).

A esses numerosos papéis ou *tipos* [*Typen*] que temos, de certo modo, inconscientes, nós os “coordenamos [...] como o exterior de uma imagem ou transcorrer de imagens: como artista [*Künstler*]” (25[375] 84,

subjetividade como uma proposta “talvez mais oriental que ocidental, de um *indivíduo aberto*, [...] cujos limites não sejam definidos nem pela consciência de si, nem pelo autoposicionamento, nem pela segurança de uma identidade indivisível” (p. 44). Sem querer entrar no mérito dessa proposta, interessam-me os pontos de contato entre os encaminhamentos que Haar dá ao problema da subjetividade em Nietzsche e a questão ético-estética da criação de si. Sob esse viés, a sua abordagem oferece uma ótima apresentação do papel que atribuo à *hipocrisia* na criação de si nietzscheana – embora não se refira diretamente ao termo, nem tampouco enverede pelas implicações éticas e *poiéticas* dessa crítica à subjetividade que, a meu ver, incidem diretamente na tarefa de *tornar-se o que se é*. Sem querer entrar no mérito de sua proposta que, afinal, privilegia certa dimensão *cósmica* do *eu* a partir da crítica nietzscheana da subjetividade, interessam-me os pontos de aproximação em relação ao tema ético-poiético da *criação de si*; principalmente – embora ele não se refira ao termo – no que concernem ao papel que aí atribuo à *hipocrisia*.

³ Na *Terceira consideração extemporânea*, embora Nietzsche faça críticas ao mascaramento como disfarce, ressalta por outro lado a capacidade que deve ter o homem de exceção, de plasmar e configurar uma personalidade. Cf. UB/CEX-III §§2 e 3.

XI, p. 110; trad. minha). No aforismo 361 do livro V de *A gaia ciência*, é à imagem do *ator*, do *coordenador* de papéis, que Nietzsche recorre para realizar uma espécie de genealogia do *tipo* artista em geral. Desse aforismo, cabe ressaltar que o “excesso de capacidades de adaptação de todo tipo” que Nietzsche vê na faculdade do ator, chegando por vezes a extinguir o chamado caráter (FW/GC §361), tal força aparece como o refinamento ou o resultado de um incremento da dissimulação e da astúcia animal que, como aventado em um fragmento de 1887-8, perpassa a ascensão hierárquica dos seres. É essa força que acaba por dominar e, já como instinto e comando, produz o *artista – tipo* ao qual é atribuída a “falsidade com boa-consciência” [*die Falschheit mit gutem Gewissen*] (FW/GC §361): estado de inocência e engano acerca de si próprio pelo qual o indivíduo readquire a crença em suas próprias virtudes.

É bem certo que essa analogia também apresenta sua contrapartida: a figura do *ator* é também referida na crítica à *histeria*, à “ vaidade patológica ” do artista moderno, cuja *dissimulação* não é tanto um meio para se deixar levar por um de seus personagens sem esquecer de si, mas antes, uma forma de esquecer de si pela própria fama, isto é, de vingar-se do desprezo de si pela atenção àquilo que se diz que ele é (16[89] 88, FP4, p. 296-7). “Você é genuíno? Ou apenas um ator? Um representante? Ou o que é representado? – Enfim, não passa da imitação de um ator...” (GD/CI-I §38).

Wagner, como se sabe, é para o Nietzsche da maturidade o caso exemplar desse *impostor*, tipo *histriônico*⁴ por excelência, que se molda pela galga da vaidade e do sucesso (27[44] 78, FP4, p. 75). Além da “presunção do leigo” e do “diletantismo insolente” nas questões de gosto, o movimento wagneriano teria prestado o desserviço maior de pôr em primeiro plano uma cultura da *teatrocracia*: a “supremacia do teatro sobre as artes, sobre a arte” – o que, em outra perspectiva, mostraria o *teatro* como uma “demolatria em matéria de gosto”: uma “rebelião das massas

⁴ É à arte ator que Nietzsche alude, por exemplo, na crítica a Wagner e à música romântica em geral, pela “deterioração do senso melódico” e o desenvolvimento dos “procedimentos *retóricos* da música”. Cf. Carta 194 a Karl Fücks, inverno de 1884-5 (apud. Lebrun, 2006, p. 367, nota 39). Também E. Bertram, anteriormente mencionado, discute a relação de Nietzsche com Wagner, tendo como mote o problema da máscara e da atuação teatral. Para o autor, Wagner haveria se consumido em sua própria máscara, ou seja, nele, a máscara teria se convertido em *histrionismo* (Bertram, 2007, p. 240).

[...] *contra* o bom gosto” (W/CW: 1º pós-escrito, p. 35-6). Algo que leva Nietzsche inclusive a compreender-se como “essencialmente antiteatral” (NW: “No que faço objeções”, p. 53-4).

Esse, que seria claramente um argumento contrário ao que tenho aqui defendido, não deve eludir, no entanto, que a crítica nietzscheana à arte teatral incide aqui sobre um aspecto – a mais visível, de fato – que diz respeito ao *efeito de cena*: o corolário das práticas de *incorporação* que antecedem a cena e que se constituem, para o ator, no seu *métier*. Trata-se de uma crítica à *imitação* da arte teatral, bem mais que a essa arte. Pensado sob um plano artístico, ou seja, na ótica do ator, o efeito de cena é a decorrência, por assim dizer, de uma criação efêmera de si – embora nem por isso um aspecto menos importante. Afinal, é em cena que a simulação se dissimula e a criação se torna obra, retomando a espontaneidade agora em um patamar artístico – algo próximo daquilo que, no século XVI, Castiglione chamava de *sprezzatura* (1997, p. 42).

A meu ver, essa é também a compreensão de Nietzsche quando, entendendo a analogia para além do *tipo* artista, alude ao *ator* para se referir aos processos gerais de constituição de um *êthos* a partir de hábitos ou *máscaras*; ou seja: pelo *desempenho* e *adequação*, leia-se: *incorporação* de múltiplos papéis que seriam já um efeito do mundo exterior sobre nós (25[374] 84, FP2, p. 88). Isso implicaria, por outro lado, uma passagem da mudança sofrida à mudança *desejada* – ou, parafraseando Zaratustra, do *assim foi* ao *assim eu o quis*. Não *aceitar passivamente os papéis*, portanto, mas pesquisar novos papéis e ver como decorrem deles todos os tipos de conduta. O homem *ativo*, nesse sentido, como diz M. Haar, *não seria aquele que se passa por ator, nem tampouco o que se esquece disso, mas aquele que assume o tanto de ator que ele é; isto é: “aquele que afirma qualquer conduta com a qual ele possa desempenhar um papel”* (p. 33).

Com efeito, toda mudança de papéis, com efeito, requeria uma etapa de *fingimento* na constituição de hábitos ou *máscaras*. Porém, atuando sempre da mesma maneira, usando sempre a mesma máscara, o ator tomaria o poder sobre seus ânimos – embora haja sempre o risco de que, ultrapassado esse ponto de tensão, seus ânimos acabem readquirindo poder sobre ele. Representando sempre o mesmo papel, o *hipócrita* se tornaria, por fim, *ele próprio*, esse papel (MA/HH §51). Chegando a esse ponto, a grandeza da obra consumada, a força do caráter *de exceção* aí

constituído requereria então o retorno a um estado de *crença nas próprias virtudes*, de modo a restaurar, na forma de um *autoengano*, a *boa consciência e inocência* no indivíduo: “O que é simulado por longo tempo”, diz Nietzsche, “torna-se enfim *natureza*”⁵ (M/A §248). Nietzsche vê o processo de *incorporação* associado a esse tipo de *ator de uma só máscara* presente no modo de constituição do caráter dos *condutores de rebanho*⁶ – em particular, do *sacerdote* (FW/GC §236).

Parece haver, quanto a isso, a compreensão de que “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH §55). E de que é “preciso que haja o engano de si mesmo”, ou a “crença em si mesmo”, para os “fundadores de religiões [...] produzirem um grande efeito” (MA/HH §52). Nesse sentido, embora o domínio das próprias virtudes e convicções pressuponha a hipocrisia como manuseio artístico de si, o caráter que daí surge requer para sua força a *crença* nestas mesmas virtudes e convicções e o retorno a um estado de espontaneidade que implicaria a fixação de uma ou algumas dessas máscaras. A *criação hipócrita de si*, nesse sentido, envolveria mestria no manejo de si – ou ainda, uma *poiêsis de si* – mas apenas para voltar ao *autoengano*. A arte do ator precisaria então deixar de existir para que viesse à tona o caráter constituído.

HIPOCRISIA E ESPÍRITO LIVRE

Gostaria, no entanto, de apresentar o problema sob outro enfoque, propondo uma espécie de experimento. São várias as passagens em que Nietzsche aponta para as implicações de, pela crença nas próprias virtudes e convicções, passarmos de um estado de assenhramento a um estado de submissão às próprias convicções. *Sob a ótica do espírito livre*, as crenças em geral não são sinal força, mas sim de fraqueza – e a mudança de opiniões,⁷ uma “exigência de limpeza” (WS/AS §346). No prólogo a *Humano, demasiado humano*, esse assenhramento – tomar as rédeas de

⁵ A esse respeito, cf. também M/A §104.

⁶ Também para Türcke (1993, pp. 117-121), os diversos *tipos* analisados por Nietzsche como mestres do autoengano – Sócrates, o sacerdote, os socialistas – seriam, do ponto de vista estético, atores-artistas que falsificam a sua imagem, aí encontrando prazer na vida. Atores de primeira grandeza, com sua “vontade de inversão da verdade”, de “inverdade a todo custo”.

⁷ Cf. a esse respeito: MA/HH §§630 e 637; WS/AS §306; e M/A §573.

si próprio e tornar-se “senhor de suas virtudes” – aparece como condição ao espírito livre, à sua *grande liberação* (MA/HH, prólogo§6).

Se ao *espírito cativo* (MA/HH §228) é necessária a submissão a convicções como um *fim* em si, para o *espírito livre*, ao contrário, importaria a permanência em um estado de “*extrema clarividência*”, no qual as convicções seriam apenas *meios* para si próprio. Render-se à incondicionalidade de uma crença significa extirpar a paixão que a movia. Em *A gaia ciência*, esse enrijecimento de convicções e inércia do espírito – que tem como corolário o tipo *sábio* como aquele dotado de uma “intuição imutável, impessoal universal” (FW/GC §347) – aproxima-se de um estado de hipnose sensório-intelectual e hipertrofia, cuja contrapartida é a condição de fanatismo e submissão própria da *fé* [*Glauben*].

Também em seus últimos escritos, Nietzsche distingue a *grande paixão* [*die große Leidenschaft*], que toma as convicções como meio, da *fé* [*Glauben*], que as tem como fim. Sob a ótica dos “espíritos tornados livres” [*freigewordenen Geister*] (AC §§36-7), enquanto a *fé* tem no “incondicional Sim e Não” um sintoma de fraqueza, a *grande paixão* “necessita, utiliza convicções [*Überzeugungen*], não se submete a elas – sabe-se soberana” (AC§54). Não se trata aqui da passagem de um processo de criação a um estado de “obra consumada”,⁸ mas aqui se poderia mesmo dizer de um *contínuo manusear*, pelo qual o espírito livre se mostra senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter. Esse seria o reflexo, ou a forma palpável, de um processo contínuo de luta e reconfiguração de impulsos, cujo *pathos* Nietzsche concebe como *vontade de poder* – e que chega à superfície-consciência na forma de uma *interpretação ficcional*. Para um espírito livre, é o distanciamento artístico e a força plástica que devem constantemente atuar. “Somos enganados e temos de ser enganadores”, diz Nietzsche (MA/HH pr§3). Pela transfiguração de acasos em necessidades e reinterpretção afirmativa de si como ficção – ou como sujeito-ficção –, a *arte de criar a si* seria o meio pelo qual o espírito livre chega à plenificação de seus instintos.

⁸ Nietzsche, a esse respeito, talvez concebesse o *suicídio* como o “acabamento final” de si como obra. Para o autor: “a maneira como uma pessoa pensa na morte, durante sua vida mais plena, no apogeu de seu vigor, é testemunha eloquente daquilo que denominamos seu caráter (MS/OS §88). Também considera que uma “sábia organização e disposição natural da morte” está em “parar a máquina, quando a obra que dela se exigia foi completada”, ao invés de “deixá-la funcionando até que pare por si mesma” (WS/AS §185).

Caberia talvez a contra-argumentação de que, se o caráter de um *espírito cativo* se mostra autêntico precisamente pelo retorno a uma condição de espontaneidade, não se poderia propriamente compreender o espírito livre como um caráter, dado que, pela condição de contínuo manejo de si, é precisamente a espontaneidade que parece lhe faltar. Daí a pergunta: como, então, compreender o espírito livre como um *caráter*, ou ainda, em sua *probidade*?

Gostaria de começar a respondê-la retomando M. Haar (2000, p. 26), que vê precisamente na *afirmatividade* do *espírito livre*, em sua capacidade de trair nobremente todas as coisas sem “dissolver o eu na inconsistência e na frivolidade”, e de converter, enfim, a mudança sofrida em mudança *desejada*, precisamente aí, a sua autenticidade (p. 33). Afirmando a pluralidade de papéis, vivendo-os não apenas de maneira sucessiva “mas *simultaneamente* numerosas personagens, frequentemente contraditórias” (p. 33), diz Haar, estaria ele a um passo do sobre-humano.⁹

Certos escritos de Nietzsche chegam mesmo a sublinhar a importância da aceitação da pluralidade dos *papéis* na afirmação do *eterno retorno*, como é o caso do fragmento de 1882 intitulado: “Para uma filosofia do retorno” [*Zur Philosophie der Wiederkunft*]: “Nós não devemos [*dürfen nicht*] querer um estado único, mas nós precisamos [*müssen*] querer nos tornar seres periódicos = *semelhantes* à existência [*gleich dem Dasein*]” (1[70] 82, X, p. 27-8).¹⁰ Com efeito, se na formulação: “assim foi, assim *eu* o quis” há o pressuposto, ainda que fictício, de um *requerente*, esse não poderia ser, senão, aquele capaz de compor tantas máscaras quantas o acaso assim demandar, para daí incorporá-lo como *seu*.

⁹ Para A. Onate (2003, p. 34-5), ao tomar a subjetividade em Nietzsche como “um campo plural de máscaras que se sucedem vertiginosamente” (p. 34), e com isso privilegiar “a ideia de dispersão para pensar com rigor o estatuto do si em sua versão nietzscheana” – com ênfase em expressões como: “*eu plural, indivíduo aberto, eu cósmico*” – a argumentação de Haar teria explorado “excessivamente a caracterização dos polos do binômio: pluralização / unificação, deixando na obscuridade a abordagem específica do plano de passagem de um a outro, equivalente ao exercício onibrangente do interpretar” (p. 35). Faltaria, nesse sentido, uma investigação acerca do *mecanismo de outorga de sentido* a tornar possível “a consideração do si, seja no modo da unidade forma, seja no modo da pluralidade efetiva” (ibid. p. 35). Sem querer entrar no mérito dessa crítica, e concordando com o autor quanto a ser a *interpretação* tal mecanismo, consideraria apenas, pelo que foi até aqui exposto, que é precisamente ela que, pelo pressuposto fictício de um requerente, confere ao *si* o estatuto de um *eu*: só um *eu* requer, só um *eu* atua.

¹⁰ Sigo aqui parcialmente a tradução de Francisco Rüdiger para o artigo de Haar (2000, p. 33).

W. Stegmaier talvez compreendesse aí o que chama de “nova determinação da verdade” em Nietzsche. O *ato de verdade* como ele o entende, aparece como uma “superação do que é sempre condicionado por si mesmo e, todavia, também por outros, *do que se desloca de modo incessante*” [grifo meu]. Um acontecimento que, tanto da parte do homem quanto da parte do que é dado, “perde sua ligação fixa, sua estabilidade”, em prol da vontade de poder, isto é, da “criação de margens de manobra por meio de e para a intensificação” vital (pp. 41-9).

Ora, na medida em que perde sua estabilidade e dirige-se agora à intensificação da vontade de poder, esse ato de superação não poderia se dar senão como que por uma espécie de mimetismo, ou ainda, por *ressonância* com este deslocamento incessante – penso eu, dos *acazos*. Isto implicaria aceitar e afirmar como suas as próprias inconstâncias da vida, cuja trajetória, longe de ser *reta*, estaria muito mais próxima de uma sucessão discordante e discrepante de curvas. Pensar aquilo que chama de “nova determinação da verdade” e mesmo a noção de *probidade* requereriam, portanto, submetê-las ao horizonte daquelas formas de inteligência que, sem ligação fixa ou estabilidade prévias, estariam mais afeitas a tal lida. Estaria então aberto o caminho para uma articulação com as formas de inteligência estocástica, astuciosa e prudencial que – segundo M. Détienne e J.-P. Vernant – os gregos nomeavam por *mêtis*, cujo princípio assim prescreve: “só o mesmo age sobre o mesmo”.

Retomando a argumentação acima, importa ao espírito livre, tal como a *cultura* para um rebanho (UB/CEX-II §4), conferir a si uma *unidade de estilo artística*. Esse seria o resultado de um processo fictício, porém *artístico, poiético*, em maior ou menor grau efêmero, porém não menos importante, da imposição de um *gosto*, um *sentido*, a uma multiplicidade de máscaras, e – no caso do espírito livre – da constituição não apenas de uma segunda, mas de *múltiplas* naturezas; processo para o qual concorrem a grande dietética, a autodisciplina e o cultivo de si. Dirá Nietzsche, em um fragmento posterior: “Ponto de vista para *meus* valores: [...] se se é *autêntico* [ächt] ou somente *ator* [Schauspieler], se se é *autêntico como ator* ou somente um ator imitado [nachgemachter Schauspieler], se se é ‘representante’ ou o representado mesmo – se se é pessoa ou um *rendez-vous* de pessoas...” (10[145] 87, FP6, p. 487; grifo meu). Quase que repetindo o discurso de Zarathustra acerca dos “seres pequenos”:

[...] há muita impostura nos seres pequenos. Há alguns deles que querem; mas a maioria é apenas meio do querer de outrem. Alguns são autênticos, mas a maioria é de maus atores. Há, entre eles, atores sem saber e atores sem querer – os homens autênticos são cada vez mais raros, especialmente os atores autênticos (Z, “Da virtude amesquinhadora” §2).

Se na ótica de um *espírito cativo*, a força do caráter constituído requereria um retorno à condição de *autoengano*, na perspectiva do *espírito livre*, é precisamente a *insubmissão* a convicções e a incessante troca de papéis submetida a um plano artístico que aparece como sinônimo de força, sendo esse o seu *estilo*. A hipocrisia, enquanto arte do ator e do engano, poderia então ser compreendida como uma *etopoiética* do espírito livre – pra usar um neologismo foucaultiano –, pela qual esse espírito cria a si como obra de arte e *torna-se o que é*.

Chegando a esse *êthos* limite, o ator permaneceria ator, cuja virtude seria a destreza em aproximar-se ao máximo de um personagem, permanecendo *senhor* de todos os atos que o caracterizam; incorporando-os sem, no entanto, prender-se a eles. Daí a importância da *autodisciplina* com a qual mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a seu personagem. Distância que Nietzsche vê exemplificada em pintores (MA/HH §279), mas principalmente, no “‘pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores (FW/GC §78).

É no domínio da *tensão* entre a *distância* e a *espontaneidade* – agora como espontaneidade *artística* – que o *espírito livre* torna-se senhor de si e cria seu caráter: um *caráter de ator*, por certo, que *reconhece* no exercício da hipocrisia, isto é, no domínio da tensão entre o *autoengano* e o *engano de si*, a sua *natureza* e *autenticidade* – ou ainda, a sua *probiidade*. Afinal, como ser *reto* quando a vida, ela mesma, mostra-se sinuosa e o pensamento, ondulante? *Só o mesmo age sobre o mesmo*: princípio da inteligência astuciosa e prudencial. Daí ser preciso *assemelhar-se* à existência.

Remetendo ao bestiário grego, o espírito livre nietzscheano aqui se assemelharia a um polvo: nele se configura uma *mêtis* cuja flexibilidade não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente. Diferentemente dos *ephêmeros*, cuja inconstância de camaleão deriva do medo, da dependência do outro ou, o que dá no mesmo, da vaidade, o espírito livre também se aproxima do *polytropôs*, o “homem

de muitos artifícios” que, flexível e ondulante, é “sempre senhor de si” e “instável apenas na aparência” (Détienne; Vernant, 2008, p. 46-7); Como Nietzsche bem o afirma, a vida, afinal, é composta de aparência, erro, embuste, simulação, ofuscamento, auto-ofuscamento [*Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung*]; e sempre se mostrou mais afeita aos “inescrupulosos πολύτροποι [*polýtropoi*]” – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (FW/GC §344). Também a estes interessa o domínio de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém, tal qual os atores e seu paradoxo, também eles sabem que:

[...] o domínio da virtude simplesmente só pode ser alcançado por meio dos mesmos recursos com os quais se alcança qualquer domínio em geral, em todo caso, não por meio da virtude [...] (11[54] 87-8, FP4, p. 259).

Referências (COM ABREVIATURAS UTILIZADAS)

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli; M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

_____. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O anticristo* (AC) / *Ditirambos de Dionísio* / (DD). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra* (Z). Trad. Mário da Silva. 14ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O caso Wagner* (W/CW) - *Nietzsche contra Wagner* (NW). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo* (EH). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MS/OS) / *O Andarilho e sua sombra* (WS/AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (UB-II/CEX-II). Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Coletâneas de fragmentos atribuídos a Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fragmentos do espólio - 1882-1884* (FP1). Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio - 1884-1885* (FP2). Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2008a.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã* (FP4). Sel. Heinz Friedrich. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Vontade de poder* (FP6). Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

Outras referências:

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. Trad. Carlos N. M. Louzada. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche*. 2013. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DIDEROT, Denis. *Paradoxo sobre o comediante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. A mentira e as figuras da ilusão. In: MARQUES, José Oscar de A. (org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 99-106.

GIANNETTI, Eduardo. *Auto-engano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HAAR, M. (2000). A crítica nietzscheana da subjetividade. Rüdiger, F. (trad.). In: *Famecos*, n.13. Porto Alegre. [Publicado originalmente em *Nietzsches-Studien*, vol. 12: 80-110. Berlim: Walter de Gruyter, 1983]

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.

PALMA, Jorge Luiz Pennafort. *As (des) Razões da irracionalidade: uma análise conceitual do autoengano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico*. 2010. 183f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Brasília.

ROSSET, Clément. *O real e seu duplo*. Ensaio sobre a ilusão. Trad. José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1988.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin, Nova York: Walter der Gruyter, 1983.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. et. al. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Krestchmer. Chapecó: Argos, 2011.

O trágico como estilo artístico e experiência do vir-a-ser

Alexander Gonçalves
(UENP)

Este trabalho tem por escopo analisar em que medida a noção nietzschiana de trágico pode ser compreendida como um fenômeno estilístico cujo *pathos* induz o espectador à experiência estética do vir-a-ser.

1.1 APOLO E DIONÍSO COMO MANIFESTAÇÕES ESTILÍSTICAS DA VONTADE

Em *A visão dionisíaca do mundo*, escrito preparatório para *O nascimento da tragédia*, as divindades gregas Apolo e Dioniso são apresentadas por Nietzsche como a dupla fonte de toda produção artística helênica, isto é, como nomes que representam estilos artísticos antagônicos, mas que, uma vez fusionados, produziram a tragédia ática ao elevar a arte a um nível jamais visto. O filósofo escreve:

Os gregos, que em seus deuses nos dizem as doutrinas secretas de sua visão do mundo e a mantém ao mesmo tempo em silêncio, apresentaram duas divindades, Apolo e Dioniso, como a fonte dupla de sua arte. Estes nomes representam estilos antagônicos [*Stilgegensätze*] no âmbito da arte, os quais, quase sempre em luta entre eles, vão caminhando um ao lado do outro e só uma vez, no momento de floração da “vontade” [*Wille*] helênica, se manifestam fusionados para produzir a obra de arte da tragédia ática (DW/VD § 1, KSA, 1.553, Trad. J.B.L. modificada).

Estilos artísticos primordiais e antagônicos de toda produção artística grega, os deuses Apolo e Dioniso surgem, “*sem a mediação do artista humano*” (GT/NT § 2, KSA, 1.30), como princípios estéticos ideais desig-

nados a simbolizar os dois estados (*Zuständen*) em que, segundo Nietzsche, “o ser humano alcança a sensação deliciosa da existência” (DW/VD § 1, KSA, 1.553, Trad. J.B.L. modificada): o sonho (*Traum*) e a embriaguez (*Rausch*). Neste sentido, é no “jogo (*Spiel*)¹ do artista com o sonho”(DW/

1 O conceito de jogo é introduzido na estética alemã moderna a partir das reflexões de Kant, de modo particular, da sua *Crítica da faculdade do juízo*, em que o filósofo de Königsberg descreve a experiência estética do belo como consequência do “jogo das faculdades” do entendimento e imaginação, diferentemente da experiência do sublime, em que não há jogo, mas uma ocupação séria da imaginação. No §23 da terceira crítica kantiana, lê-se: “A última complacência (Kant refere-se aqui à satisfação estética do sublime) também se distingue muito da primeira quanto à espécie: enquanto o belo comporta diretamente um sentimento de promoção da vida, e por isso é vinculável a atrativos e a uma faculdade de imaginação lúdica, o sentimento do sublime é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas, por conseguinte enquanto comoção não parece ser nenhum jogo, mas seriedade na ocupação da faculdade da imaginação” (KANT, 1995, p. 90). A não seriedade do jogo e a concordância entre as faculdades do entendimento e da imaginação, portanto, é a condição da experiência do belo na medida em que liberta o objeto da apreensão da razão revelando uma finalidade puramente formal. A complacência do belo, a satisfação estética da beleza, desperta o sentimento de liberdade e totalidade no sujeito que se torna o mesmo com o objeto, no caso do sublime, é interdito por conceitos da razão. Assim, o jogo exprime a possibilidade da conciliação de faculdades que, sem ele, são inconciliáveis, permitindo ao homem o sentimento de totalidade. Duflo (1999) escreve: “Há nisso a ideia profunda de que duas faculdades que, por sua distinção, poderiam marcar uma divisão no ser humano, verificam, na experiência estética, que se convêm mutuamente, atestando por meio do jogo, a unidade final do ser humano. O prazer é a reconciliação do ser inteiro, é a satisfação de ser uno” (DUFLO, 1999, p. 61). Na esteira da filosofia kantiana, o conceito de jogo aparece nas *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller também como um meio para se pensar a unificação entre razão as faculdades que dividem o homem, visando assim sua constituição plena. Schiller escreve: “A razão, sobre fundamentos transcendentais, impõe a exigência: entre a tendência formal (*Formtrieb*) e a tendência material (*Stofftrieb*), deve haver uma comunhão (*Gemeinschaft*), isto é, uma tendência ao jogo (*Spieltrieb*), pois somente a unidade da realidade e da forma, da contingência e da necessidade, da passividade e da liberdade pode realizar o conceito de humanidade” (SCHILLER, *apud*, DUFLO, 1999, p. 73). A reciprocidade entre a razão e a sensibilidade é o que se deve sempre almejar quando se pensa na constituição do homem total. Sobre a noção schilleriana de “tendência ao jogo”, Duflo (1999) explica: “Ela (a reciprocidade entre razão e sensibilidade) é o que está sempre a realizar. Enquanto tal, é uma Ideia no sentido kantiano, isto é, um conceito regulador e não constitutivo, mais a visar do que a encontrar, e essa Ideia nada mais é para o homem do que a Ideia de sua humanidade” (DUFLO, 1999, p. 73). O caráter lúdico da contemplação estética interdita a faculdade do entendimento e impede a razão de atuar conceitualmente. Assim, a satisfação estética do belo se mostra desinteressada, pois emancipa o sujeito dos interesses práticos da vida. Na acepção nietzschiana, o jogo é destituído de todo elemento subjetivo, na medida em que não se restringe a uma atividade lúdica entre faculdades do sujeito, mas sim numa atividade da Vontade com ela mesma. Nietzsche pensa no caráter lúdico da criança; no jogo no sentido

VD § 1, KSA, 1.553, Tad. J.B.L.) que surge Apolo, ao passo que Dioniso surge “do jogo com a embriaguez” (DW/VD § 1, KSA, 1.553, Tad. J.B.L.). Compreendida como jogo, toda produção artística e experiência estética se encontra destituída de qualquer implicação subjetiva, já que quem joga não é o sujeito artista, mas a vontade² que ora se apresenta como “bela aparência onírica” (*schöne Schein der Traumwelt*), transfigurada em Apolo; ora como embriaguez na figura do deus Dioniso; e, por fim, aparece uma vez mais como fusão entre tais estilos e cujo resultado é o estilo trágico (Nietzsche fala da ideia trágica - *tragische Idee*³).

1.1 APOLO

Como estilo artístico, afirma Nietzsche, Apolo surge entre os dóricos e é caracterizado pela clareza e simplicidade, pela mesura e pelo limite que salvaguarda o homem na bela aparência onírica ao isentá-lo da dor e do sofrimento da existência. Nietzsche escreve: “Apolo: essa moderada limitação, esse estar livre das agitações mais selvagens, essa sabedoria e calma do deus escultor. Seu olho deve ser ‘solar’ e tranquilo: ainda quando está enojado e olhe de mau humor, a solenidade e a bela aparência o recobre” (DW/VD § 1, KSA, 1.553). Não obstante, a força para erguer sobre o fundo terrível do existir uma aparência clara e bela não é comum a todo artista, mas somente ao artista ingênuo (*naiv*), conceito que Nietzsche tomará da teoria estética de Schiller⁴ para designar o esti-

heraclitiano do termo. Sobre a noção de jogo em Nietzsche Cf. FINK, E. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960; BEHLER, E. *Nietzsche und die romantische Metapher von der Kunst als Spiel*, In: BATTIS, M.S. et al. (orgs.). *Echoes and influences of German Romanticism*. Frankfurt/Meno: Peter Lang, 1987. GERVÓS, L.E.S. A dimensão estética do jogo na filosofia de F. Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 28, p. 49-72, 2011.

² O conceito de vontade (*Wille*) utilizado pelo jovem Nietzsche remonta à metafísica schopenhaueriana. Sobre a noção de vontade em Schopenhauer, cf. nota 73.

³ Em Schopenhauer, as Ideias (*Idee*), representações eternas e imutáveis da Vontade (*Wille*).

⁴ conceito de ingênuo (*naif*) é tomado por Nietzsche do ensaio *Poesia ingênua e sentimental* de Schiller. O conceito de ingênuo, para Schiller, está relacionado com a sua ideia de natureza. Tomando a arte poética como exemplo, uma poesia será ingênua se não guardar traços de sua técnica de execução, parecendo ter sido gerada pela natureza e não pelo homem. Contudo, é preciso demarcar esta aproximação bem como a distância entre a utilização deste conceito pelos dois autores. Enquanto a estética nietzschiana encontra seus subsídios teóricos na metafísica da vontade de Schopenhauer, entendendo a ingenuidade como característica principal do gênio apolíneo, o único artista capaz de redimir o eterno sofrimento da Vontade no eterno prazer da

lo simples⁵; a simplicidade de estilo; o estilo destituído de toda maneira (*Manier*); portanto um produto do gênio ingênuo.

Nietzsche aproxima Apolo do conceito schopenhaueriano de belo (*Schön*) que, em última instância, surge da negação da vontade e, por conseguinte, do sofrimento (Cf. *O mundo como vontade e representação*, §39)⁶. Como Schopenhauer, Nietzsche também conceberá o belo como um paliativo; um sentimento estético que leva o homem a esquecer as intenções da vontade. Em um fragmento póstumo do final de 1870-Abril de 1871, o filósofo escreve: “O que é o *belo*? – uma sensação de prazer que nos oculta as verdadeiras intenções que tem a vontade em um fenômeno (...) O belo é a negação do sofrimento, a verdadeira negação do sofrimento ou a aparente negação dele” (FP III 7[27], KSA, 7.143). Como ilusão prazenteira, a bela aparência impõe limites ao terrível caos da existência: “Não há superfície bela sem uma profundidade terrível” (FP III 7[91], KSA, 7.159). Segundo Nietzsche, “essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo” (GT/NT § 2, KSA, 1.30) imortalizou-se na arte dórica.

Para Nietzsche, foi do combate contra as terríveis imagens do mundo dos Titãs que Homero, o gênio ingênuo grego, ergueu o ingênuo

aparência, o ponto de partida de Schiller é a terceira crítica kantiana, em que, em oposição à poesia sentimental, produzida a partir da subjetividade do poeta, a poesia ingênuo se encontra numa relação direta com a objetividade da natureza. No contexto de *O nascimento da tragédia*, ao aproximar o seu conceito de apolíneo ao conceito schilleriano de ingênuo (*naïf*), Nietzsche faz a ressalva de que o ingênuo “não é de modo algum um estado tão simples, resultante de si mesmo, por assim dizer inevitável (...)” (GT/NT § 3, KSA 1.34), mas é o resultado de uma luta, é um estado artístico a ser conquistado pelo artista dotado de força plástica para criar uma visão de mundo suplantando outra. Sobre o conceito de ingênuo em Schiller, Cf. SCHILLER, F. *Poesia ingênuo e sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

⁵ Schopenhauer, em *Parerga e Paralipomena*, afirma que a beleza do estilo consiste na sua capacidade de expressar com clareza e objetividade a Ideia apreendida na obra. Para Schopenhauer, a contemplação de uma Ideia bem como a técnica necessária para expressá-la num estilo claro, simples e ingênuo, são atributos que constituem a essência do gênio.

⁶ de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer descreve a experiência estética do belo nos seguintes termos: “Enquanto esse vir-ao-encontro da natureza e a significação e distinção de suas formas mediante as quais nos falamos as Ideias nelas individualizadas for o que nos tira do conhecimento das meras relações que servem à vontade, pondo-nos no estado de contemplação estética, para assim nos elevar a puro sujeito do conhecer destituído de vontade, é simplesmente o *belo* que age sobre nós, e o sentimento aí despertado é o da beleza” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 273). Neste sentido, o belo, para Schopenhauer, consiste num estado de contemplação estética que emancipa temporariamente o indivíduo dos desígnios da vontade, ao livrá-lo momentaneamente do sofrimento.

e belo mundo dos deuses olímpicos⁷. Por conseguinte, toda a cultura olímpica (*olympische Cultur*) dos gregos, segundo Nietzsche, revela-se como uma cultura apolínea (*apollinischen Cultur*). Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche escreve:

Onde na arte nos encontramos com o ‘ingênuo’ [*Naive*], ali temos de reconhecer o efeito supremo da cultura apolínea: a qual sempre há de primeiro derrubar um reino de Titãs e matar monstros, e, graças a poderosas ficções enganosas e ilusões prazenteiras, há de haver conseguido triunfar sobre uma horrorosa profundidade na consideração do mundo e sobre uma capacidade de sofrimento de máxima susceptibilidade (GT/NT § 3, KSA, 1.34).

Apolo, como estilo artístico, emerge da luta contra o sofrimento e a dor, não a luta do indivíduo, mas da própria vontade que, inicialmente transfigurada no gênio ingênuo (de Homero, por exemplo), realiza uma segunda forma de transfiguração (*Verklärung*) ao impor a bela forma à terrível aparência da efetividade.

1.2 O ESTILO DIONÍSO

Enquanto o estilo apolíneo nasce do jogo do artista ingênuo com o sonho para se apresentar como a manifestação visível dos princípios ético da moderação e estético da beleza simples e ingênua, o estilo dionisíaco repousa no jogo do artista com a embriaguez e se apresenta como a subversão dos princípios constituintes do estilo apolíneo. Segundo Nietzsche, são dois os poderes que levam o ser humano ingênuo e natural ao auto-esquecimento e à embriaguez dionisíaca: o impulso da primavera e a bebida narcótica⁸. Sob o efeito desses poderes, o *principium individuationis* se esvai e, com ele, toda delimitação moral e distinção social é dissolvida no Uno-primordial. Nietzsche escreve:

⁷ Estamos de acordo com a leitura de Pimenta quando este questiona: “A pergunta que se impõe é: como o grego enfrentou e ultrapassou essa moral popular pessimista? A resposta: redimindo a existência através de sua transfiguração épica e mitológica, isto é, lançando sobre os horrores do mundo o véu maravilhoso da arte e da religião de extração apolínea” (PIMENTA, 2007, p. 67). Sobre o estatuto do apolíneo em *O nascimento da tragédia* de Nietzsche Cf. PIMENTA, Olímpio. *Sobre O Nascimento da Tragédia*. In: ALVES Jr., D.G.(Org.). *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.

⁸ Cf. DW/VD § 1, KSA, 1.553.

As festividades de Dioniso não só selam uma aliança de pessoa a pessoa, também reconciliam o ser humano com a natureza. De maneira voluntária oferece a terra seus dons, pacificamente se acercam os animais mais selvagens: panteras e tigres arrastam o carro de Dioniso, coroado de flores. Desaparecem todas as delimitações de casta que a necessidade e a arbitrariedade estabeleceu entre os homens: o escravo é homem livre, o nobre e o de baixo nascimento se unem para formar os mesmos coros báquicos. (DW/VD § 1, KSA, 1.553).

Segundo Nietzsche, a ruptura do *principium individuationis* dá acesso ao que há de mais íntimo no ser. Diferente da efetividade onírica, em que todo homem se mostra como completo artista, no jogo com a embriaguez o indivíduo deixa de ser artista e se torna ele mesmo, obra de arte produzida pelo modelador do universo: a Vontade. Agora, relaciona-se com a natureza “como a estatua com o artista apolíneo” (DW/VD § 1, KSA, 1.553). Assim, de um modo geral, o culto a Dioniso era caracterizado pela desenfreada licença sexual e pela dissolução de todos os vínculos sociais, o que constitui um pleno antagonismo frente a Apolo, deus da moderação ética e da beleza estética.

Como estilo artístico, Dioniso surge na Ásia e se expande por toda antiguidade. Diante do homem grego apolíneo, a dança e a música entoada nos cultos dionisíacos era algo inaudito e até mesmo repulsivo. Os *nómos*⁹ e os instrumentos da música dionisíaca induziam o ouvinte a um

⁹ Nos primórdios da música grega, *nómos* (lei) são pequenas fórmulas musicais que mais tarde originaram os modos ou escalas musicais. Eles são *nómos* justamente porque eram leis artísticas impostas pelo estado e, desrespeitá-los ou violá-los consistia uma infração contra o estado. Cada *nomos* corresponde a sua respectiva nacionalidade, conservando portanto o *êthos* (costumes; hábitos; normas) de seu lugar de origem (ex: dórico, Dória; frígio, Frígia etc.). Desse modo, no que tange o universo musical grego, podemos afirmar que há uma teoria do *êthos* que subjaz a teoria musical, uma vez que a música, para os gregos, tem o poder de despertar estados de ânimo no ouvinte e, por conseguinte, influenciar na sua formação e em suas ações. Tais estados de ânimo poderiam ser diversos, pois dependeriam da estrutura musical, ou seja, das combinações possíveis entre melodia, ritmo e poesia (*melos, rhythmus, poiesis*). Segundo Nasser (1997, p. 251-2), determinadas combinações, *nómos* musicais, poderiam induzir à ação, sendo que outras conduziriam ao estado de languidez e indolência; determinados *nómos* podem fortalecer o equilíbrio na alma do indivíduo, ao passo que outros poderiam enfraquecer a unidade da alma e o equilíbrio. 1) *Ethos praktikón*: induz à ação; 2) *Ethikón*: manifesta a força, o ânimo; a estes dois estados éticos estão relacionados os modos dórico e frígio (Cf. *Rep.* 399a); 3) *Ethos malakón* ou *threnôdes*: segundo Platão, este estado de espírito resulta dos cantos trenódicos baseados nas harmonias plangentes (lastimosas) como lídia mista e a lídia tensa (Cf. Platão, *Rep.* 398e); 4) *Ethos enthousiastikón*: induz temporariamente à ausência de faculdades volitivas produzindo um estado de inconsciência. Esse *ethos* está associado aos ritos dionisíacos propícios à indução do êxtase e do delírio. Sobre o problema do *ethos* na música grega Cf. NASSER, N. A doutrina do *ethos* na música. *Boletim do CPA*, Campinas, n.º4, p. 241-254, jul./dez. 1997.

estado de ânimo incompatível com o *ethos*¹⁰ apolíneo, caracterizado pela serenidade e constância expressas no *nómos* dórico quando entoado pela cítara e pela lira¹¹.

1.3 O ESTILO TRÁGICO

Contudo, a despeito do radical antagonismo estilístico, Nietzsche afirma que o contato com a cultura apolínea grega faz com que Dioniso assumira novos contornos, como se, diante de Apolo, o deus selvagem fosse domesticado a ponto de tornar-se um aliado. Em *A visão dionisíaca do mundo*, o filósofo escreve: “Esta coexistência caracteriza o cume do helênico: originariamente só Apolo é um deus artístico na Grécia, e seu poder foi o que a Dioniso, que irrompia desde a Ásia, o moderou de tal medida que pode surgir a aliança fraterna mais formosa” (DW/VD § 1, KSA, 1.553). Assim, o que caracterizou o artista e a arte dionisíaca entre os

10 Nos referimos aqui a uma acepção do termo êthos (com *epsilon* inicial) que diz respeito ao costume, um comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre com frequência ou muitas vezes (*pollákis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Desta acepção provém a oposição entre *êthoi* e *physei*, ou seja, o habitual e o natural. Nesta segunda acepção, podemos afirmar que o êthos representa uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*órexis*). É nesta acepção do termo, entendendo o êthos como disposição permanente que podemos encontrar as raízes semânticas que dá origem à significação do êthos como caráter, uma vez que a constância do seu modo de agir, seu hábito, será entendido como expressão de sua personalidade ética, daí a relação entre êthos como caráter e êthos como hábito (*hexis*). Sobre as acepções do termo, cf. VAZ, 1999, p.14; SPINELLI, 2009, p.10.

11 Os instrumentos utilizados pelos dóricos eram preferencialmente a cítara e a lira. As cítaras e liras mais antigas tinham de três a quatro cordas e, de acordo com sua afinação reproduziam somente as consonâncias fundamentais (4,5,8 justa), no canto produzia-se as sonoridades intermediárias. Associado à cítara e a lira está o *nómos* dórico (re/mi/fa/sol/la/si/do): austero, firme, capaz de manter o espírito firme diante das adversidades, e o frígio (mi/fa/sol/la/si/do/re.): capaz de conservar o caráter moral e também ser utilizada no canto de louvor aos deuses. Na *República*, Platão considera a cítara e a lira como os instrumentos ideais para expressa os hinos litúrgicos dedicados a Apolo. O timbre grave e majestoso desses instrumentos provoca no ouvinte um sentimento de ação e virilidade e, por isso, deveriam ser os instrumentos utilizados na formação dos guardiões da cidade ideal: “Resta-te a a lira e a cítara para se utilizarem na cidade (...) Certamente, meu amigo, que não fazemos nada de novo, ao preferirmos Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias”. (Platão, *Rep.* 399e). Por outro lado, os modos lídios (fa/sol/la/si/do/re/mi) e mixolídio (sol/la/si/do/re/mi/fa) deveriam ser expulsos da cidade ideal, pois induzem à languidez e à preguiça. Sobre a relação entre a música e a educação em Platão, Cf. MOUTSOPOULOS, E. *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

gregos não foi a negação radical do estilo apolíneo, mas sim a coexistência destes dois estilos na música e na palavra. O primeiro fruto dessa união estilística foi o estilo lírico de Arquíloco.

Para Nietzsche, a poesia lírica, enquanto expressão da subjetividade do artista, não pode ser tomada como atividade de um sujeito uno, idêntico a si mesmo e apartado do vir a ser¹². Em outros termos, a gênese do lirismo não deve ser buscada na subjetividade do artista, mas na música, a própria expressão da Vontade¹³. Na poesia lírica, portanto, Dioniso fala a linguagem de Apolo. Sobre esta segunda forma de transfiguração, a do gênio lírico, em *O nascimento da tragédia* lê-se:

Em primeiro lugar, ele [o poeta lírico], como artista dionisíaco, tornou-se um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e desse Uno-primordial produz uma réplica que é a música, ainda quando, por outro lado, esta seja denominada com todo direito de uma repetição do mundo e de uma segunda moldagem do mesmo; mas agora esta música se faz visível novamente, sob o efeito apolíneo dos sonhos, como em uma imagem onírica do tipo metafórico (GT/NT § 5, KSA, 1.42)

No universo das imagens oníricas da poesia lírica, não é a subjetividade do poeta quem fala - como pensaram os estetas modernos (Schiller; Schlegel; Goethe) -, mas é a própria Vontade; é Dioniso que se expressa através da linguagem simbólica de Apolo. À questão acerca de como ocorre esta segunda forma de transfiguração da música em linguagem, Nietzsche responde: "*Manifesta-se como vontade, ao tomar a palavra no sentido*

¹² Sobre a noção de sujeito em Nietzsche, Cf. NIEMEYER, 2014, p. 533.

¹³ No que diz respeito à hipótese nietzschiana sobre o fundamento musical da poesia, além da doutrina de Schopenhauer, a intuição poética de Schiller parece ter tido grande influência. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve: "Acerca do processo de seu poetas, Schiller ofereceu-nos alguma luz através de uma observação psicológica, que se afigurava a ele próprio inexplicável, mas não problemática; ele confessou efetivamente ter tido ante si e em si, como condição preparatória do ato de poetas, não uma série de imagens, com ordenada causalidade dos pensamentos, mas antes um *estado de ânimo musical*" (GT/NT § 5, KSA, 1.42). Esta passagem do texto nietzschiano faz alusão a uma carta de Schiller a Goethe de 18 de março de 1796, na qual o poeta escreve: "Os preparativos para um conjunto assim tão complicado, como é esse drama, põem o espírito num movimento realmente singular (...) Gostaria de saber como o senhor procedeu em casos assim. Comigo, no início a sensação não tem um objeto determinado e claro; este só se forma mais tarde. Precede uma certa predisposição musical, e só então segue-a a ideia poética" (GOETHE; SCHILLER, 2011, p. 62).

schopenhaueriano, isto é, como antagonico ao estado de ânimo estético puramente contemplativo, isento de vontade” (GT/NT § 6, KSA, 1.48).

Assim, se a poesia épica se revela como a imitação da bela aparência, a lírica consiste na imitação da música, princípio metafísico fundamental. Entretanto, a ideia de imitação da música traz consigo a necessidade de sua limitação. Isolada, é a pura expressão da desmesura e do ilimitado impulso dionisíaco, no entanto, quando ela entra em contato com Apolo recebe deste, o poder da transfiguração que, em última análise, significa a possibilidade de se apresentar como imagem e palavra. Neste sentido, não é a música quem necessita da palavra, mas ao contrário, é a palavra quem necessita da música. Nietzsche escreve: “Toda essa discussão se atém estritamente ao fato de que a lírica depende do espírito da música tanto quanto a música mesma, em sua completa ilimitação (*Unumschränktheit*), não precisa da imagem nem do conceito, mas que unicamente os suporta ao seu lado” (GT/NT § 6, KSA, 1.48).

Com o intuito de compreender a distinção estilística entre o épico-apolíneo e o dionisíaco, afirma Nietzsche, “basta que por uma vez se medite profundamente sobre a diferença linguística de cor, estrutura sintática e material léxico em Homero e Píndaro, para se captar o significado deste antagonismo (*Gegensatzes*)” (GT/NT § 6, KSA, 1.48). A hipótese nietzschiana acerca da origem antagonica do estilo lírico consiste no núcleo de suas reflexões estéticas sobre a finalidade da tragédia ática grega.

É da música entoada pelo coro trágico que, segundo Nietzsche, desprende-se todo o universo da bela aparência apolínea no drama: a cena, o ator, a palavra são transfigurações de Dioniso. Assim, a tragédia se apresenta como fruto do mesmo antagonismo estilístico presente na poesia lírica, porém agora numa escala definitivamente maior de uma obra de arte total. Nietzsche escreve:

[...] reconhecemos na tragédia um radical antagonismo estilístico [*Stilgegenatz*]: a linguagem, a cor, a mobilidade, a dinâmica do discurso se dividem na lírica dionisíaca do coro e, por outro lado, no apolíneo mundo onírico do cenário, como esferas de expressão completamente separadas (GT/NT § 7, KSA, 1.52).

Filha do antagonismo estilístico, a nova arte dos gregos já não representa simplesmente a bela aparência apolínea e tampouco da embriaguez dionisíaca, mas na forma de uma fusão entre as duas se apresenta como um fenômeno completamente inaudito para o espectador.

O espelho claro em que o *principium individuationis* se expressa; o belo e estático mundo erguido no combate do gênio ingênuo contra a Vontade, agora dá lugar a um vertiginoso devir de imagens que, tocadas pelo ímpeto dionisíaco, surgem e sucumbem. Em relação à experiência estética do espectador da arte trágica, Nietzsche escreve:

[...] baseando-nos nas experiências do ouvinte verdadeiramente estético, nos imaginamos nós mesmos tal como o artista trágico, que cria suas figuras como se fosse uma exuberante divindade da *individuatío*, e neste sentido dificilmente se poderia considerar suas obras como uma ‘imitação da natureza’, – e logo, no entanto, o seu imenso impulso dionisíaco engole todo esse mundo dos fenômenos, para deixar pressentir, por trás desse mundo e mediante a sua aniquilação, uma suprema alegria primordial artística no seio do Uno primordial (GT/NT § 22, KSA, 1.140).

Diferente da ilusão estática provocada pelo estilo ingênuo apolíneo, e diferente da completa embriaguez e dissensão provocada pelo estilo dionisíaco, o estilo trágico proporciona ao ouvinte verdadeiramente estético a experiência artística do vir-a-ser. Nela, o mundo da aparência e da individuação apolínea chega ao limite e nega a si mesmo na decomposição dionisíaca de seus indivíduos. Frente ao vir-a-ser do drama trágico, o espectador sente o deleite estético da bela imagem do herói, mas sente ainda um prazer maior em seu ocaso. Diante disso, a experiência estética do estilo trágico jamais pode ser a experiência do belo, da negação da vontade, mas sim do sublime¹⁴: “a contenção artística do horroroso” (DW/VD § 1, KSA, 1.553). A experiência estética do sublime, para Nietzsche, é a experiência da afirmação da vida em seu vir-a-ser. Na quebra do feitiço da individuação, o espectador se torna um só consigo mesmo e com o Uno primordial, isento do risco de ser dilacerado nele, pois tudo não passa de um jogo. Eis o poder formador da tragédia e do estilo trágico, que foi gradativamente extirpado na medida em que a “cultura socrática” (*sokratischen Kultur*) suplantou a “cultura trágica” (*tragische Kultur*) dos gregos, momento em que o conhecimento teórico assume cada vez mais o lugar do mito ao substituir uma formação estética do homem pela erudição científica do indivíduo.

¹⁴ Sobre o rebatimento dos conceitos de belo e sublime sobre os conceitos de Apolo e Dioniso, cf. NABAIS, 1997, p. 32-33.

A estética da existência em Nietzsche no horizonte trágico do Niilismo

Davison Roberto de Paula
(UFRRJ)

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto aprendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga (...), mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir. (Ecce homo, “O nascimento da tragédia”, §3)

A existência humana confronta-se ao longo de sua história com diferentes interpretações possíveis acerca de como deve ser vivenciada. Nietzsche reconhece no seu percurso filosófico duas formas de interpretar e experimentar a existência: a vida pode ser afirmada, ou seja, desejada com todas as suas dimensões trágicas, e isso inclui as vicissitudes do drama de existir, como os sofrimentos físico ou psíquico, e a própria morte; a outra interpretação possível que se apresenta ao homem é proferir um não à vida, e assim, cultivar por ela um ódio profundo. Essas duas posturas diante da vida não são apenas formas de avaliar, como se fosse possível julgar a questão da vida exteriormente, mas o seu grande perigo consiste na extensão de seu alcance, uma vez que essas interpretações engendram os modos de existir do homem que age no mundo. Desta forma, Nietzsche compreende que essas formas de existência afirmadoras ou negadoras da vida geram a cultura, a história, a filosofia, a ciência, e todos os processos humanos, marcando-os sob um signo de um sim à vida, ou de um não.

No prefácio escrito para *O nascimento da tragédia* (1872), intitulado “Tentativa de autocrítica”, as formas de avaliação da existência são descritas em termos de justificação, uma moral, outra dionisíaca – estéti-

ca. O avaliar específico acerca da vida humana relaciona-se com a possibilidade da justificação da sua existência. Justificar a existência nada tem a ver com procurar pelo seu *télos*, compreendido na linguagem metafísica como o valor último da vida, o por quê existir. Justificar a existência significa pensar a partir de qual horizonte a vida deve ser interpretada. Neste sentido, Nietzsche compreende que a expressão “justificação da existência” anuncia-se historicamente sob o domínio da moral, e apresenta uma alternativa para deslocá-la para a dimensão estética, como ele mesmo afirma: “Já no prefácio a Richard Wagner é a arte – e não a moral – apresentada como a atividade propriamente *metafísica* do homem”.¹

I. A VIDA COMO VONTADE DE POTÊNCIA

As duas interpretações da existência são apresentadas por Nietzsche a partir da ótica da vida. O homem que diz sim ou não à vida é um vivente, mas o seu modo de ser é uma existência capaz de dizer sim ou não – atribuir sentido – à própria vida. No entanto, o que é a vida? Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche oferece a seguinte definição:

(...) a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcados de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia são –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.²

Apropriação, ofensa, sujeição, opressão, dureza, imposição, incorporação, exploração. Com estas palavras tomadas de uma carga semântica negativa, de uma “intenção difamadora”, Nietzsche apresenta a sua definição de vida: a vida como vontade de poder, vontade de potência. A

¹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

² *Além do bem e do mal*, §259.

vida é constantemente bélica, relação permanente de conflitos entre forças, caracterizando-se pelo dinamismo dos antagonismos dos impulsos que querem dominar. A necessidade de “ganhar predomínio” não nasce de avaliações morais ou imorais, e assim, não pode ser analisada através dos valores “bom” ou “mau”. Este imperativo da vontade que tende a crescer, a querer ser mais, a intensificar a sua potência, é uma atividade específica daquele que vive.

De acordo com Scarlett Marton,³ o conceito de vontade de potência aparece pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra*, em “De mil e um fitos”. Mas, somente na seção “Da superação de si” é que ocorre a identificação de vontade de potência e vida. A vida passa a ser compreendida como um estado orgânico, pulsional do eterno ir além de si, não em termos metafísicos, mas no âmbito da imanência, pois a vida não quer nada fora dela mesma, isto é, a vida, assim como arte, quer apenas criar, dar formas, superar-se, expandir-se.

A história da filosofia, e precisamente a metafísica, distanciou vida e pensamento, elevando o último a juiz da primeira. Esta disjunção vida/pensamento deve ser superada, uma vez que ela representa uma interpretação particular de um tipo de vida. Toda avaliação, toda moral, e todo juízo moral são produzidos a partir de um modelo de vida, que pode ser afirmativo ou negativo.

A vida é vontade de potência. A potência afirma a vida. De acordo com Deleuze⁴, a interpretação de vida como vontade de potência reestabelece a vida que faz o pensamento ser ativo, e o pensamento como elemento afirmador da vida, embora esta unidade vida-pensamento já não possa ser vista, uma vez que o pensamento que se eleva sobre a vida, tornando-se seu avaliador, julga-a como culpada, mutila-a, insere-a no horizonte do erro, do falso, da aparência, justamente porque a vida é luta de forças, é vontade de potência e devir.

Deleuze anuncia o perigo para a existência quando a vida é subjugada pelo pensamento:

(...) Em vez da unidade de uma vida ativa e de um pensamento afirmativo, vemos o pensamento dar-se por tarefa julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valo-

³ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 29 - 30.

⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p.18.

res e de a limitar, a condenar. Ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser ativa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores. *Triunfo da «reação» sobre a vida ativa e da negação sobre o pensamento afirmativo.*⁵

Para Nietzsche a vida não quer apenas conservar-se, adaptar-se, mas, o seu impulso de potência, a sua vontade de potência quer mais vida, quer expandir a sua força, quer se apropriar de algo para transformá-lo, isto é, dar uma nova forma. Há um aspecto duplo da vontade de potência, que por um lado quer expandir-se, e para agir realizando o seu querer, ela domina, faz obedecer o mais fraco. O que quer a vontade? Crescer, e assim, o segundo aspecto consiste na criatividade da sua expansão. A vontade de potência é condição de possibilidade artística, isto é, ela cria condições sem as quais a existência não pode afirmar-se, criar-se, esculpir-se na tragicidade constituinte de todo vir a ser no próprio vir a ser.

Neste sentido, Deleuze lê Nietzsche como o filósofo que faz um profundo e terrível diagnóstico da existência. Toda a dramaticidade do vir a ser do homem insere-se na criação de si mesmo, tomando como critério um estado afirmativo ou negativo, ativo ou reativo. O homem pode realizar-se existencialmente ao máximo de si, de sua força, de sua potência, quando a vida não está dissociada do pensamento, constituindo-se em uma unidade com ele, de modo que a “vida activa o pensamento e o pensamento, por seu lado, afirma a vida”. Contudo, Nietzsche reconhece o risco para a existência, quando há o rompimento dessa unidade vida-pensamento, e o pensamento é eleito senhor e juiz da vida. Então, não é mais a vida movendo o pensar, e o pensar movendo a vida afirmando-a, mas o pensamento que pensa a vida a partir de outro lugar, distanciando-se dela, e no *pathos* dessa distância⁶ profere o seu juízo: a vida é culpada, culpada do erro e do engano, do múltiplo instável, culpada porque é sofrimento e morte, devir.

⁵ *Ibdi.*, p.19.

⁶ *Genealogia da moral*, I, §2. A expressão “pathos da distância” refere-se nesta obra à criação de valores pelos nobres, que por meio de um distanciamento a tudo o que é comum, baixo, vil, plebe, criam os seus valores, não a partir deles, como uma reação, mas enquanto ação que traz consigo por oposição o que é comum, ou em outros termos, o que é costume do animal de rebanho.

O pensamento deprecia a vida com hostilidade considerando-a indigna de ser vivida, deve, no entanto, ser suportada com lamento e dor. O querer da vontade passa a ser julgado não mais como força, luta, intensidade que quer afirmar-se, pelo contrário, a vontade de potência torna-se vontade de conservação, limitação, fraqueza, depreciação da vida na vida. De que modo este “não” à vida instaurou-se na história do pensamento? De onde vem a sua força? Aliás, há alguma força na fraqueza desse não à vida? Quais são as personagens desse não? Nietzsche responde essas perguntas apresentando no decorrer de sua obra os modos pelos quais se instaurou no Ocidente um tipo de interpretação – justificação – da existência que diz não à vida: a moral. Analisar este processo é percorrer a história da decadência.

II. A INTERPRETAÇÃO MORAL DA EXISTÊNCIA

Os dizeres delfícos que marcaram significativamente a vida de Sócrates são a pedra angular do edifício cultural chamado Ocidente: *nosce te ipsum* – diz para si o homem ocidental, assumindo-o como lema norteador da existência, e repete a si: “Conhece-te a ti mesmo”. Em Sócrates e Platão há uma ânsia, uma sofreguidão pelo saber, saber este que é critério e condição *sine qua non* da vida, na qual a fórmula do oráculo é reescrita no interior de um processo de racionalização: para viver bem é preciso ter conhecimento, a ignorância é a causa do mal. Assim, do ponto de vista epistemológico, a vida deve ser corrigida pelo pensamento, e do ponto de vista moral, condenada. Com a identificação de conhecimento e virtude, a moral é subjugada pelo saber.

Em Sócrates-Platão a lógica torna-se o elemento para avaliar a vida, e não mais a vida na sua abertura originária, criativa. A razão, e cada vez mais o anseio por mais razão, a fim de que ela corrija a vida para que o homem suporte o peso de existir e seja feliz, torna-se o ponto alto desta interpretação da existência. Se a existência é pesada, enfadonha, repleta de náusea e desgosto, a saída socrático-platônica consiste na sua negação. Nasce a metafísica, como um movimento de rompimento do mundo grego. Nasce da vingança do pensamento contra a vida.

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche apresenta Sócrates e Platão como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução

grega, como pseudogregos, antigregos”⁷. No âmago da cultura grega, no qual a complexidade dos problemas da vida era retratada no teatro, nas grandes tragédias, e com as quais havia uma grande identificação, uma vez que as personagens encarnavam todas as espécies de mazelas da vida humana, esses filósofos operam uma inversão, uma “dissolução”: a interpretação moral da existência à luz da razão. Por isso são “pseudogregos” e “antigregos”, e neste sentido, todo o Ocidente que se construiu sob os alicerces deste projeto de racionalização e de humanidade – e humanismo – são também sintomas de decadência, sinais de que o desvio levou a caminhos demasiado tortuosos. Nas palavras de Nietzsche:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver -- significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. -- O que *prova* isso? O que *indica* isso? -- Antigamente se teria dito (-- oh, foi dito, e em voz alta, e com os nossos pessimistas à frente!): “De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. -- Ainda falaremos assim hoje? Podemos falar assim? “De que modo, deve haver alguma doença nisso” -- é o que nós respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...⁸

A grande ironia, não a socrática, mas a que Nietzsche apresenta nesse texto está no fato de que justamente são os mais sábios, aqueles que deveriam ser os mais sábios, considerando a sua experiência vital, aqueles que proferem a condenação da vida. Nota-se que eles emitem não um simples juízo, mas há na sua avaliação um sentimento pesaroso da vida, “uma melancolia”, uma espécie de cansaço. A interpretação moral da existência que se inaugura com os filósofos “pseudogregos” relaciona a vida a um estado doentio, “viver significa há estar muito doente”.

⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §2.

⁸ *Ibidi.*, §1.

Qual seria o antídoto para a doença que acomete a vida? A grande dissolução grega é a negação da facticidade da existência. O homem que não suporta o devir, o múltiplo, o sofrimento, este mundo, cria para si o ser, o uno, o mundo ideal. A metafísica é o instrumento que traz em si uma promessa degenerada e que não pode ser cumprida: a vida passa a ter um sentido, um fim, um por quê e para quê, um fundamento. Se o homem experiencia o drama de existir no devir, por meio da metafísica sente-se seguro, ancorado. O barco da existência que navega em alto mar, encontra-se em porto seguro.

O erro de Sócrates, a vida dialética, que é o modelo do humanismo greco-cristão, no qual o homem passa a ser concebido como animal racional, e o seu remédio para a fragilidade da vida, a metafísica, não solucionam o problema da vida. “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*”⁹, pois tentaram fazer guerra contra a vida, por meio da “racionalidade a qualquer preço”, mas isso já é uma forma de decadência.

Relendo *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo*, Nietzsche reafirma que o socratismo é “instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*”¹⁰. Ao cristianismo, a quem foi dado um “profundo e hostil” silêncio em *Ecce homo*¹¹, e um “precavido e hostil silêncio” em *O nascimento da tragédia*¹², Nietzsche direciona as suas forças, pois o compreende como uma apropriação e radicalização do racionalismo socrático-platônico.

O cristianismo é visto “como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou a escutar”¹³. Ele é o verdadeiro perigo a qualquer sim afirmativo à vida, a toda interpretação estética, pois ele “não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores estéticos (...) o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação.”¹⁴

Sócrates é decadente, símbolo do niilismo, uma prefiguração da desvalorização de todos os valores empreendida pelo cristianismo, levando consigo o homem ao absurdo da existência. O cristianismo é niilista, uma vez que profere um não à vida, acusando-a, culpando-a:

⁹ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §11.

¹⁰ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

¹¹ *Ibdi.*, §2

¹² *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

¹³ *Ibdi.*, §5.

¹⁴ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

(...) O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado de lá inventado para difamar melhor o lado de cá, no fundo com anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si.¹⁵

O que se oculta na moral cristã para Nietzsche é a sua hostilidade à vida, disfarçada de consolo metafísico que concede ao homem alguma esperança no porvir, que no entanto, não será realizado “do lado de cá”, apenas “no lado de lá”, quando enfim o homem que está impregnado do socratismo, do cansaço da vida, encontrará a possibilidade do repouso, o dia dos dias, o “sabá dos sabás”. “Asco e fastio da vida na vida”. Como alguém que está na vida pode sentir o mais profundo desprezo por ela? Somente no estado de decadência, de doença, o homem pode ter essa aversão à vida. Porém, este estado decadente é simultaneamente um tipo de avaliação da vida, que a nega, tornando-se decadente, mas anteriormente já há uma espécie de desdém, de empobrecimento vital. É para isso que Nietzsche chamará a atenção em *Ecce homo*, ao afirmar que “a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento”¹⁶. Assim, a interpretação moral da existência que se apresenta encarnada no cristianismo é no fundo um “anseio pelo nada”.

Da ótica da moral, a vida deve ser condenada. Da epistemologia, corrigida. Tanto o socratismo, como o cristianismo, manifestam essa dupla avaliação da vida. Da interpretação e justificação moral da existência

¹⁵ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

¹⁶ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §2.

nasce a história do Ocidente como processo de queda, empobrecimento, declínio, anseio pelo nada, niilismo. O niilismo é o mais profundo não à vida, alcançando o seu ponto ápice na modernidade, quando Nietzsche anuncia no famoso aforismo 125 de *A gaia ciência* a morte de Deus. Deus, o mais sagrado de todos os valores, o porto seguro no qual todos os valores se alicerçavam, o sentido metafísico da existência humana está morto. A morte de Deus é a mais profunda expressão do anseio pelo nada do homem moderno, herdeiro de Sócrates e Platão, e do cristianismo.

III. A VISÃO TRÁGICA DA EXISTÊNCIA – A ESTÉTICA EXISTENCIAL COMO SIM DIONISIÁCO.

Contra a interpretação moral da existência, Nietzsche apresenta a sua visão trágica, dionisíaca, estética. Diante da vida, o homem experimenta o absurdo da existência, a falta de sentido, de fundamento, de finalidade. Confrontando-se com o não pronunciado pelo niilismo, o homem sente-se angustiado. Entrevendo-se confusamente e experimentando o drama do seu vir a ser, o homem compreende a ambigüidade do niilismo, onde há sinais de declínio, ele vê possibilidade de força, onde tudo cai, empobrece-se, onde domina o estado gregário, ele pressente novamente a sua vontade de potência, e na sua escuta ele quer novamente impor-se, dar sentido, criar valores e criar-se, criar nova possibilidade de vida.

Daí resulta o fato da positividade do niilismo na filosofia de Nietzsche, a sua ambigüidade. Por um lado, ele é este processo contínuo de predominância de uma interpretação da existência, por outro lado, ele é a radicalização, o esgotamento de força, o sinal de declínio dessa interpretação. É de dentro do niilismo que o homem pode impor uma nova interpretação da vida. Enquanto o “conhece-te a ti mesmo” é o início do fim, o sintoma da queda e da doença, os dizeres de Píndaro tornam-se o mote para a visão afirmativa: “Torna-te o que tu és”. Do ponto de vista da lógica, a frase não faz o menor sentido, pois como alguém pode se tornar aquilo que já é? O tornar-se introduz a ideia de mudança, e quando se muda, passa-se de um estado para outro, assim, toda mudança pressupõe simultaneamente um caráter de identidade e de diferença. Aquilo que se é será abandonado, apropriado, diferenciado de si mesmo no momento da mudança.

Se o “conhece-te a ti mesmo” busca uma interiorização racional, em busca de uma identidade substancial, o “torna-te o que tu és” apresenta-se como uma subversão da lógica, ao possibilitar a predominância do encontro não de um “eu fixo” e essencial, mas do devir originário da existência. A vida é luta constante. Não foi à toa que ela foi definida como vontade de potência, crescimento, afirmação, e, portanto, devir. A vida é devir. Neste sentido, o que estava em jogo no socratismo e no cristianismo era precisamente este ódio ao devir, à aparência, ao sensível, ao mutável, àquilo que é fluxo, fluidez. Com a fórmula do poeta, Nietzsche apresenta a sua visão trágica do mundo, e a apresenta sob o signo de Dionísio.

A afirmação de tudo o que seria causa de condenação, o eterno dizer sim à vida não deve ser confundido com resignação. O dizer sim é a possibilidade de olhar a vida e a si mesmo considerando todos os aspectos sem querer mudá-los ou corrigi-los: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo, — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo...*”¹⁷

O trágico é a possibilidade de uma interpretação estética da existência, enquanto capacidade de apropriar-se da vida nas suas variadas dores e contrariedades, e amando-a, ser capaz de lhe atribuir sentido. Dizer sim à vida significa ser criador de si mesmo, construir a própria singularidade. Enquanto o niilista olha com desprezo e cansaço a vida, o dionisíaco a ama tal qual ela é. Erro, engano, doença, morte, tudo o que está em torno do homem colabora na construção de si mesmo. “Torna-te o que tu és”, essa é a fórmula máxima da afirmação estética da existência, essa é a fórmula mais radical e complexa do dizer sim, pois é um processo constante de singularização, é o vir a ser homem de todos os homens e de cada homem no devir da existência.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou Helenismo e Pessimismo. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

¹⁷ *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, §10.

_____. *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. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *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.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Nietzsche: niilismo e literatura

Mauro Lopes Leal
(UFPA)

INTRODUÇÃO: NIILISMO, FILOSOFIA E LITERATURA

Tentar estruturar uma definição minimamente satisfatória do que vem a ser o niilismo é tarefa bastante complexa, uma vez que apenas afirmar que tal fenômeno caracteriza-se como a supressão dos valores é postura bastante simplista, algo que este fenômeno não é, uma vez que ele se entranha nos mais diversos setores da sociedade, na postura e no pensamento humano. Nietzsche, por força do seu interesse no que se refere ao niilismo, será fonte recorrente no trabalho, uma vez que em diversas obras do filósofo germânico há referências ao niilismo, bem como em diferentes fragmentos póstumos.

Em *Fragmentos Finais*, Nietzsche aponta diversos aspectos no que se refere a tal acontecimento, que podem ser resumidos em três pontos:

1. O cristianismo é uma das fontes, senão a principal, do niilismo;
2. A decadência do cristianismo se faz presente através do voltar-se contra seu próprio deus;
3. A moral adentrou em um ceticismo, uma vez que a transcendentalidade, sua principal característica, não consegue conferir sentido às coisas. O transcendental não é mais visto como resposta, mas sim como fuga daquilo que é sólido.

Um prenúncio de resposta para o que vem a ser o niilismo apresenta-se nas palavras de Nietzsche: é a perda referencial dos modelos tradicionais que, durante muito tempo, serviu de paradigma para a existência humana, tanto na sua forma de ser, quanto de compreender. É a imersão do homem na descrença absoluta, na dúvida agônica de tudo e na constatação de que ele se encontra sozinho. Uma solidão que acreditava não existir sem a sombra do divino a conduzir os rumos da humanidade.

Antes de Nietzsche outro filósofo já havia abordado a questão do *nihil*: Schopenhauer. Em *O mundo como vontade e como representação*, obra na qual o referido pensador refletirá sobre um dos seus mais profícuos conceitos, a vontade, esta que se mostra cega, insaciável, nunca satisfeita e que se alimenta de si mesma. É essa vontade que, aos olhos de Schopenhauer, reintroduz na filosofia um elemento antes ignorado, o corpo, uma vez que este é o portador do anseio, do sentimento humano de querer, de desejar. Em união, esses elementos resultam em uma vontade da vida, pois esta nunca se sacia, nunca se esgota. Um desejo realizado é prontamente substituído por outro, e assim sucessivamente, até o fim da vida. Tal processo configura-se também como um tipo de sofrer, pois a saciedade nunca se realiza, não se sacia, tal como o personagem mitológico Eresictão.¹

Todavia, antes das concepções que cada um destes filósofos estabeleceram sobre o que vem a ser o niilismo, este já se apresentava no cerne do pensamento filosófico desde os seus primórdios, mas ainda em um estágio bastante embrionário através de Parmênides, um dos primeiros a refletir sobre o nada, distinguindo aquilo que “é” daquilo que “não é”, sendo este incognoscível e, portanto, nada podendo estabelecer sobre ele: “tudo aquilo que alguém pensa e diz é. Não se pode pensar senão pensando aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar absolutamente, e o dizer o nada significa não dizer nada. Portanto o nada é impensável e indizível”². Percebe-se que o nada ainda é concebido em um aspecto transcendente, como algo fora da razão.

No decorrer da história, a questão sobre o nada convergiu para outros campos, como o político³, tal como o ocorreu na Rússia do século XIX,

1 No referido mito, Eresictão comete um desagravo à deusa Ceres, responsável pela fertilidade, ao interromper, em um bosque, uma cerimônia consagrada à referida divindade. Como punição a deusa lança uma maldição ao rude homem: a de sentir uma fome insaciável. Consumido por uma necessidade que nunca cessa, Eresictão come tudo o que havia em sua casa, incluindo os animais domésticos como os cachorros. Dessa forma, inevitavelmente o homem adentra em um estado de miséria absoluta, tendo ao seu lado somente a única filha, que vende posteriormente para comprar comida, algo que faz não somente uma vez, mas várias, pois a moça, sob a proteção de Zeus foge dos seus compradores sempre que é transformada em algum animal. Por fim, Zeus a transforma em uma borboleta e a mesma desaparece. Sozinho e faminto, Eresictão acaba por alimentar-se do próprio corpo, desaparecendo, por fim.

² REALE, G.; ANTISERI, D. 1990, p.51.

³ A questão sobre o nada é, como visto, bastante antiga. Entretanto, ao adquirir outros contornos sociais, o debate sobre o “ser” e o “não-ser” convergem para a questão de valores, mais precisamente no século XVIII, conforme Vitor Cei: “O conceito de niilismo (do latim nihil, “nada”),

cujo cenário social era o de conflito de gerações, a de 1840 e a de 1860. A primeira destas, conforme Frank⁴ (1992) “se formara com literatura romântica e filosofia idealista alemã, e era politicamente simpática ao liberalismo e ao socialismo utópico”⁵. A segunda geração era mais voltada para o realismo, centrada na figura de Gógol, e se mostrava “rancorosamente hostil a qualquer espécie de reformismo liberal”⁶, uma vez que as reformas propostas pelo czar, como a de libertar os servos, mostraram-se dúbias e ilusórias, pois o servo continuava, de certo modo, preso a um sistema que o explorava, sendo-lhe infligidos pesados impostos a serem pagos, o que desagradou consideravelmente a nova geração.

A despeito de tal fenômeno ser observado por muitos com preocupação e desconfiança, para o filósofo Nietzsche o niilismo é paradoxal, uma vez que no mesmo momento em que marca a decadência e aversão pela existência, ele também é “expressão de um aumento de força, condição para um novo começo, até mesmo uma promessa”⁷. Esta perspectiva, que será mais profundamente abordada no final do trabalho, aponta para o niilismo como uma perspectiva positiva, afastando-o de uma inclinação fatalista do fenômeno, algo que Nietzsche detectou com bastante precisão e cautela, pois o homem não é previsível, o que pode significar que o niilismo pode, para tal indivíduo, representar variadas coisas e não somente a destruição e o declínio.

É possível perceber que em determinados casos, a postura do homem mostra-se oscilante: crença e descrença, desalento e esperança, inércia e desejo de conhecimento. As verdades ditas absolutas não são suficientes para acalantar o espírito inquiridor humano. Nesse sentido, o homem mostra-se como um campo de batalha no qual diversas forças atuantes lutam entre si. E a presença desse conflito já assinala a questão do niilismo, pois as certezas que deveriam existir, de fato não

em uso desde o século XVIII, designa a perspectiva de negação absoluta de todos os valores e princípios estabelecidos pela tradição, sejam de ordem ontológica, epistemológica, religiosa, social, moral ou política. Indica, ainda, a expressão de esforços artísticos, literários e filosóficos voltados para a experimentação do poder do negativo e para a vivência de suas consequências, trazendo à luz o profundo mal-estar da modernidade” (CEI & BORGES (Org.), 2015, p. 140-141).

⁴ Joseph Frank (06 de outubro de 1918 – 27 de fevereiro de 2013) considerado um dos maiores pesquisadores estadunidenses sobre a vida e a obra do escritor russo Fiódor Dostoiévski.

⁵ FRANK, 1992, p. 219.

⁶ FRANK, 1992, p. 219.

⁷ PELBART, 2013, p. 93.

sustentam uma lógica inquestionável. A fé, que hora ou outra contrapõe-se à racionalidade em seu sentido mais matemático, tem a pretensão de convencer através de preposições e argumentos que, não raro, revelam-se insuficientes, apesar dos esforços humanos para tentar acreditar na concretude de determinados princípios religiosos.

Niilismo, portanto, não é um mero estado passageiro, mas parece fazer parte da essência humana diante daquilo que incomoda, que não convence, que finge satisfazer, mas que, em verdade, provoca mais dúvida do que certeza, causa mais angústia do que satisfação, uma vez que o homem não é um ser fixado no tempo e no espaço, mas uma criatura que se reconstrói a todo momento.

É na modernidade que tal aspecto do niilismo se torna mais claramente delineado. É nesta época específica que, segundo Nietzsche, o homem revelará todo o desconforto e angústia resultante do aprisionamento dos instintos e das paixões humanas em nome de ideais metafísicos, processo esse iniciado, conforme o pensador germânico, na Grécia antiga, com a figura de Sócrates, e reforçada através do seu discípulo Platão:

Mais do que um período histórico bem recortado no tempo e abordado segundo os critérios da ciência histórica, trata-se da modernidade cultural, a qual, a despeito da interpretação orgulhosa dos homens modernos, que a consideraram uma ruptura com o mundo dos antigos, é vista por Nietzsche mais como continuação de uma história que perdura e até declina.⁸

É conhecido por todos que a Modernidade é essencialmente interligada com a chamada Revolução Industrial, que, posteriormente, resulta no advento do Capitalismo. Nietzsche, homem de seu tempo, pensou a Modernidade sob uma ótica bastante particular, perscrutando-a de forma crítica e contundente, influenciando até mesmo o período posterior, denominado pós-modernismo, pois foi no primeiro que o referido pensador detectou a exaustão dos ídolos: ou melhor, a morte de Deus.

Mas tal morte, interpretada de forma equivocada por muitos, não assinala o fim da divindade, mas sim o encerramento de valores ideologicamente associados com a construção humana de uma representação

8 DI MATTEO, 2010, p. 121.

de Deus. Com base nesta figura, leis, normas, diretrizes, bem como imagens, conceitos, doutrinas etc., foram criadas com o intuito, por vezes, doutrinário, no sentido de condensar ou cercear características intrinsecamente humanas.

Ao se falar na morte de Deus, não se quer afirmar o fim do sagrado, este indispensável à vida humana quando dissociado de estratégias de controle, mas sim assinalar a diminuição da força controladora de determinados preceitos cristãos e morais que buscaram nortear, de modo doutrinário, a vida humana. A imposição do que deve ou não ser feito, as punições, os castigos, a luta religiosa principalmente contra o corpo e suas especificidades em nome de uma alma destituída de máculas ou pecados, situo o homem, independentemente de ser cristão ou não, em uma posição de contrariedade ao que é natural. O resultado disso não poderia ter sido outro a não ser o enfraquecimento das potencialidades humanas.

Nihilismo, por sua complexidade de definição, também pode ser compreendido como negação não apenas dos valores instituídos, mas do próprio homem em relação a si e suas características mais particulares, ou seja, aquilo que o torna o que ele é de fato.

Essa negação, esse conflito, essa luta interna entre o que se quer e o que é imposto externamente (pelas religiões, escolas, política, cultura etc.) são representados na história do homem em diversas esferas, como na música, no teatro, cinema, literatura. Machado de Assis, escritor carioca, pode ser, sem embargo, situado no quadro dos intelectuais e artistas que, com visão aguçada, perceberam no homem a luta desmedida travada internamente dentro de cada um, repassando-a para obras literárias que, em um diálogo com a filosofia, não podem ser ignoradas.

Machado de Assis, mais do que qualquer outro escritor, observou as mudanças políticas e sociais do Brasil de um modo bastante particular, muitas vezes não se posicionando, ou limitando a descrever tais eventos sob a ótica da pura galhofa. É acusado, por estudiosos da área literária, de negligenciar, por exemplo, a questão da escravidão nas suas obras, nas suas críticas e crônicas.⁹ Nada mais injusto para aquele que atentou para

⁹ Em *Machado de Assis, vida e obra*, Magalhães Júnior cita um curioso caso envolvendo Machado de Assis. No capítulo denominado "O ano da abolição", a sociedade brasileira dividia-se, basicamente, entre os partidários da manutenção da escravidão e aqueles que eram favoráveis à abolição. Em 1886, em meio às mudanças de lideranças políticas, algumas prometiam continuar o processo de libertação dos escravos, como foi o caso de Antônio Ferreira Viana, que presidia

situações tão delicadas e complexas da sociedade, observando-as através da ironia, da crítica inteligente, da comicidade, da sátira, resultando, por vezes, em uma má interpretação dos seus escritos e ponto de vista, acontecimento este recorrente em qualquer pensador/artista profundo.

NIILISMO EM *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*

O homem, que vigora no mundo, em muitos casos defronta-se com situações que o oprimem, que exigem de si um posicionamento, uma postura, uma reflexão mais aguda e, por vezes, dolorosa. A coexistência social é permeada de ditames e, não raro, choca-se com aquilo que, particularmente, deseja-se, busca-se, seja por quais motivos forem. A sociedade, entretanto, impõe seus valores e regras e diz como o homem deve comportar-se, como agir, falar, vestir-se, em que e no que acreditar. Muitas concepções, criações de seu tempo, não encontram eco em épocas posteriores. O conflito, nesse caso, é inevitável. A mudança de paradigmas, de ideologias, de concepções, sejam políticas, filosóficas ou de outra natureza, geram no espírito humano daquele que se vê no cerne de tais mudanças, contradições que, dependendo do seu direcionamento, podem gerar diversas consequências, das mais belas até as mais destrutivas, seja para si ou para os outros. O homem que pensa seu tempo, como Machado de Assis, que se encontrou no meio de radicais mudanças no Brasil, foi um destes visionários que detectou diversas incongruências entre o passado, o presente e a expectativa quanto ao futuro.

o Clube Beethoven, no qual Machado exercia as funções de bibliotecário e censor do Conservatório, renunciando a tal cargo para assumir o cargo de ministro da Justiça. Foi promovido, portanto, um banquete de despedida em nome de Viana, que em um discurso inflamado e um tanto prematuro, declarou que promoveria a abolição imediata e sem necessidade de indenização dos senhores. Tal declaração gerou numerosos e ferrenhos ataques contra Viana nos jornais escravagistas. Machado, diante das controvérsias, escreveu em uma crônica relativa ao acontecimento ocorrido no referido clube, declarando: "Acho perigoso que uma pessoa diga claramente o que vai fazer; o melhor é ficar calado". Tal posicionamento, dentre outros similares, foram interpretados como apatia ou uma clara posição de não se envolver em questões que poderiam acarretar algum resultado negativo, o que muitas vezes lhe rendeu as críticas já mencionadas. O caso citado é apenas para demonstrar que a postura de Machado no que se refere a determinados assuntos não foi o esperado por aqueles que apresentavam uma postura mais exaltada, o que, entretanto, não indica o completo alheamento do escritor carioca perante os problemas no Brasil, pois há inúmeras formas de se posicionar diante de uma questão, o que indica que possivelmente Machado se afastou das mais tradicionais e escandalosas.

A escravidão no Brasil, por exemplo, inseriu no homem brasileiro determinadas percepções que, no avanço científico e político, em sua maior parte, mostraram-se errôneas e insustentáveis. O que pensar agora, diante da afirmação de que o outro, antes escravo, é também um homem, detentor de alma e de direitos? À Igreja Católica, que tanto auxiliou na difusão da mentalidade do homem negro como ser inferior, qual seria a sua postura de ratificação dessas premissas desqualificadoras do outro? Pode-se apontar para a justificativa de que tudo foi resultado de um processo social “natural”, mas tal pensamento não dá conta do conflito do homem consigo mesmo, naquilo que acreditava e que, de um momento para outro, afirmam não ser válido. O conflito daquilo que acreditava ser verdadeira com uma nova mentalidade desqualificadora do passado gera, inevitavelmente, conflitos, internos ou externos ao homem.

Assim, Brás Cubas representa esse homem que tenta, com pouco afinco, assimilar as novas ideias, mas sem sucesso. Sua postura, niilista, não no sentido tradicional de negação aberta dos valores, pode ser definida como niilista no plano da injunção entre aquilo que deve ser feito, ou aceito, e os próprios valores de cada um, das suas aptidões, inclinações e paixões. Em diversos casos, as leis da sociedade tornam-se uma espécie de entrave para o indivíduo que, para seguir em suas inclinações, deve suprimi-las, tal como ocorreu com Brás e Virgília: “Agora, que todas as leis sociais no-lo impediam, agora é que nos amávamos deveras”.¹⁰

Como visto anteriormente, niilismo é uma postura de negação, de contrariedade aos ditames impostos como corretos. Mas estes valores não consideram aspectos inerentes ao homem e ao que este é de fato. Busca criar uma projeção de ser humano e acreditar que é possível alcançar este ou aquele modelo mostra-se um equívoco e uma terrível negação daquilo que se é, além de gerar o desconforto, a alienação de se acreditar em algo, em um ideal de homem, que de fato inexistente, pois se está falando aqui em instintos, ou pulsões, como apontava Freud.

Séculos de civilização, desde que o homem abandonou o seu estado de natureza, não o tornaram um ser civilizado, mas claramente controlado, o que não significa dizer que a eficácia dessa domesticação sofrida pelo homem mostra-se absoluta. Brás Cubas representa, sob determinados aspectos, o homem niilista sob a ótica machadiana. Sua vida converge para

10 ASSIS, 1998, p. 241.

caminhos nos quais os valores morais são postos de lado. E o resultado disso é uma ausência de arrependimento, certa lassidão diante do fim de suas aventuras, jamais acompanhadas de reflexões que o coloquem como culpado ou responsável, como no seu caso adúltero com Virgília: “Brás Cubas fere os tabus matrimoniais, levado por determinações do mundo, sem vigilância moral e sem cuidados religiosos”.¹¹ O adultério, uma dentre tantas transgressões cometidas por Brás¹², situam-no no contexto niilista.

A luxúria de Brás é evidente no decorrer da obra. O rapaz demonstra a lascívia que o conduz à transgressão de valores sociais e à corrupção, não de si, mas de outras personagens, como D. Plácida, que abre mão da sua dignidade em nome dos agrados pecuniários de Brás, pois ele necessitava de uma alcoviteira para os seus encontros amorosos com Virgília. Amores estes que, conforme Rodrigues, consumiram a vida de Brás e que, após a morte, restou-lhe as recordações amarguradas da superficialidade das relações que manteve e que em nada acrescentaram à sua existência.¹³

A “flor” Brás Cubas, nasceu, portanto, em um seio familiar que o próprio denominou de “vulgaridade de caracteres, amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho, e o mais”¹⁴. Terra e estrume composta pelo pai negligente com as atitudes condenáveis do filho, que perpassam a agressão às escravas, denuncia de amores clandestinos; a mãe apática, resignada diante dos desmandos do marido; o outro tio, cônego, portador de um “espírito medíocre”¹⁵, cuja única ambição na vida era o título de cônego; uma tia autoritária, mas que não viveu muito.

¹¹ FAORO, 2001, p. 443.

¹² No que se refere à amizade, Brás Cubas também demonstra descaso e desfaçatez para com o amigo Lobos Neves, o marido traído, ao confortá-lo quando este demonstra cansaço para com a vida política: “E a confiança não parava aí. De fresta que era, chegou a porta escancarada. Um dia confessou-me (Lobo Neves) que trazia uma triste carcoma na existência; faltava-lhe a glória pública. Animei-o; disse-lhe muitas coisas bonitas, que ele ouviu com aquela unção religiosa de um desejo que não quer acabar de morrer”. (ASSIS, 1998, p. 242)

¹³ “A alma de Brás Cubas apresenta uma reconta de efêmeros gozos sensuais, de prazeres fugazes, nos quais ele resumiu sua vida; além de desfiar um discreto rosário de amarguras em razão das experiências vividas e de lembranças penosas das situações desfrutadas. Há, em seu depoimento, uma saudosa recordação desses deleites, que adquirem um novo sentido quando a morte lhe corroe as vestes da matéria e lhe relegou apenas a imaterialidade do passado por meio das memórias. Na verdade, sua confissão é uma tentativa vã de trazer de volta a experiência sensual que marcou sua passagem pela terra”. (RODRIGUES, 2008, p. 131)

¹⁴ ASSIS, 1998, p. 193.

¹⁵ ASSIS, 1998, p. 192.

Em todas essas personagens, como enumera acima o próprio Brás, pairam os valores questionáveis conforme os valores sociais dito aceitáveis: a falsa aparência, o sensualismo, a ambição exacerbada ou, em contrapartida, a rasteira, a resignação. Brás Cubas, produto de tal família, é também resultado do seu tempo. As tensões e contradições em um país que se quer moderno sem abandonar a escravidão marca não apenas o tom da sociedade da época, mas também a percepção aguda de um escritor de tamanha visão de mundo como Machado de Assis. Se por um lado o niilismo é cria europeia, por outro, sua emancipação do antigo mundo e sua presentificação no novo mundo é um claro exemplo de que a contradição humana e seus conflitos interiores são uma constante em qualquer lugar do planeta.

O querer ser e o ter norteiam a existência humana, criando um cenário mais do que propício para as subversões, ou tentativas, de normas e regras em nome de satisfações particulares, algo em certo sentido natural, se o pensamento cristão, subvertendo a percepção de bom ou ruim, não tivesse inventado o pecado e o inferno.

Nesse sentido, o niilismo apresenta-se como espelho da alma humana, pois evidencia a perspectiva de que certos valores são pesados demais para serem carregados pelo homem, e aqui utilizamos a metáfora do camelo apresentada por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*.¹⁶ Os im-

¹⁶ Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche põe em destaque que o espírito humano, na passagem do último homem para o além do homem precisa passar por três transformações, a do camelo, a do leão e, por fim, a da criança. Tais metamorfoses também funcionam como uma crítica de Nietzsche ao tradicionalismo filosófico, mais propriamente dito a partir de Sócrates e Platão, por isso, nesse sentido, a simbologia da criança como um retorno às questões primordiais sem a dicotomia mundo físico e mundo espiritual. A primeira metamorfose é apresentada por Zaratustra como a fase inicial do espírito humano que nada questiona, nada crítica, aceitando todos os dogmas e preceitos sobre si sem qualquer tipo de inconformismo: “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. [...] Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para o deserto” (NIETZSCHE, 2011, p. 27-28). Contudo, é posto sobre o camelo um peso demasiado exaustivo para si, o que nos remete à incapacidade, por vezes, do homem em suportar os mais variados ditames e regras que tentam anular seus impulsos mais primordiais e instintivos. A partir do cristianismo, principalmente, muitas características humanas viraram pecados: a alimentação, o sexo, o sentimento de rebeldia, dentre outras. O ato de ajoelhar-se para receber o fardo dos valores e imposições é bastante significativo, pois este é um gesto que muitas vezes está associado a uma ação de resignação, submissão, impotência e veneração. No último caso é

pulsos e desejos, em uma tentativa quase sempre frustrada de supressão em nome de, principalmente, um ideal ascético, é o resultado antinatural de um mecanismo de coerção que significa o sacrifício da liberdade e da individualidade. A religião, figurada principalmente na figura sacerdotal, estabelece padrões que, ilusoriamente, estabelecem uma suposta liberdade de escolha ao indivíduo, este que, psicologicamente, aceitará tais leis e regras não por livre vontade, mas por um temor quase inconsciente do castigo.

A análise nietzschiana das noções de liberdade, pecado, culpa, responsabilidade etc. permite detectar por trás do “tu és livre”, “tu és autônomo”, os direitos sacerdotais. Quando o padre afirma: “A tua vontade escolhe”, “Tu és autônomo para pecar ou não pecar”, devemos decodificar as suas verdadeiras intenções de mando que poderiam traduzir-se como “Tu deves acatar as minhas ordens”, “Tu deves aceitar as minhas normas, caso contrário serás castigado”. Estamos diante de “artimanhas” teológicas que empregam conceitos abstratos - Deus, dever, vontade, redenção - no intuito de impor concretos instintos de dominação. Na doutrina do livre arbítrio operam conceitos - vontade, consciência - que falseiam nitidamente a psicologia do homem, visando exclusivamente estabelecer as normas de moral.¹⁷

Ao criar seus próprios valores, Brás Cubas rompe com essa tendência social de padronização do indivíduo. Não se pode negar que a sua postura, no decorrer das *Memórias*, é compreendida sob os adjetivos mais negativos

também possível estabelecer uma relação mais direta com a imagem composta por Zaratustra pois o camelo será carregado de valores que muitas vezes são aceitos de bom grado, sem qualquer análise profunda. É de conhecimento geral que os valores são culturais, repassados, em sua grande parte, de geração para geração, ou seja, são aceitos por imposição social. A imagem do deserto também é expressiva, pois o mesmo refere-se ao que é amplo, desabitado e hostil. O homem está só no mundo, a morte de Deus, negada ou não, apresenta ao homem a evidência de que sua existência é solitária e que na concepção ideológica, extensa e variada, existem as mais variadas formas de doutrinação do homem, desde sua infância até o derradeiro momento da sua existência. A todo momento é imposto um novo valor ou são reafirmados antigos valores, e os meios para tantos são diversos, perpassam por simples propagandas de televisão chegando até a dogmas religiosos. A fase do camelo está, também, interligada com a questão do niilismo, pois aceitando determinados preceitos, como o da imortalidade da alma, tomamos como ponto de comparação o corpo, perecível e impuro, como concebem determinadas concepções cristãs.

¹⁷ BARRENECHEA, 2008, p.42.

possíveis, contudo, tal comportamento pode ser compreendido também como um desejo de viver, mesmo que isso signifique transgredir, corromper, estabelecer seus próprios valores. Sobre tal questão, observa Volpi:

O desencanto do mundo erodiu as referências tradicionais – os mitos, os deuses, as transcendências, os valores. A racionalização técnico-científica tornou impossível assumir opções definitivas, em nível unicamente racional. O resultado é o politeísmo dos valores e a isostenia das decisões, a obtusidade das prescrições e a inutilidade das proibições. No mundo governado pela ciência e pela técnica, a eficácia dos imperativos morais lembra os freios de bicicleta usados em avião a jato¹⁸.

Sobre Brás, vejamos alguns trechos de *Memórias Póstumas* que apresentam o seu caráter independente e transgressor, cujos próprios valores evidenciam-se sob os demais:

Esconder os chapéus das visitas, deitar rabos de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras façanhas deste jaez, eram mostras de um espírito indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto.¹⁹

Tais observações, é preciso observar, são feitas por Brás defunto, ou seja, sua compreensão de suas atitudes infantis não é associada a uma má criação ou falta de educação, mas tão somente a um espírito naturalmente irrequieto, impaciente e transgressor. No mesmo capítulo, Brás continua sua exposição moral de si: “Não se conclua daqui que eu levasse o resto da minha vida a quebrar a cabeça dos outros nem a esconder-lhes os chapéus; mas opiniático, egoísta e algo contemptor dos homens, isso fui”.²⁰ Tal observação, mais condizente com sua personalidade, demonstra que Brás parecia não coadunar com os valores vigentes e nem com seus semelhantes.

Na modernidade, o homem arrefeceu ou suprimiu a sua crença em uma entidade superior e, por conseguinte, desestruturou o mundo quimérico que até então havia criado por influências diversas e externas,

¹⁸ VOLPI, 1999, p.139.

¹⁹ ASSIS. 1998, p.190.

²⁰ ASSIS. 1998, p.191.

gerando conflitos que convergem principalmente para o campo moral. Em *Memórias Póstumas*, tal premissa impõem-se constantemente no decorrer da narrativa, compondo um cenário no qual o ser humano atua das mais diferentes formas, atendendo as mais diversas exigências existenciais. Nietzsche, em *Gaia Ciência*, sintetiza tal debate:

Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para adiante, para trás, para os lados, em todas as direções? Haverá ainda um “em cima” e um “embaixo”? Não estamos errando através de um vazio infinito? Não sentimos na face o sopro do vazio? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda o barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos o cheiro da decomposição divina?... Os deuses também apodrecem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre assassinos!²¹

O fim dos valores marca a modernidade e os seus mais diversos aspectos. Machado, com suas obras pós-românticas, assinala um realismo que se nutre do solo social, sorvendo os conflitos humanos como nenhum outro escritor brasileiro o fez. Mas é preciso observar que o homem não pode viver em pleno estado de niilismo. Se determinadas concepções foram suprimidas ou desrespeitadas, novas surgirão, em um processo natural que não cessa. Brás, como já argumentado, expressa essa postura de questionamento, inadequação e criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da modernidade aos dias atuais, o niilismo tem se configurado como um fenômeno social que se personifica através das mais diversas atitudes: uma fraude, um ato de corrupção, o assassinato cometido por um latrocidia, o questionamento para com certos padrões, o desrespeito com determinados segmentos sociais, tais ações configuram, em maior ou menor grau, uma postura niilista.

O homem moderno é um descrente, efetivo ou em potencial. Não

²¹ NIETZSCHE, 2012, p.116.

é algo que se pode delimitar com clareza, pois uma determinada pessoa pode negar a existência de um deus, mas acreditar na bondade humana, por exemplo. Não é sem motivos que o debate sobre o niilismo é complexo e em muitos casos mais suscita questões do que apresenta respostas.

O desencanto com a vida, com o mundo, o desapego, a nulidade da existência em todos os seus planos, este é o protótipo do niilista que mais chama a atenção e que provoca diversificados debates, uma vez que nem deuses, nem a técnica permitiram ao homem encontrar alívio para seus tormentos existenciais mais primordiais.

REFERÊNCIAS:

ASSIS, J. M. M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. 24.ed. (Texto integral cotejado com a edição crítica do Instituto Nacional do Livro). São Paulo: Ática, 1998.

BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

CEI & BORGES (Org.). *Brasil em crise: o legado das jornadas de junho*. Editor: Gilberto Medeiros, 2015. Disponível em: <<http://praiaeditora.blogspot.com.br/2015/07/brasil-em-crise-o-legado-das-jornadas.html>>. Acesso em: 22/11/2016.

DI MATTEO. Nietzsche, pensador da modernidade. *Cadernos Nietzsche*, p.117-142, v.27, 2010.

FAORO, R. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio* 4^o ed.. São Paulo: Globo, 2001.

FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. Tradução de Paula Cox Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Edusp, 1992.

MAGALHÃES JUNIOR, Raymundo. *Vida e obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Fragmentos finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. *Gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PELBART, P. P. *O avesso do nilismo*, cartografias do esgotamento. Traduzido por John Laudenberg. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.

RODRIGUES, A. S. *Machado de Assis: personagens e destinos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.

SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VOLPI, F. *O nilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

O eterno retorno como pensamento estético

Leonardo Araújo Oliveira
(UNESP)

O eterno retorno é muitas vezes lido como uma doutrina que possui duas faces equivalentes, uma cosmológica-física e uma antropológica-ética. Ela também pode ser interpretada como uma doutrina, em primeiro lugar, cosmológica, que possui consequências éticas; ou pode ser pensada como uma formulação ética, que faz uso da cosmologia de maneira ficcional, a fim de fortalecer a consecução do objetivo prático de seu pensamento. Sem entrarmos na discussão acerca da prioridade desses dois elementos, gostaríamos de ressaltar um terceiro aspecto: o paradigma estético.

A doutrina cosmológica se baseia no conceito de “força”, tomado de empréstimo da física, e pressupõe, para a sua teoria, dois postulados retirados de formulações de ordem científica: a finitude da matéria e a infinitude do tempo. A face ética é pensada a partir da implicação que o pensamento do eterno retorno possui em relação à vontade, em que possa afirmar a vida, o tempo, o devir, ao ponto de se desejar que tudo retorne eternamente. A face estética se posiciona ao lado do aspecto ético, complementando-o. Visam o mesmo objetivo: a afirmação integral da existência. Esse viés teórico se concentra em mostrar que um meio de se afirmar a vida, tendo em vista o eterno retorno, é concebê-la como uma obra de arte. O presente texto procura explorar esse caminho investigativo.

Entre os textos póstumos de Nietzsche, as primeiras anotações sobre o eterno retorno datam de 1881, situadas no conjunto de textos denominado de *Caderno MIII-1*. Diferente dos textos publicados (que privilegiam o aspecto ético da doutrina), nessas anotações existe um nítido debate cosmológico circundando o eterno retorno. Nietzsche o desenvolve com o conceito de “força”, aliando a quantidade finita desse elemento cósmico fundamental com a eternidade do tempo. Assim, tais anotações são de grande importância, mas não apenas pela diferença que compor-

tam em relação aos textos publicados, pois essa diferenciação nem sempre acontece, na medida em que mesmo nessas notas póstumas existem ocorrências de formulações inteiramente práticas do eterno retorno, ou que permitem a ênfase em seu caráter experimental.

Enfatizamos o aspecto ético, entre as duas leituras clássicas, a fim de evidenciar uma terceira: a face estética – inteiramente ligada ao âmbito ético-existencial. Nietzsche se preocupa com essa abordagem desde sua produção de juventude, quando em *O nascimento da tragédia* concebeu o antídoto existencial grego ao pessimismo através da arte e da religião, contrapondo um desejo de vida a sabedoria mortificante de Sileno: “O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico” (NIETZSCHE, 2004, p. 37/ NT, 3). Numa nota da primavera de 1881, ele mostra sua tentativa de relacionar o plano dos valores com o plano artístico, afirmando que com a negação da verdade e de qualquer exigência absoluta, a tarefa colocada seria a da “*redução da moral à estética!!!*” (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.471/ FP, 11[79], grifos do autor).

No capítulo de *Ecce homo* dedicado a *Assim falou Zaratustra*¹¹, Nietzsche inicia o texto dizendo que contará “a história do Zaratustra”, evidenciando a importância central que o eterno retorno possui nessa obra, além de marcá-lo como o ápice da afirmação, seu grau mais elevado: “A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’” (NIETZSCHE, 2008, p.79). No quinto ponto do texto acima dessa anotação, localizado no fragmento 11[141] do *Caderno MIII 1*, podemos encontrar o seguinte:

¹¹ *Assim falou Zaratustra* é uma obra que abre um amplo campo de possibilidades para discutir o eterno retorno enquanto pensamento estético. Trata-se de um texto que ele próprio pode ser lido como obra de arte, flertando com gêneros literários como o romance de formação, o poema didático e a tragédia. O próprio eterno retorno pode ser pensado como pensamento trágico, mas também ligado à imagem da criança e do jogo, que Nietzsche, assim como Schiller anteriormente a ele, relaciona em vários momentos com a experiência artística. Acreditando que a discussão do eterno retorno especificamente no *Zaratustra* tomaria grandes proporções, optamos por não desenvolvê-la no presente texto.

5. A nova gravidade: o eterno retorno do mesmo. Importância infinita de nosso saber, de nosso errar, de nossos hábitos e modos de viver, para todo o porvir. O que fazemos com o resto de nossa vida – nós os que temos passado sua maior parte na mais essencial ignorância? Nós ensinamos esse ensinamento – é o meio mais poderoso para nós mesmos o incorporarmos. Nossa espécie de felicidade como mestres do maior ensinamento.
(NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.494/ FP, 11[141]).

Trata-se de dotar a terra de um novo sentido de gravidade. O eterno retorno manifesta-se como um novo norte, um emergente eixo de orientação, em torno do qual tudo mais deverá girar. É um experimento do pensamento consigo próprio, da vida consigo própria. Podemos perceber que o surgimento textual do eterno retorno, sua intuição primeira, parece motivar menos uma tese cosmológica do que um programa existencial, aparentando menos a constituição de uma tese acerca do tempo e do universo do que um experimento vital.

Nietzsche salienta os efeitos que o eterno retorno produz no plano ético / e antropológico, chegando a defender que mesmo que o eterno retorno se constitua somente como uma possibilidade, suas consequências existenciais estão asseguradas; ainda que seja um pensamento, essa possibilidade é o suficiente para nos transformar e nos afetar tais como sentimentos e expectativas (Cf. NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.523/ FP, 11[203]). Um primeiro sentido estético pode ser pensado aqui, no sentido clássico de *aisthesis*, se atentarmos para o efeito que o pensamento do eterno retorno implica, isto é, em como ele pode nos afetar, em quanto ele pode alterar nossa sensibilidade e nos transformar através dela.

É importante ressaltar a questão da possibilidade, visto que a filosofia experimental de Nietzsche trabalha no nível das hipóteses. Com o perspectivismo, não é possível conferir ao eterno retorno um estatuto de verdade unívoca sobre a realidade, mas somente considerá-lo como uma interpretação. Essa filosofia da interpretação não se define pela emissão de juízos sobre o mundo, pois também se preocupa com os efeitos decorrentes das teses enunciadas. Destarte, as ideias e conceitos são lançados como experimentos. Isso é reforçado por outra anotação, em que é possível verificar que “*não podemos afirmar uma validade eterna de nenhuma lei da natureza*” (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.554/ FP, 11[293], grifos do

autor). Pois bem, se não podemos confiar nas leis da natureza, como poderíamos confiar no ensinamento do eterno retorno, tendo em vista seus pressupostos científicos, como a lei da conservação das forças? Se assumir o paradoxo em silêncio não for satisfatório, é possível trazer uma resposta que contemple o paradoxo, qual seja: a doutrina do eterno retorno seria uma interpretação; mais importante do que sua verdade seria sua possibilidade e o efeito decorrente dela.

Nos fragmentos de 1881 é possível encontrar não somente formulações no plano cosmológico, mas também a formulação prática do eterno retorno. Ela se apresenta desde a primeira nota sobre o assunto. Ela também se expressa no seguinte trecho: “Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa - , pois assim será *em todo caso!*” (NIETZSCHE, 1999b, p.442/ FP, 11[163], grifo do autor). Aqui o eterno retorno já aparece como pensamento afirmador da vida, em que a vida almejada é aquela que implique um desejo de vivê-la ainda uma vez mais. Na segunda parte da frase, após o hífen, vemos a parte física da doutrina ser confirmada pelo autor, mas como meio de afirmação do aspecto ético exposto na primeira parte do enunciado.

É em meio a essa atmosfera que o eterno retorno aparece pela primeira vez numa obra publicada, no 341 d’A *Gaia ciência*. Nesse texto, o eterno retorno é apresentado inteiramente e explicitamente como uma hipótese, sem uma resposta sobre sua confirmação que não aquela que advenha de uma decisão do leitor. Nietzsche interpela quem o lê lançando a possibilidade de um demônio aparecer e dizer que sua vida terá que ser vivida por incontáveis vezes, de maneira idêntica.

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 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 divi-

nal". 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 mais uma vez e por incontáveis vezes?", pesaria sobre os 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 desta última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205/ GC, 341, grifos do autor).

Diante da possibilidade de que nossa vida se repita eternamente, na mesma sequência, sem subtrações ou acréscimos, é possível ter diferentes posições. Uma delas é reconhecer esse pensamento, que impõe a repetição eterna de nossas vivências, apenas como o mais pesado dos pesos. Assim tomado, ele é tenebroso, causa paralisia, pode representar o ápice daquilo que Nietzsche denominaria de niilismo. A existência se repetiria eternamente, sem nenhum sentido fora do seu próprio círculo, isto é, sem finalidade última. Essa paralisia, como resultado desse pensamento devastador, imobilizaria o sujeito que por ele é atravessado, impossibilitando-o de qualquer ação. Diante dele a existência se prostraria sem sentido algum. Sob tal perspectiva, em que reina o absurdo do niilismo, o pensamento do eterno retorno resultaria em uma anulação da vontade, em uma depreciação da vida.

Entretanto, uma postura diferente para com esse pensamento pode ter como consequência a alegria máxima, em que a fala do demônio (*Dämon*) o tornaria um deus (*Gott*); em que esse pensamento que outrora foi considerado como um castigo, seja considerado uma benção, de modo que o indivíduo que o experimente não caia no abismo da resignação, mas salte em uma afirmação acolhedora. Contudo, como seria possível considerar essa revelação, que estabelece o retorno de tudo – inclusive de toda dor e sofrimento que se apresenta na vida – como benção e motivo de júbilo? Uma boa medida para tanto é considerar o paradigma da arte.

Em um primeiro momento, vale o desejo do aprendizado que resulta em saber ver a beleza daquilo que é necessário:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! (NIETZSCHE, 2012, p. 166/ GC, 276, grifos do autor).

Aqui podemos notar, também na quarta parte d'*A gaia ciência*, que o conceito de *amor fati* pode ser posicionado ao lado do eterno retorno, compondo juntos a mais elevada afirmação da vida. Nessa afirmação se fundem espectador e artista. Ver a beleza na necessidade estimula a feitura da própria beleza das coisas. Mas as próprias coisas feitas também devem ser vistas pela perspectiva da necessidade, assim que a própria vida é concebida, pois mais do que encontrar o belo naquilo que é necessário, a face estética da aprovação do eterno retorno consiste em tomar a existência como uma obra de arte. De uma obra de arte não é possível eliminar nada sem a destruí-la, bem como não é possível excluir qualquer elemento da experiência vivida, nem mesmo os mais terríficos, as consequências das dores mais profundas. Assim, a existência deve ser pensada como retornando igualmente e sua beleza só pode ser vislumbrada dessa maneira.

No entanto, essa reflexão não ganha ênfase no 341 d' *A Gaia ciência*. Ela é muito mais explícita no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*. Nessa passagem o eterno retorno é delineado como um ideal averso à filosofia de Schopenhauer:

O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus deus* (deus como círculo vicioso)? (NIETZSCHE, 1999a, p.59/ BM, 56, grifos do autor).

O eterno retorno é um pensamento anti-schopenhauriano porque seu caráter afirmativo o coloca imediatamente em posição contrária à negação da vida (ou da vontade de vida, nos termos de Schopenhauer). Enquanto ideal de afirmação da vida e do mundo, o eterno retorno possui, claramente, uma composição ética. Para além dessa constatação mais corrente, o aforismo destacado acima evidencia também a sua face estética: a existência aprovada integralmente, através de um paradigma estético, a vida como uma obra de arte. Para fortalecer a referência ao universo estético, Nietzsche invoca as ideias de “peça” e de “espetáculo”, para os

quais o indivíduo afirmativo se volta e exige que tudo retorne; e “do início”, momento em que o autor faz uso da expressão “*da capo*”, proveniente do âmbito da música. Desejando tudo que é e tudo que virá a ser, o ser humano é colocado na perspectiva paradoxal de um criador de sua existência, não como alguém dotado de livre arbítrio, mas como um artista que vê sua própria obra por meio das lentes da necessidade. Concebendo a vida como obra de arte e em seguida, assumindo-a de dentro, passa-se a compô-la, como um poeta, um músico, um escultor, etc.

Cinco anos antes da publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche já considerava o paradigma estético para a afirmação do eterno retorno. Em uma anotação de 1881 pode-se encontrar essa referência, de forma ainda mais direta e clara:

Uma obra de arte é aquilo que queremos voltar a vivenciar! Assim deve-se configurar sua vida, de modo que diante de suas partes individuais tenha-se o mesmo desejo! Esta é a ideia principal! Somente no fim se apresentará o ensinamento da repetição de todo o acontecido, após ter sido implantado a tendência a criar algo, que sob a luz desta doutrina poderá crescer cem vezes mais forte! (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p. 505/ FP, 11[165]).

Nessa nota é possível constatar que anteriormente à doutrina do eterno retorno, ou seja, no preparo para sua acolhida, requer-se o desejo pela vida tal qual o desejo de experienciar e tornar a experienciar uma obra de arte. Tendo como ponto de partida uma perspectiva artística, as dores da existência tornam-se não somente suportáveis; muito além disso, tornam-se desejáveis, desde o momento em que foram vividas, na medida em que compõem essa vida enquanto elementos imanentes e necessários a ela, da mesma maneira que a obra de arte exige um cuidado com todos os detalhes de sua composição. Desse modo, Nietzsche fornece uma visão da existência a partir da autocriação e da autocontemplação, opondo-se a uma concepção moral de mundo com uma visão artística. O aspecto criativo pode ser ressaltado na medida em que o retorno eterno do que foi vivido não permite o conhecimento *a priori* do futuro de nossa existência. É impossível saber o que ocorre em nossas vidas se não *a posteriori*. O conhecimento se dá de instante em instante. Assim, sem saber por antecipação sobre seu destino, esse sujeito afirmativo é convocado a

proceder como se cada instante fosse idêntico à eternidade. Nesse processo o que ocorre não é uma negação da potência transformadora, mas um reordenamento da transformação em direção a cada instante da existência, sem perder de vista a contemplação de sua totalidade enquanto obra de arte.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das letras, 2004.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Col. Os pensadores).

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

III – Cultura, Formação e História

As considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico nos textos juvenis

José Nicolao Julião
(UFRRJ)

I – INTRODUÇÃO

Este estudo acerca das considerações de Nietzsche sobre o sentido história (*der historische Sinn*), além da pretensão técnica de articular um dos conceitos fundamentais da sua filosofia que discorre sobre o Historicismo, pretende também mostrar como são constitutivos da sua reflexão dois eixos centrais dos estudos em humanidades, a interface em que se situam a filosofia e a história. A esta problemática relação pertence historicamente à reflexão acerca dos impasses teóricos da investigação sobre o homem, promovidos pelo colapso dos sistemas idealistas e refinados pela transformação da consciência científica, na segunda metade do século XIX e que tem Nietzsche como um dos seus maiores expoentes, denunciando essa crise, diagnosticando seu estado de degenerescência. Como se sabe, a convulsão de identidade pela qual a filosofia atravessou nesse período está intimamente ligada à emergência das ciências do homem, e é com base nos problemas metodológicos implicados na pretensão científica do conhecimento do humano que a reflexão filosófica recupera, na contemporaneidade, parte de sua razão de ser, no seio da cultura ocidental. Estudos recentes que abordam a interface, entre filosofia e história, apontam para uma efetiva retomada da tradição filosófica alemã, desde Kant. Nietzsche aparece nesse cenário como um dos pensadores que melhor compreendeu o seu século e forneceu um instrumental reflexivamente conceitual crítico que nos permiti, na atualidade, compreender melhor a complexidade dos desafios humanos. O fim do século XX foi marcado pela repercussão do discurso pós-moderno que influenciou fortemente tendências tanto na filosofia quanto na história e que tem o nosso filósofo como um dos seus precursores que suscitou, sobretudo,

reflexões em torno do tema do fundamento das ciências humanas, e vê renascer, face aos desafios éticos assentados pela manipulação da vida, pela limitação política da justiça e liberdade, pela exploração predatória da Terra e do Universo, pela emergência dos fundamentalismos, além das polêmicas midiáticas acerca do fim da história, dos humanismos e, em suma, a necessidade de se recuperar o ponto de partida da contemporaneidade ocidental.

Por isso, investigar as considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico, tendo como base os seus escritos nos quais a crítica à cultura é narrada a partir da sua falta de sentido nos possibilitam esclarecer as ideias a partir das quais o filósofo por um lado critica radicalmente o Historicismo e por outro, se nutre do conteúdo histórico para elaborar uma “história filosófica”¹, entretanto, sem as noções de progresso (*Fortschritt*) e desfecho teleológico triunfal, muito comum nas teorias modernas tradicionais como por ex.: Kant (“Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita”), Hegel (*Lições sobre a filosofia da história*), Condorcet (*Ensaio de um quadro histórico do progresso do espírito humano*). O tema oculto desses escritos do jovem Nietzsche é a historicidade do homem, expressa tanto como diagnóstico de que há um estado de degenerescência vital da humanidade, revelado em seu processo histórico comprometendo substancialmente a destinação humana quanto uma denúncia da ineficiência objetiva do método histórico com sua pretensa eficácia em resgatar as verdades dos fatos passados. Portanto, podemos afirmar que Nietzsche é um pensador que se utiliza da história, todavia, sem abuso, para continuar fazendo filosofia. O gosto do filósofo pela história vem desde o período colegial em Schulpforta e depois se acentua quando aluno de filologia nas Universidades de Bonn e Leipzig, em decorrência, da formação do sistema educacional dos estabelecimentos de ensino alemães de

¹ Nietzsche rejeita usar os termos Filosofia da História (*die Geschichtsphilosophie*) e história universal (*Weltgeschichtliche*) tal como já havia rejeitado Burckhardt nas primeiras linhas de suas *Considerações sobre história universal* – embora a primeira edição dessa obra seja 1905, trata-se das *Vorlesungen* de 1870-1871, ministradas em Basel e que Nietzsche havia assistido – segundo o historiador: “Nós nos abstraímos de toda sistemática; não reivindicamos nenhuma ‘ideia de história universal’ (*Weltgeschichtliche Ideen*)”, contentaremos em registrar nossas percepções e realizar uma série de cortes transversais ao longo da história na maior quantidade possível de direções; nós não oferecemos aqui nenhuma filosofia da história (*Geschichtsphilosophie*). Esta é um centauro, uma *contradictio in adjecto*, pois a história que coordena é a negação da filosofia, enquanto a filosofia que subordina é a negação da história (*Nichtgeschichte*).”

sua época, fortemente, marcados pelo rigor dos métodos filológico e historiográfico que ele denuncia em parte, e se utiliza por outro lado como instrumento de uma nova hermenêutica que favorece a filosofia.

Por ora, focaremos em nossa análise em textos de juventude referentes ao tema do sentido histórico, enfatizando como eles são significativos, por indicarem o perigo que resulta para a cultura o excesso de história, e pela interpretação da existência humana à luz da estrutura do tempo, nas dimensões de passado, presente e futuro, que ao invés de lhe dar um sentido, acabam por revelar a falta deste. Entretanto, apesar da forte crítica ao Historicismo, não se pode negligenciar os aspectos positivos que envolvem o tema da história, tanto no que concerne à dinâmica do método histórico quanto como instrumento crítico que desprende o homem da tradição e lhe confere autonomia, elevando-o e fortalecendo-o, compreendendo-lhe como um somatório de vivências.

II – SENTIDO HISTÓRICO (PERÍODO JUVENIL)

A atitude filosófica inicial de Nietzsche, crítica da cultura histórica² ocidental - sem, contudo negligenciar o valor da história -, se emoldura perfeitamente no quadro panorâmico das discussões intelectuais da Alemanha de sua época: por um lado, marcado pelas interpretações progressistas e otimistas da *Aufklärung*³, representada também pelos seguidores

² Não estabeleceremos uma distinção entre cultura (*die Kultur, die Bildung*) e história (*die Geschichte*), em Nietzsche, tomando os termos frequentemente como correlatos, evidentemente, não quando nós estivermos nos referindo à história como ciência (*die Historie*). Quando trata da história como *Historie*, Nietzsche visa à tendência dos historiadores modernos, ou seja, os alemães de seu século, de transformarem todo fenômeno histórico em conhecimento. Já quando analisa a História como *Geschichte*, ele apresenta uma variedade de formas pelas quais a história se manifesta e é utilizada, aparecendo também como Cultura. Cf. sobre a distinção em Nietzsche entre *Historie* e *Geschichte*, A. K. Jensen “*Geschichte or Historie? Nietzsche’s Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies*”. In: Dries (2008), p. 213-229.

³ São dignas de nota, duas observações: primeira, que também Herder e o movimento do *Sturm und Drang* se posicionaram contra a Ilustração e o racionalismo, exaltando os sentimentos como fonte de criação; segunda, que Nietzsche critica a Ilustração, mormente, nas obras de amadurecimento, mas, no período intermediário há várias passagens elogiosas ao movimento, sobretudo, quando se refere a Voltaire a quem a primeira edição de *Humano, Demasiadamente Humano (HH)* foi dedicada ao centenário de morte. Inclusive, nesse período supracitado, Nietzsche usa da Ilustração para combater o Romantismo alemão.

do idealismo alemão e pelo positivismo tanto científico⁴ quanto filosófico de orientação kantiana que reagem contra a filosofia especulativa de Hegel, mas que preservavam ainda uma concepção teleológica, evolutiva e performática do processo de desenvolvimento da cultura humana direcionada pela razão; por outro lado, marcado, em parte, pelo louvor do Romantismo aos sentimentos em detrimento da razão e pela filosofia de Schopenhauer, cujas críticas ao progresso, ao otimismo e ao idealismo da razão absoluta, somados ao seu menosprezo pela história⁵ em favor da ciência, da filosofia e da arte, numa espécie de contramovimento (*Gegenbewegung*), formou, em parte, o ambiente cultural alemão da segunda metade do século XIX.

Nietzsche de forma autêntica, nesse contexto, moderadamente, em favor dos últimos e, parcialmente, em oposição aos primeiros, se insurge contra a ideia teleológica, otimista do progresso evolutivo da razão, herdeira da metafísica racional socrática, denunciada por ele na obra inaugural, e difundida, segundo a sua hipótese, na modernidade, pela *Aufklärung*, mas sem cair no pessimismo schopenhaueriano. A história humana, de acordo com a narrativa nietzschiana, ao invés de marchar rumo a um evolutivo progresso para o melhor acaba por caminhar para um processo de degenerescência e enfermidade (*das Gebrechen, die Krankheit*) rumo ao nada. Hannah Arendt, tendo como base um fragmento tardio, mas que ilustra com bastante propriedade, a crítica de Nietzsche ao progresso da razão humana, e que neste caso, serve também para ilustrar a sua crítica de juventude ao Historicismo: “Progresso (*Fortschritt*). Não devemos deixar enganar! O tempo caminha a diante; gostaríamos de acreditar que tudo que está nele caminhasse também para frente – que o desenvolvimento é o que se move para adiante. E quanto ao correlato do progresso, a ideia de humanidade, ele diz: a humanidade não avança; nem sequer existe.”⁶

⁴ Pensamos aqui tanto cientificismo das *Naturwissenschaften* quanto das *Geisteswissenschaften*, neste último caso com ênfase na filologia e na historiografia.

⁵ Schopenhauer faz uma dura crítica à história, no capítulo 38 dos suplementos de *O Mundo Como Vontade e Representação*, intitulado “Sobre a História (*Über Geschichte*)”, fazendo uma espécie de refrão a Aristóteles – Cf. capítulo 9 da *Poética* –, operando uma distinção entre ciência e saber, dando mais valor àquela do que a este, ele questiona se a história pode ser considerada uma ciência, dado que trata do particular e não do universal.

⁶ Cf. Arendt (1992), p. 306. A fonte de Hannah Arendt é o parágrafo 90 de *A Vontade de Poder*,

Além dessa fecunda crítica ao humanismo historicista, há também uma severa crítica epistemológica à filologia e, de forma bem especial, à historiografia, focada, principalmente, na ineficácia metodológica deste saber que em sua limitada narrativa pretende estabelecer uma realidade objetiva do passado, seguindo o modelo das ciências naturais e consequentemente o filológico que já havia feito o mesmo percurso algumas décadas anteriormente⁷. Na época de Nietzsche, já se desenvolvia uma cultura histórica orgulhosa de seu caráter científico⁸, elevada ao estatuto de ciência, nas primeiras décadas do sec. XIX, a historiografia pretendia alcançar a positividade objetiva através da inteligibilidade dos fatos, excluindo de sua fundamentação tanto a metafísica quanto as contingências e vicissitudes que impedem o rigor e a objetividade científica. Leopold Von Ranke (1795-1886), compatriota de Nietzsche, da Turíngia, a quem o filósofo via com desprezo e ironia⁹, impôs um paradigma à história que merecidamente pode ser chamado de “paradigma rankiano” que pres-

que corresponde ao (KSA, XIII, 15 (8)). **“Fortschritt. Daß wir uns nicht täuschen! Die Zeit läuft vorwärts, — wir möchten glauben, daß auch Alles, was in ihr ist, vorwärts läuft ... daß die Entwicklung eine Vorwärts-Entwicklung ist ... Das ist der Augenschein, von dem die Besonnensten verführt werden: aber das neunzehnte Jahrhundert ist kein Fortschritt gegen das sechszehnte: und der deutsche Geist von 1888 ist ein Rückschritt gegen den deutschen Geist von 1788... Die „Menschheit“ avanciert nicht, sie existiert nicht einmal...”** (O grifo é nosso). Embora se trate de um fragmento tardio da primavera de 1888, ele é bastante ilustrativo e serve para uma visão concisa e geral da posição crítica de Nietzsche contra a ideia de progresso (*Fortschritt*) que permeia todo o conjunto da sua obra.

- ⁷ A filologia alemã foi fundada por Friedrich August Wolf (1759-1824) que pretendia corrigir os abusos cometidos, sobretudo, pelos filósofos e dramaturgos alemães de sua época - fortemente marcados por um retorno à Grécia antiga. Sob a égide de uma *Alterthumswissenschaft* (ciência da antiguidade) criou o primeiro conjunto sistemático do método filológico, tendo como aspiração alcançar o mesmo tipo de progresso concreto e rigoroso das ciências naturais, evidentemente, levando em conta, a especificidade do seu objeto. Deste modo, questionou o amadorismo de certos saberes, em suas reflexões sobre o helenismo, procurando não exaltar os gregos, tal como faziam, mas estudá-los cientificamente *in punctu*, ou seja, pretendia atingir a objetividade científica dos fatos do mundo antigo grego através, do que se convencionou chamar de método histórico-crítico.
- ⁸ A ciência histórica, na época de Nietzsche, não só ganhou estatuto científico, mas também prestígio político. Schnädelbach, em nota - cf. nota 1 -, chama atenção para o fato de Leopold Von Ranke ter sido chamado tanto à Berlim (por Friedrich Wilhelm IV) quanto à Baviera (por Maximiliano II) para dar-lhes assessoria política. Cf. Schnädelbach (1991), p. 48. Todavia, os estudos de história nos estabelecimento de ensino na Alemanha precedem ao sec. XIX, que junto com a filologia constituíam a base da formação escolar alemã.
- ⁹ Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, 9; e o parágrafo 6 da *segunda Extemporânea* (KSA, I, 291).

crevia apresentar os fatos tais como eles se deram efetivamente (*wie es geworden war*)¹⁰, ou seja, defendia uma exposição neutra dos fatos, tais como ocorreram. Segundo o historiador Peter Burke¹¹, as características principais desse paradigma são: 1º, a história diz respeito essencialmente à política; 2º, é essencialmente uma narrativa de acontecimentos; 3º, tem uma “visão de cima”, no sentido de estar concentrada nos feitos dos grandes homens; 4º, está baseada em documentos; 5º, deveria perguntar mais pelas motivações individuais do que pelos movimentos coletivos, tendências e acontecimentos; 6º, a história é objetiva, entendendo-se por isso a consideração do transcurso de eventos como algo externo ao historiador, suscetível de ser conhecido como objeto que se põe diante do microscópio, almejando uma neutralidade. Essa forma “positivista” de se fazer história – tendo as ciências da natureza como modelo –, teve, em geral, expressiva aceitação no meio acadêmico e cultural germânico, sobretudo, no seio do movimento que se convencionou chamar – sem querer relativizar posições distintas – de “Escola Histórica” que tem Leopold Von Ranke, Barthold Georg Niebuhr, Wilhelm Roscher, Eduard Meyer, Wilhelm Humboldt e Johann Gustav Droysen entre os seus ilustres representantes.

O segundo ensaio das *Considerações Extemporâneas*, intitulado *Da Utilidade e Desvantagem da História para Vida*, a mais importante e conhecida das *Extemporâneas*, que apareceu ao grande público no final de fevereiro de 1874 e se constitui, por assim dizer, como um dos primeiros e mais significativos escritos anti-historicista.¹² Publicada três anos após o

¹⁰ Cf. Ranke (1942), cap. 16.

¹¹ Cf. Burke (1992), p. 10 e ss.

¹² Na visão de Schnädelbach, o ensaio de Nietzsche, *Da Utilidade e Desvantagem da História para Vida*, constitui-se como o primeiro documento crítico do Historicismo. Cf. H. Schnädelbach (1991), p. 81. Karl Schlechta diz o seguinte sobre o ensaio: “Nele, o ‘Historicismo’ toma consciência dele mesmo de forma assustadora (*erschreckende*): o diagnóstico do autor foi tão sombrio (*so düster*) que foi necessário familiarizar-se com estado doentio de risco”. Cf. Schlechta (1959), p. 44 - (“*Nietzsches Verhältnis zur Historie*”). Schlechta, na referida passagem de seu ensaio, ainda menciona a posição mais veemente (*vehementen*) do filólogo Karl Reinhardt que, em seu livro *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948, p.432, considera que: “O Historicismo foi tão desconsiderado para que se possa ainda achar algo que se possa dizer em seu detrimento”. Outra fonte importante para Schlechta foram os ensaios de Karl Hillebrand, entre os quais, comentários às três primeiras *Extemporâneas* – citado pelo próprio Nietzsche em *Ecce Homo (EH)*, “Por que escrevo tão bons livros”, “as Extemporâneas” -, publicados na coletânea *Zeiten, Völker und Menschen*. Strassburg, 1892, mas escrito em 1874-5. Entretanto, Nietzsche mesmo já chamava a atenção do leitor para o impacto da sua *Segunda Extemporânea*. op. Cit.: “Neste ensaio, ‘o sentido histórico’ de que o presente século se orgulha, é pela primeira vez, reconhecido como doença, como típico sinal de decadência” (KSA, VI, 316).

Nascimento da Tragédia (NT - 1871), obra inaugural de Nietzsche, na qual ele já havia se posicionado radicalmente crítico em relação à infecundidade criativa do que então chamou de racionalismo socrático, ou metafísica racional, caracterizado pela crença otimista na capacidade da razão em alcançar um conhecimento objetivo que consolaria o ser humano da sua condição de finitude e fraquezas; e ainda nesse período, defendeu também uma “metafísica de artista” em que valoriza os efeitos ilusórios e criativos da arte como forma superior de compreensão do mundo. Na *Segunda Extemporânea* ressoa, assim, ainda, essa crítica ao racionalismo socrático ao tratamento, caudal, científico da história como um rebento moderno da racionalização humana. Portanto, O diagnóstico de que os males da cultura se devem à hipertrofia do sentido histórico apresentado na *Segunda Consideração Extemporânea* - tal como veremos - depende da tese peculiar do *Nascimento da Tragédia*, segundo a qual há na modernidade uma hipertrofia dos impulsos cognitivos que impossibilita uma cultura realmente autêntica e elevada, compreendida, em termos românticos, como uma unidade de estilo. Por isso, para Nietzsche, os interesses teóricos predominaram sobre quaisquer outros interesses, produzindo, deste modo, um desequilíbrio vital que o nosso filósofo, em oposição, apresentou como superior o caráter criativo e ilusório da arte, exemplificado pelo drama musical wagneriano. É nesse sentido que propõe uma escrita da história como recriação artística do passado, como alternativa à tendência racionalista, predominante na cultura ocidental moderna, que lhe impõe um método científico, reduzindo-lhe ao fato objetivo. Por isso, Nietzsche lança uma crítica bastante corrosiva contra a história da cultura racional e conseqüentemente ao rebento da historiografia em sua época, que, segundo ele, eliminava do homem a ação criadora, confinando-o no passado, impedindo-o tanto de um presente autêntico quanto de uma esperança de futuro e nisso está fundado o caráter extemporâneo (*unzeitgmässe*) desse ensaio, contra o seu tempo, em nome de um tempo vindouro. Em última instância, o que está presente nesse escrito, e já estava presente anteriormente nas conferências *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872) e, de certo modo, na primeira *Extemporânea* (1873) é um repúdio à cultura ocidental, na qual os interesses teóricos predominam sobre quaisquer outros interesses, mas, muito em

especial, à cultura alemã, fundamentada numa forma de educação histórica e filológica, segundo Nietzsche, meramente enciclopédica e nostálgica¹³, com objetivos planificadores que não leva em conta a ação presente e que, por isso, arrefece a fecundidade da vida, gerando um desequilíbrio vital, impedindo a formação de indivíduos elevados. Como anota em um póstumo dessa época, “O impulso do conhecimento histórico... é puramente luxurioso, por meio do qual a cultura presente não se tornará nada elevada” (KSA, VII, 466). Com o ensaio da *Segunda Extemporânea*, a crítica à cultura histórica se acentuará, revelando o seu caráter doentio diagnosticado pelo o filósofo:

Estas considerações são também extemporâneas (*unzeitgmässe*), porque nelas eu contemplo a cultura histórica (*historische Bildung*) que tanto se orgulha em nosso tempo, como dano (*Schaden*), enfermidade (*Gebreite*) e deficiência (*Mangel*). Todos nós sofremos de febre histórica ou ao menos devemos reconhecer que temos sofrido dela. (KSA, I, 246).

A interpretação da história a partir de um diagnóstico de enfermidade, fraqueza ou deficiência é o ponto central dessa *Extemporânea*, e, para recuperar a saúde, Nietzsche, “médico da cultura (*Arzt der Kultur*)”¹⁴, prescreve a se diminuir o contato com a formação histórica, o que seria saudável, ou seja, vantajoso para a vida. Portanto, “a vida” (*das Leben*) passa a ser o critério, pelo menos neste período, que distingue o estado de enfermidade do de saúde. Em suma, o que está em questão é o valor (a utilidade – *der Nutzen*) ou não valor (a desvantagem – *der Nachteil*) da história para a vida, trata-se então de uma investigação acerca do significado do sentido histórico (*der historische Sinn*), se ele tem valor para a vida, ela se eleva e se torna pujante, se não tem, é mero discurso vazio e desprovido de sentido, ela se abate e se enfraquece¹⁵. E isso pode ser

¹³ Cf. sobre a educação alemã no séc. XIX os livros de: A. K. Jensen (2013). *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University; Fritz Ringer (2000). *O Declínio dos Mandarins Alemães*. Embora o último estudo se concentre mais no período que vai de 1890 a 1933, porém, o autor faz uma análise que remonta as origens da classe média instruída alemã desde 1700.

¹⁴ Cf. KSA, VII, 545 e KSA, VII, 733. Nietzsche também usa a variante “*philosophischer Arzt*”, cf. GC, prólogo 2.

¹⁵ A questão sobre o valor da história, já havia sido colocada tanto por Schiller, em sua aula inaugural em Jena, em 1789, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (sobre a qual Nietzsche se pronunciou na Ext. II 6, KSA 1.291) quanto por Schopenhauer, no parágrafo

constatado de imediato nas primeiras linhas do prefácio do ensaio, com a alusão feita à carta de Goethe para Schiller, de 19 de dezembro de 1798¹⁶, na qual é dita: “De resto, me é abominável tudo o que simplesmente me instrui sem aumentar ou imediatamente vigorar a minha atividade” (KSA, I, 245). Portanto, na semântica naturalista de Nietzsche, isso se torna uma questão de força, crescimento, saúde ou esplendor, fundamentais para as pretensão de se erguer uma cultura elevada.

Na *Segunda Extemporânea*, então, a crítica ao Historicismo aplica-se à constatação de um diagnóstico de degenerescência do sentido histórico, ou seja, a hipertrofia da virtude histórica, pois, para o seu autor, embora seja verdadeiro que o homem precisa da história para viver, que ela se constitui como uma questão seminalmente útil para a força de uma cultura, não é menos verdadeiro que o excesso dela acabe arrefecendo todo programa vital, comprometendo profundamente a destinação humana. Portanto, segundo Nietzsche, o cultivo do conhecimento histórico moderno, com a pretensão vontade de tudo saber e compreender objetivamente cria uma insônia cognitiva pernicioso para a boa disposição da vida humana, em específico, os seus excessos comprometem dois elementos importantes para a existência sadia e promissora de um indivíduo, de um povo, de uma cultura: o primeiro seria o a-histórico (*die Unhistorische*), a capacidade humana ativa de esquecer e mesmo de desconhecer; o segundo seria o supra-histórico (*die Überhistorische*), a atuação das paixões, ideais, metas que motivam a ação empreendedora humana, que se revelaria nada mais que uma ilusão se contrastadas com uma compreensão objetiva-científica da temporalidade histórica.

A mentalidade moderna, que vê no cultivo da cultura histórica sua virtude sem reconhecer os excessos nocivos que ela produz, tem a irônica dificuldade de não reconhecer que essa sua alegada virtude é ela própria histórica, não resulta de uma necessidade fora das contingências comuns à história humana. Por isso, também, Nietzsche é reconhecido pelos seus

38 dos suplementos ao MVR. Entretanto, ambos respondiam distintamente a questão, tanto entre si quanto em relação a Nietzsche.

¹⁶ Cf. Schiller Goethe Briefwechsel. (2005), p. 719. „Übringens ist mir alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben“. Este vitalismo de Goethe continuará retumbando ao longo da obra nietzschiana de forma positiva, em *O Anticristo* (1888), no § 11, Nietzsche o toma emprestado, lançando-o em oposição alternativa ao formalismo do dever de Kant, sugerindo assim que em Goethe teríamos uma afirmação da vida, e não uma negação como a ética kantiana parece lhe sugerir. É também digna de nota, a importância dos estudos de história para Schiller na criação da sua dramaturgia.

intérpretes¹⁷, pois representa o momento na história do pensamento ocidental em que o Historicismo volta-se contra si mesmo, propondo como instrumento importante para a tarefa de denúncia e combate contra os excessos da cultura histórica, ou seja, que a própria história, “... deve (*muss*) ser ela mesma conhecida uma vez mais historicamente; a história deve (*muss*) resolver o próprio problema da história, o saber deve (*muss*) voltar o seu ferrão contra si mesmo – este tríplice dever (*Muss*) é o imperativo do espírito do ‘novo tempo’ (“*neuen-Zeit*”)...” (*KSA*, I, 306). O processo pelo qual o conhecimento histórico veio a se tornar tão importante para essa mentalidade moderna é ele mesmo histórico e pode e deve ser explicado pelas condições históricas que o promoveu como procedimento para a sua moderação ou superação: o europeu moderno é o “homem mistura” de todas as raças e instintos dos povos que constituíram a Europa moderna, ao rumor dessas muitas vozes que o habitam corresponde sua receptividade curiosa para os vários sentidos da história que o cultivo da cultura histórica lhe proporciona, mas ele próprio não é capaz de proporcionar a si mesmo um “sentido histórico” que lhe seja autêntico, acreditando que o melhor a se fazer é produzir uma abordagem científica à história, buscando todos os detalhes e minúcias sobre o passado, alegando imparcialidade subjetiva e com isso objetividade. São por esses motivos que o homem da cultura histórica não reconhece facilmente que o desconhecimento ou o esquecimento são necessários à vida feliz e ativa e que a vida não é imparcial e sim engajada, ou seja, empenhada de fatores internos e externos.

Nietzsche foi fascinado pela questão do valor que a história deveria ter para vida, mas nos adverte que a consciência histórica desenvolvida que deveria ser um sinal de civilização¹⁸, o que significaria ter pelo me-

¹⁷ Cf., por ex., Schlechta (1959), p. 44 e ss.

¹⁸ O jovem Nietzsche às vezes estabelece uma distinção entre *Cultur* (termos correlatos: *Kultur* ou *Bildung*) e *Civilisation*, sobretudo, nos textos da época das *Extemporâneas* (tanto editados quanto póstumos), pois em o *NT*, os termos se equivalem quando se referem à civilização grega arcaica, entretanto, como chama atenção Patrick Woltling, onde há uma distinção – no caso, na época das *Extemporâneas* -, o primeiro “diz respeito ao domínio da vida intelectual e espiritual e o segundo remete às condições materiais e práticas que caracterizam a vida em sociedade”. Mais tarde, Nietzsche anula essa distinção, repensando completamente a relação partir de uma reflexão sobre as ligações genealógicas entre a atividade fundamental da vontade de poder e os diversos tipos de cultura que ela produz: a *Civilisation* torna-se, assim, um caso particular da *Cultur*”. Cf. Woltling (1995), p. 29. Cf. também sobre essa distinção: Kuhn (1989), p. 600-627. É digno de nota, mais uma vez nos referirmos a Herder e ao movimento *Sturm und Drang*, pois também estabeleceram uma distinção entre ambos os termos, *Civilisation* remetendo à influência da cultura francesa, o que era criticado e *Bilbung* termo de origem germânica que era exaltado pelo movimento, assim como *Kulturtradition*.

nos conhecimento da cultura clássica, antiquária e estar ciente da importância da grande herança cultural do passado, o que seria um sinal de maturidade cultural, seja mesmo necessariamente boa para nós, pois, segundo ele, o nosso fascínio pelo passado nos levou a sermos estereis, sem criatividade¹⁹. Embora os valores da história sejam também úteis ao homem, neste primeiro momento da reflexão de Nietzsche, entretanto, as desvantagens são bem maiores, sobretudo, por três motivos: 1º, porque os historiadores agem e perseguem um fim; 2º, porque eles conservam e veneram o que foi; e 3º, porque têm necessidade de liberdade. A esses três motivos correspondem às três formas predominantes de história apresentadas nos três primeiros parágrafos do ensaio, nomeadamente, as formas: antiquaria, crítica e monumental. A primeira corresponde a um tipo de história conservador e venerador do passado, que se encontra obcecado pela verdade originária. Entretanto, atribui valor demasiado às coisas insignificantes, comprometendo por demais a vida que passa a ser essencialmente recordação e comemoração. A segunda, a história crítica procede de modo contrário: antes de tudo, abre-se para o presente e faz dele padrão das coisas passadas; conduz a história ao fórum presente, ou seja, julgando e condenando o passado e, com isso, pretende romper a cadeia necessária que vem dele para o presente. Por último, a história monumental que busca no passado modelos para ação futura, ou melhor, a exemplaridade do que foi e que ainda é grande, funcionando como impulso em direção ao futuro. A história monumental corresponde, então, a uma atitude que se projeta para o futuro: seja através do olhar de quem acredita na humanidade devido à grandeza do passado e, por isso, age e lança para o futuro a sua esperança; seja através do olhar de quem renega o presente e, sem esperança no futuro, nutre a sua resignação e nostalgia nos grandes do passado.

¹⁹ Talvez neste ponto no que concerne à criatividade com história, Nietzsche tenha sido influenciado por Schiller, que é citado no parágrafo 6 da *Segunda Extemporânea*, entretanto a criatividade do poeta alemão, não se manifestava tanto em suas análise historiográficas, pelo contrário, essas tinham até certo rigor; que possivelmente, marcou o surgimento da ciência histórica no século seguinte na Alemanha. Porém, Schiller se utilizava da criatividade histórica em sua dramaturgia, na qual seus heróis estavam sempre envolvidos em rebeliões e conspirações temas prediletos de suas abordagens históricas. Já Nietzsche, desde o tempo de Schulpforta, com formas artísticas de resgatar a história, por ex., quando abordava o rei Ostrogodo, do século IV, Ermanarich, compondo poema, esquetes, drama e sugerindo até a composição de uma ópera. Cf. (BAW 2, 32-37), (BAW 2, 144-54), (BAW 3, 123-).

Em suas três formas, o sentido histórico é efetivamente uma necessidade para os homens e a sua objetividade advém da sua útil eficácia, porém somente na medida em que este olhar para o passado não seja impulsionado por forças e fins que não criem impedimentos para ação no presente, nem levantem obstáculos à construção de um futuro que não seja mera repetição do passado, pois se assim for, todo programa vital se vê comprometido. Por isso que para Nietzsche, quando a vida se propõe a tarefas grandiosas, então se revela o interesse por audaciosos projetos do passado, e deste modo, só na decidida vontade de futuro revela-se também o que há de futuro em todo passado. Se o programa vital, o projeto de vida para o futuro se submerge, a acumulação do saber histórico torna-se um fardo, um perigo para a vida, o homem aprende, então, com e na história apenas a inutilidade de todos os projetos. A vida, por sua vez, vazia de impulsos criadores para um futuro criativo e consequentemente autêntico se refugia na memória do passado e procura esquecer o seu próprio vazio na plenitude estranha da vida vivida. Por conseguinte, para Nietzsche, somos levados a crer que os animais vivem “*quase sem lembrança*”, imersos em um quase contínuo presente, o passado não lhes pesa como memória do que se extraviou no tempo ou advertência de que cedo ou tarde tudo terá o mesmo curso; nisso parece residir a felicidade dos outros animais, quando contrastada com a do humano e a sua memória vultosa, os outros animais parecem ser capazes de viver “bem” sem mobilizar uma grande quantidade de lembranças, já para o ser humano o devir acaba por avolumar sua memória com lembranças, tornando-a um peso complicador. Se a busca de uma felicidade é o grande motivador do existir humano, os animais então exemplificariam que há um caminho desde que renunciemos a alimentar a memória com lembranças que do início ao fim nos ensinam que “... a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer” (KSA, I, 249), ou seja, não podemos cultivar nossa memória ao ponto de não mais sermos capazes, de não querermos e até mesmo de temer esquecer o trabalho inumano, impessoal do devir. Se quisermos encontrar felicidade precisamos cultivar certo esquecimento e até mesmo o desconhecimento, esse é um princípio com o qual Nietzsche avalia o conhecimento da história, e em sua própria formulação afirma, “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se

degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (KSA, I, 250). O conhecimento histórico, portanto, como expressão máxima do cultivo da memória humana, que busca a todo preço um sentido para o passado, nele querendo encontrar os traços de um destino para o ser humano, deve ser colocado em questão: até que ponto, esse afã por não deixar, não querer esquecer, querer tudo saber, é saudável à vida humana feliz, promissora? Até onde esse dotar de algum sentido edificante o que resulta do acaso, da banalidade das paixões, das injustiças humanas, da inumanidade e impessoalidade do devir contribui para uma vida mais gratificante, criativa e ativa?

Argumentando a respeito de como seria possível medir até que ponto é salutar lembrar e em que momento é vital esquecer, Nietzsche descreve o conceito de “força plástica” (*plastische Kraft*)²⁰ de indivíduos, povos e culturas – um prenúncio do que posteriormente se apresentará com a noção de grande saúde e a teoria da vontade de poder – ele escreve, “penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (Idem.). Capacidade de assimilação e resignação em relação ao passado como perda e alteridade, a força plástica habilita a memória lembrar e esquecer no tempo certo, sem sobrecarregar-se de lembranças. Para efeito de ilustração, um homem em que a força plástica é atuante não se perturba com as lições óbvias que o conhecimento histórico pode lhe ensinar a respeito da temeridade ou esterilidade da sua ação, tendo em conta a falibilidade e finitude de todo e qualquer empreendimento humano. A força plástica habilita indivíduos, povos e culturas a esquecerem, assim bem como não reconhecerem aquilo que não se assimila ou promove a sua própria vitalidade. Contudo para Nietzsche, “esse homem não mais existe” (KSA, I, 251), seu tipo exemplificaria uma lei universal da boa condição humana: pois, a força plástica instaura um “horizonte” dentro do qual o ser humano se mantém saudável e atuante, assimilando do passado apenas o que lhe vivifica e caso perca essa circunscrição sua boa consciência e ação irão se arrefecer congestionadas por conhecimentos que lhe levarão a fazer comparações que despertariam sua consciência para o quão

²⁰ Depois, no prólogo, 4, de *HH I*, Nietzsche retomará ao termo ‘força plástica’ só que o relacionando com a grande saúde, noção que o filósofo ainda não dispunha na época da *Segunda Extemporânea*.

banal e frágil é seu agir e existir. Nietzsche ressalta essa “lei universal” reforçando a argumentação de que, não somente o esquecimento é necessário, mas que, sem certo desconhecimento, o viver não se faz feliz e saudável, “o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (KSA, I, 252).

É por isso que em a *Genealogia da Moral* (GM – 1886)²¹, anos mais tarde, Nietzsche lançará o esquecimento contra a memória e diz: o esquecimento não deve ser visto como uma inércia passiva que perde consciência de um evento, mas como “habilidade ativa de inibir” a memória consciente, capacidade “positiva em estrito senso” e “uma forma de saúde robusta”. Por quê? Um excesso de memória consciente nos confinaria a uma fixação do passado e, assim, retardaria a atividade aberta em direção ao futuro. O benefício do esquecimento ativo é que ele permite o novo e as funções mais nobres do governar. Além disso, não haveria felicidade, alegria, esperança, orgulho ou presente sem o esquecimento.

A percepção da falta de sentido histórico na história universal, constatada desde a *Segunda Extemporânea* e também em vários fragmentos póstumos da época (1874 -1876), será retomada posteriormente com mudanças quanto ao seu valor nas obras publicadas no período intermediário e de amadurecimento.

REFERÊNCIAS

ABEL, G. (1998). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/NY: Walter de Gruyter.

ANDLER, Charles. (1958). *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*. Paris: Édition Bossard.

ARENDT, Hannah. (1992). *A Vida do Espírito*. Trad. Bras. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

²¹ Cf. GM, I, 2. Embora não haja remissão à *Segunda Extemporânea* em a GM, podemos ver certa continuidade entre ambos os projetos, mesmo que sob a determinação de paradigma distinto, pois a obra de 1886 tem a doutrina da vontade de poder como pressuposto que Nietzsche não dispunha ainda no texto de juventude. Foucault (2012), p. 1024, por ex., reconhece uma ligação direta e importante entre ambos os textos, segundo ele, “... *la généalogie revient aux trois modalités de l’histoire que Nietzsche reconnaissait em 1874*”. Entretanto superando objeções e dando novos direcionamentos aos problemas então levantados. BROBJER (2004), Pp. 307-10, em sua avaliação de que Nietzsche abandonou o trabalho por completo.

BENNE, C., *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 2005.

BINOCHE, Bertrand (2014). “Do valor da história à história dos valores”. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 35-62.

BOLTER, J. Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity. *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 21, 2011, pp. 84 – 99.

BROBJER, Thomas H. (2004), “Nietzsche’s View of the Value of Historical Studies and Methods,” *Journal of the History of Ideas* 65(2), 301–322.

_____. (2005), “Nachweise aus Müller, Lucian: Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden und Jahn, Otto: Aus der Alterthumswissenschaft,” *Nietzsche-Studien* 34, 339.

_____. (2007), “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography,” *History and Theory* 46, 155–179.

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. (1987) „Worin man reisen muss: über Nietzsches 223 Vermischte Meinungen und Sprüche“. In: Nietzsche-Studien, n. 16. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

DEAN, M. (1994). *Critical and Effective Histories: Foucault’s Methods and Historical Sociology*. London/New York: Routledge.

DELEUZE, Gilles. (1962). *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF.

_____. (1967). *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965. Minuit.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: MARTON, S. (Org.) *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009, pp. 135-165.

DRIES, Manuel. (2008). *Nietzsche on time and history*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

EMDEN, Christian. (2008). *Friedrich Nietzsche and Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

EMERSON, R. W. (1983). *Essays & Lectures*. New York: The Library of America.

FOUCAULT, M. (1966). *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Éditions Gallimard.

_____. (1982). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1980). *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Bras. Porto: Ed. Anagrama.

_____. (2012). *Dits et Écrits I et II*, Paris: Gallimard.

GEHARDT, Volker. (1988). *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1988.

GEUSS, R. (1999). “Nietzsche and Genealogy” in *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, 17. Cambridge: Cambridge University Press.

GIACÓIA, Oswaldo. (1997). *Labirinto da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. (1999). “O último Homem e a Técnica Moderna”. In *Natureza Humana*, n. 1(1).

HABERMAS, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag. _____ (1968). *Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften* – Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

_____. (1985). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

HEIDEGGER, Martin. (1961). *Nietzsche*. 2 B., Pfulliger: Neske.

_____. (1950) “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. In *Holzwege*. Frankfurt:

_____. (1954). *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer.

JASPERS, K. (1947). *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter De Gruyter.

JENKINS, Keith. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2001 [original: 1991].

JENSEN, A. K. (2008). "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. P. 213-229.

_____ (2013) *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University.

_____ (2013), "Nietzsche and Neo-kantian Historiography: point of contact". In: *Kriterion*, 128, julho/dezembro.

KAUFMANN, Walter (1968), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Vintage.

KAULBACH, F. (1980). *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien : Böhlau Verlag.

KOFMAN, Sarah. (1973). "Le/Les 'concepts' de Culture dans les Intempestives ou la double dissimulation". In *Nietzsche Aujourd'hui?* Tome II. Paris: Union Générale d'Édition.

LACOUÉ-LABARTHE, P. (1986). "Histoire et Mimésis". In: *P. Limitation des Modernes*. Paris, Galilée.

LÖWITZ, Karl. (1958). *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.

_____. (1984). "Burckhardt und Nietzsche". In *Sämtliche Schriften*, Band 7, Stuttgart: Metzlerschen Verlagsbuchhandlung.

LYOTARD, F. (1979). *La condition post-moderne*. Collection "Critique". Paris: Les Édition de Minuits.

MAY, Simon (ed.) (2011) *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press).

MÉTAYER, Guillaume. (2011). *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation*. Paris, Flammarion, janv. Paris: Flammarion. 2011, 432 pages, 22 euros

MONTINARI, Mazzino. (1975). *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.

_____. (1976). „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).

_____. (1991). *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. (1971). *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.

NABAIS, N. (1997). *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água.

NEHAMAS, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985

NIETZSCHE, Friedrich. (1988). Kritische Studienausgabe. In: *14 B. – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*. Berlin/New York: Walter de Gruyter: dtv/Walter de Gruyter.

_____. (2001). *KGW*, B. XI. (Herausgegeben von M-L. Haase). Berlin / New York: Walter de Gruyter.

_____. (1994). Früheschriften. In: *5 B. - Herausgegeben von Hans Joachim Mette*. München: Verlag C.H. Beckmünchen.

_____. (1986). *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe- In 7 B.* Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter.

_____. (1983). *Obras Incompletas*. Trad. brasileira. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

OTTMANN, Henning. (1999). *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

RANKE, L. (1942). *Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften: Über die Epochen der neueren Geschichte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

RINGER, Fritz. (2000). *O Declínio dos Mandarins Alemães: a comunidade acadêmica, 1890-1933*. Trad. Port. São Paulo: EDUSP.

SAAR, M. (2008). "Understanding genealogy: history, power, and the self". In *Journal of the Philosophy of History* 2. 295–314.

SALAUARDA, Jörg. (1984). "Studien zur Zweiten Untzeitgemäsen Betrachtung". In *Nietzsche-Studien*. N. 12. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

SCHILLER Goethe Briefwechsel. (2005). Frankfurt-Leipzig: Insel Verlag.

_____ (1980). *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Werke in vier Bänden. München/Zürich: Manfred Pawlak Verlagsgesellschaft mBH.

SCHLECHTA, Karl. (1959). *Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge*. 2. Auflage. München : Hanser.

SCHNÄDELBACH, H. (1991). *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Trad. Espanhola. Madrid: Ediciones Cátedras.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1988). *Werke in Fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag.

SOMMER, Andreas Urs (1997). *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums*. Zur "Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck (Berlin: Akademie Verlag).

_____ (2005). "Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche," in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, edited by Beatrix Himmelmann (Berlin: Walter de Gruyter), 217–225.

_____ (2006). *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant* (Basel: Schwabe & Co.).

_____ (2008). (Hrsg.) *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

SPINKS, Lee. (2003). *Friedrich Nietzsche*. London: Routledge.

STAMBAUGH, Joan. (1987). *The Problem of Time in Nietzsche*. Trans. John Humphrey. Philadelphia: Bucknell University Press.

STEGMAIER, W. (1992). „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.

_____ (2004), “‘Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft”, in: *Nietzsche-Studien*, 33, pp. 90-128.

_____ (2010). “‘ohne Hegel kein Darwin‘, Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*”, in: V. GERHARDT & R. RESCHKE (eds.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Nietzscheforschung*, 17, pp. 65-82.

_____ (2012). *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter.

_____ (2013). *Werner Stegmaier: As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche* (coletânea de artigos de 1985-2009). Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luiz Garcia. Petrópolis: Ed. Vozes.

TONGEREN, P. Van. (2008). “Vom ‘Arzt der Kultur‘ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’”. In: Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. pp. 11-29.

VENTURELLI, A. (2003). *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

VIVARELLI, V. (1994). “Nietzsche e Goethe und der historischen Sinn”. In: *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter. Pp. 276-291.

WHITE, Hayden. (1992). *A Meta-História – a Imaginação Histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP.

WOTLING, Patrick. (1995). *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Paris: Presses Universitaires de France.

ZUCKERT, Catherine. (1976). "Natureza, History and Self. Friedrich Nietzsche's Untimely Considerations" . In *Nietzsche-Studien*, N. 5 Berlin/New York: Walter de Gruyter.

ZVATA, B. (2006). „Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen“. In *Nietzsche-Studien*, N. 35. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

O educador de si mesmo como modelo para formação do gênio e a construção de uma nova cultura

Italo Ariel Zanelato
(UNIOESTE)

Em 1874, Nietzsche escreveu sua *Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador*¹, esta obra carrega em suas páginas severas críticas ao sistema educacional da Alemanha no século XIX. Nietzsche, ao escrever esta extemporânea, é influenciado por seus estudos rigorosos de filologia clássica. E observava nas culturas grega e romana modelos ideais de formação que os grandes homens possuíam. Nas obras nietzschianas, os poetas trágicos aparecem como grandes homens produzidos pela cultura, porque sempre em seus poemas haviam indivíduos enaltecidos, possuidores de uma grande virtude.

Norteadado por uma visão comparativa, Nietzsche está apoiado sobre essas culturas para embasar seu discurso e combater com suas críticas o sistema educacional alemão – em especial a educação repassada nas universidades:

[...] ponderava que figura mesquinha éramos nós, homens modernos, diante dos Gregos e Romanos, quer fosse mesmo em relação à seriedade na concepção das tarefas da educação. Com esta necessidade em mente, se pode percorrer toda a Alemanha, e todas as universidades em particular, mas não se encontrará o que se procura; por outro lado, muitos desejos mais simples e mais elementares não encontram aí satisfação (SE/Co. Ext. III, §2, p. 144).

Com o ideal de educação grega e romana, Nietzsche pode retomar a crítica às universidades do século XIX, como ocorre em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando ele afirma que: “Aprender a pensar: nas nossas escolas já

¹ *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher.*

não se tem disso noção alguma. Mesmo nas universidades, até mesmo entre os autênticos letrados em filosofia, a lógica como teoria, como prática, como *instrumento* começa a morrer” (GD/CI, O que falta aos alemães, §7). E mais adiante: “Qual é a preocupação de todo o sistema educativo superior? – Do homem fazer uma máquina” (GD/CI, Incursões de um Ex-temporâneo, §29).

Em 1872, dois anos antes de surgir *Schopenhauer como educador*, é publicado o primeiro livro de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, que emergiu em meio a críticas². Entretanto, o mais alarmante não foram as críticas contra a obra, mas sim a indiferença para com *O Nascimento da Tragédia*, isto é, os meio acadêmicos silenciaram-se. Em uma carta endereçada ao Barão de Gersdorff, Nietzsche escreve:

O meu livro encontra grandes dificuldades para difundir-se. Rohde tinha escrito sobre ele um excelente artigo para a ‘Litterarische Zentralblatt’, mas foi recusado pela redação. Esta era a última possibilidade de que uma voz séria comentasse o meu livro numa revista científica (Carta a Rohde, 22-02-1884, KSB, VI, p. 479).

Pode-se tratar como hipótese que o emudecimento dos meios universitários, para com a primeira obra de Nietzsche, fez com que nos anos seguintes ele pronunciasse uma sequência de escritos intitulados *Considerações Extemporâneas*. Fica uma dúvida solta, seria mesmo o silêncio das Universidades para com *O Nascimento da Tragédia* que impulsionaram esses escritos, porquanto em umas dessas Nietzsche atinge exatamente a universidade alemã? Seria uma resposta à *intelligenz* alemã para indiferença com sua primeira obra? Na visão nietzschiana, o silenciar foi a confirmação de um desconhecimento da universidade para com a cultura grega, pode-se compreender então *Schopenhauer como educador* uma forma de demonstrar o “analfabetismo” da em que civilização alemã se encontrava?

² Mesmo a originalidade da polaridade apolíneo-dionisíaca é questionada: “Se empregou muita diligência e agudez em demonstrar e fazer notar ao filólogo Nietzsche que sua visão dos deuses Apolo e Dionísio não estavam de acordo com a história das religiões, assim como o modo de usá-los como símbolos não foi inventado por ele, mas que teve antecedentes e exemplos anteriores a ele. Wagenvoort, por exemplo, defendeu a tese de que Nietzsche, ao mais tardar, em 1866, conheceu, por mediação de Rohde, o livro de Henri Michelet *La Bible de l’humanité*, que foi publicado em 1864, no qual o historiador francês, nascido em 1798, já expunha a polaridade ‘apolíneo-dionisíaco’ no mesmo sentido em que fez Nietzsche em sua obra” (JANZ, 1987, p.132).

Nas *Considerações Extemporâneas*, de modo geral, Nietzsche afirma presenciar um contraste na cultura: de um lado, observa-se um estado de miséria cultural; de outro, acredita-se na existência de uma cultura verdadeira. Entretanto, a opinião pública resolveu não evidenciar tal diferença. “Que força [*Kraft*] é tão poderosa para prescrever [*vorzuschreiben*] um tal ‘não deve’ [*Soll nicht*]?” pergunta Nietzsche, “Que espécie de homem deve ter chegado ao poder na Alemanha para proibir sentimentos [*Gefühle*] tão fortes e simples ou atrapalhar [*verhindern*] sua expressão [*Ausdruck*]? Esse poder [*Macht*], essa espécie de homens, vou chamá-lo pelo nome: são os *filisteus da cultura* [*Bildungsphilister*]” (DS/Co. Ext. I, § 2, p. 165).

Nietzsche, em diversas obras, utiliza-se da expressão filisteu da cultura [*Bildungsphilister*] que se tornava comum na época. Na verdade, este termo se apresentava desde o século XVIII nos meio acadêmicos, utilizado para definir os estritos cumpridores das leis e dedicados aos deveres, que repudiavam a liberdade estudantil. O filisteu seria uma figura possuidora de uma baixeza de caráter, própria do burguês. Um ser crédulo na ordem natural das coisas e inculto em questões estéticas. Tal homem largaria o raciocínio para lidar com bens materiais e riquezas mundanas.

Em 1873, Nietzsche já havia combatido o filisteísmo que ele via materializado em David Strauss, que fora educado pelo pensamento de Hegel e Schleiermacher, o que para ele é concebido como a demonstração da decadência cultural alemã. Na *Primeira Extemporânea: David Strauss, o Devoto e o Escritor*, Nietzsche evidencia que os meios frequentados pelos filisteus culturais estavam repletos de opiniões uniformizadas. Isso porque eram eles que mantinham o controle da arte e da educação, das instituições artísticas e dos estabelecimentos de ensino. Dessa uniformização e mascaramento cultural eles passavam a impressão de superiores, cultos e assim, eram conduzidos a acreditar na existência de uma verdadeira cultura na Alemanha. Ou seja, a cultura pressupõe uma uniformidade de estilo: e isto não se confunde com unidade e uniformidade de opiniões e necessidades: “A opinião pública dominante na Alemanha parece quase proibir que se fale das conseqüências ruins e perigosas que se derivam das guerras [...] afirmam que a cultura alemã atingiu a vitória nessa luta e que, portanto, agora devem enfeitar com aqueles floreios que correspondem a alguns acontecimentos e êxitos tão fora do comum” (DS/Co. Ext. I, §1, p. 23-25); e isto não se confunde com unidade e uniformidade de opiniões e necessidades.

Na *Terceira Extemporânea*, Nietzsche afirma que por meio do filisteu a cultura se tornou corruptível. Mero objeto de relações comerciais, subordinada a lei da compra e venda, produto a ser consumido com etiqueta e preço. Então, sendo mercadoria transforma-se em ilusão. Vale ressaltar que Nietzsche critica o filisteu da cultura por ele ser justamente um imitador, espectador da vida e do pensamento alheio, e não autor de sua vida e de seu pensamento. De forma mais precisa, Nietzsche alerta o perigo que correm os imitadores, pois o artista ou um pensador são dignos de sua superioridade sobre os outros homens. Esta imagem de superioridade passada pelos filisteus parece estar indicando a existência de uma comunidade de ativos-criadores na cultura alemã, contudo, esta comunidade de cultura superior, para Nietzsche, não havia se concretizado na sua contemporaneidade. Pois Nietzsche concebe a cultura como o cultivo do próprio espírito cultural, entendendo-a como “enobrecimento ou refinamento de todas as forças mentais e físicas de um homem ou de uma nação” (MARTON, 2008, p. 19).

Emerge, portanto, como ponto principal da reflexão nietzschiana, a imagem de um modelo de educador. Esmiuçando essa ideia, a verdadeira educação só seria possível se o educando tivesse como ideal para sua formação um modelo de mestre superior àquela cultura fragmentada e inferiorizada na qual se estava imerso: “Era então verdadeiramente tomar meus desejos por realidades, quando imaginava poder encontrar como educador um verdadeiro filósofo, capaz de elevar alguém acima da insuficiência da nossa atualidade...” (SE/Co. Ext. III, § 2, p. 146). Sendo assim, Nietzsche especifica a necessidade de um exemplo para desenvolver uma cultura superior em oposição a cultura alemã da época, especificando já de pronto no próprio título da obra quem seria seu exemplo a seguir: *Schopenhauer como educador*.

Se eu quiser descrever como foi importante para mim o primeiro olhar que lancei aos escritos de Schopenhauer, é preciso que me detenha um pouco numa imagem que me preocupou incontestavelmente na juventude, mais frequentemente e mais decisivamente do que qualquer outra. Quando outrora eu em entregava, por vontade própria, a fazer minhas promessas, imaginava que o terrível esforço, o tremendo dever de me educar a mim próprio, me seria poupado pelo destino, porque no momento propício encontraria um filósofo para me educar, um verdadeiro filósofo a que se pudesse

obedecer sem mais reflexão, porque se teria nele mais confiança do que em si próprio. (SE/Co. Ext. III, § 2, p.142).

Na elaboração do conceito de cultura superior, há de se evidenciar outro aspecto importante dentro dos escritos nietzschianos, a formação de um tipo de homem superior, o qual pode ser denominado de *gênio*³, com a missão de inferir críticas a cultura decadente da época, para depois conceber a condução à cultura superior. Tendo o educador como objetivo a formação do *gênio*, a imagem de Schopenhauer foi marcante para Nietzsche, pois o modelo schopenhauriano foi um exemplo pessoal para alcançar esse homem.

Sendo assim, o modo como Schopenhauer lutou por sua libertação seria o modelo para o homem com possibilidade de uma perspectiva livre da cultura massificadora, que reduzia a singularidade dos homens. Assim, os homens, ao encontrar algum modelo que fosse liberto dessa cultura, conseguiriam dar passos maiores que aqueles impostos, que nivelava os homens como massa e que os impediam de passar disso.

A partir da experiência pessoal de Nietzsche com seu modelo, ele visualiza o modelo perfeito de educador para que seu *gênio* pudesse

³ Ainda que a ideia de um gênio que esteja para além da cultura doente da época não é uma ideia que se circunscreve somente neste texto de Nietzsche, mas é retomada em várias obras desse autor. Assim, lemos no *Crepúsculo dos ídolos*: “Meu conceito de gênio – Os grandes homens são como as grandes épocas, matérias explosivas, imensas acumulações de forças. [...] Quanto a tensão chegou a ser muito grande na massa, a mais casual irritação basta para se chamar à cena do mundo o gênio, para chamá-lo a ação e aos grandes destinos [...] Entre o gênio e seu tempo existe a relação que existe entre o forte e o fraco, entre o jovem e o velho” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, § 44). No horizonte dessa passagem sobre o gênio, valeria a pena fazer um estudo tentado fazer algumas aproximações entre a noção de gênio do *Schopenhauer como educador* e a noção de além-homem que aparece no *Zaratustra*. E ainda podemos compreender o gênio como afirma Rosa Maria Dias “Na obra de Nietzsche, a noção de gênio tem pelo menos dois sentidos: um, apresentado em *O nascimento da tragédia*; outro, em *Humano, demasiado humano*. Enquanto em *O nascimento da tragédia* a noção de gênio está presa a compreensão que dele tem Schopenhauer, em *Humano, demasiado humano*, ele aparece no contexto de crítica a essa concepção. O gênio não é mais um *médium* através do qual o sujeito ‘festeja sua redenção na aparência’, não é mais um ser que tem uma visão imediata da essência do mundo, mas sim que trabalha, produz depois de um longo e penoso exercício de observação, de triagem e de transformação de uma realidade, atribuindo-lhe um caráter artístico” (DIAS, 2009, p.64). Há de se compreender a partir disto que o conceito de gênio não é simples nem mesmo único, de tal forma, este trabalho não irá se ater em definir o que é o gênio, mas sim em demonstrar qual a importância do filósofo-educador, enquanto mestre de si mesmo, na evolução do gênio.

emergir. Assim, Schopenhauer⁴ torna-se um modelo de educador primeiro porque ele conseguiu visualizar a cultura do século XIX como um problema a ser superado, e assim poderia polir aqueles que tivessem a mesma perspectiva, e ainda porque seria o exemplo de como emergir aquele dom natural dado a poucos. Por assim dizer, não somente pelas críticas a uma cultura decadente, mas também pela sua ação frente a tudo isso, o modo pelo qual Schopenhauer conseguiu agir perante tudo isso, sendo um processo de sofrimento, do qual o sujeito não pode sair sem cicatrizes.

A crer na caracterização de Nietzsche, Schopenhauer foi um solitário que sacrificou a promessa daquela felicidade supostamente coletiva, ofertada de forma manipulada pelo Estado, para salvaguardar a integridade da sua filosofia e do seu ser. O filósofo solitário não deixou abater sobre si a maldição, segundo a qual há sempre em toda solidão uma culpa secreta. Schopenhauer não se sentia culpado e via na solidão a única forma de vida compatível com o espírito filosófico. Por fim, na solidão, ele teve o seu adversário mais forte, mais difícil de ser superado, pois, como pensa Nietzsche, a sua formação o dispunha para tal.

Logo, se a educação é o meio pelo qual cria-se a possibilidade de emergir gênio, o fundamento principal para que isso aconteça seria romper com os dogmas da cultura mesquinha da época. Na obra *Schopenhauer como educador*, Nietzsche fará severas críticas à cultura do século XIX, principalmente no que diz respeito ao comércio, à organização política, ao mascaramento por meio da arte e à ciência. Para criticar a cultura, é necessário passar antes pelo comércio. Assim afirma Nietzsche: destarte

É, em primeiro lugar, o egoísmo dos negociantes que tem necessidade do auxílio da cultura e, por gratidão, em troca a auxiliam também, desejando, bem entendido, prescrever-lhe, fazendo de si

4 A educação aparece atrelada ao exemplo e ao modelo de filósofo, e Schopenhauer é justamente um verdadeiro filósofo, pois, na visão nietzschiana deste período, ele é apontado como um espírito livre, um gênio, um homem superior, assim como Goethe, Napoleão e Wagner. Seguindo este pensamento, só pode educar indicando o caminho para o gênio aquele que possui em si as características do gênio, em outras palavras, só pode educar para uma cultura elevada aquele que possui uma cultura elevada. Ainda nesse raciocínio, constatando que Nietzsche rompe com o conceito que construiu de Schopenhauer, em obras posteriores, pode-se perceber um modelo nietzschiano de educação, isto é, passamos de *Schopenhauer como educador* e afirma-se "*Nietzsche como educador*", destarte, Nietzsche é o modelo de educador posteriormente, aquele que poderá conduzir ao desenvolvimento do gênio.

o objetivo e a medida. [...] Os partidários dessa fórmula definiram a cultura com a inteligência com a qual as pessoas se tornariam, nas suas necessidades e na sua satisfação, absolutamente atuais, mas com a qual, ao mesmo tempo, se disporia melhor de todos os procedimentos que permitiriam ganhar dinheiro com maior facilidade. Formatar o maior numero possível de homens correntes, no sentido em que se fala da moeda corrente, este seria o objetivo; segundo esta concepção, um povo seria cada vez mais feliz, na medida em que possuísse mais homens correntes. Assim também, a intenção dos estabelecimentos modernos de ensino devia ser a de levar cada um, na medida em que isto está na sua natureza, a reproduzir o modelo “corrente” e a de educar de tal maneira, que se extraia do seu grau próprio de conhecimento e saber a maior quantidade de felicidade e de lucro (SE/Co. Ext. III, § 2, p.185-186).

Nietzsche atinge também, com suas críticas, a cultura, dirigindo-se para o papel do Estado que visa à propagação egoísta de seu poder: “Em segundo lugar, é o *egoísmo do Estado* [*Selbstsucht des Staates*] que deseja também a extensão e a generalização maior da cultura e que tem nas mãos os instrumentos mais eficazes para satisfazer os seus desejos” (SE/Co. Ext. III, § 2, p.186).

O terceiro elemento que constitui uma cultura submissa é uma espécie de arte ascética, que visa ao mascaramento do feio, planeja tornar o feio em uma bela aparência, e, assim, iludir. Esta arte possui finalidades cosméticas, ou seja, visa a disfarçar e enganar, pela forma, a fealdade do homem moderno.

Em terceiro lugar, a cultura é incentivada por todos aqueles estão conscientes de possuírem um conteúdo de fealdade e de tédio e que querem mudá-lo por meio de uma pretensa “bela forma”. Com os detalhes exteriores, a palavra, o gesto, com a decoração, o fausto e as boas maneiras, trata-se de obrigar o espectador a uma falsa conclusão quanto ao conteúdo: admitindo que se julga habitualmente o interior segundo o exterior. A mim me parece, às vezes, que os homens modernos experimentaram um tédio infinito ao seguirem juntos, e acabam por achar necessários e tornarem interessantes com a ajuda de todas as artes (SE/Co. Ext. III, § 2, p.187).

Esse tipo de arte ocupa dentro da cultura doente a função de tornar o homem moderno, que é vazio, submisso e alienado, sendo assim feio,

ela precisa deixá-lo atraente, belo e que desperte o interesse. A última grande crítica à cultura que Nietzsche faz no texto *Schopenhauer como educador* refere-se à dimensão da ciência:

Mencionarei, em quarto lugar, o *egoísmo da ciência* [...] A ciência está para a sabedoria, assim como a virtude está para a santidade: ela é fria e árida, ela não tem amor e ignora tudo com um profundo sentimento de insatisfação e nostalgia. Ela é útil apenas a si mesma, tanto quanto é nociva a seus servidores, na medida em que transpõe neles seu caráter próprio e assim ossifica de alguma maneira sua humanidade (SE/Co. Ext. III, § 2, p. 191).

Depois de demonstrar os três perigos que atacavam a sociedade alemã e como Schopenhauer defendeu-se vigorosamente destes, e vencendo-os, Nietzsche afirma:

Estes três perigos constitutivos que ameaçam Schopenhauer também nos ameaçam a todos [...]. Para a maioria das pessoas, há aí algo de insuportável, porque, como já disse, elas são preguiçosas e porque a esta unicidade se liga toda uma cadeia de tormentos e fardos (SE/Co. Ext. III § 3, p. 159).

Na visão nietzschiana, estes são alguns pontos que impedia a elevação da cultura, são os desvios que impossibilitavam a formação do gênio. Assim foi necessário ultrapassar estes entraves e, para isso, nada melhor que um exemplo, um modelo, um educador. E foi assim que Schopenhauer adentrou a leitura nietzschiana, como um verdadeiro educador que fez de sua filosofia uma batalha contra tais obstáculos que mantinham a cultura como submissa e decadente no século XIX.

Se de fato preferirmos considerar todo grande homem como o verdadeiro filho do seu tempo e como aquele que sofre, em todo caso, com todas as mazelas deste tempo, da maneira mais intensa e com mais sensibilidade do que todos os homens mais medíocres, o combate deste grande homem *contra* seu tempo só aparentemente é um combate absurdo e destruidor contra si mesmo. Mas isto é somente na aparência, pois, no seu tempo ele combate o que impede de ser grande, o que para ele só pode exatamente significar: ser livre e totalmente si mesmo. [...] Assim, desde a sua mais tenra juventude, Schopenhauer se levantou contra esta falsa mãe, vaidoso-

sa, e indigna, a sua época, e expulsando-a por assim dizer de si, ele purificou e curou seu ser e se reencontrou na saúde e na pureza que lhe pertenciam. (SE/Co. Ext. III, §3, p.162).

Como vimos, para Nietzsche educar é formar o gênio a fim de que este insurja contra a cultura pobre da sua época, e esta foi a função de Schopenhauer, por este motivo Nietzsche o intitula educador: “Schopenhauer ao contrário não dava quase atenção as castas acadêmicas, estava distante disso, buscava independência em relação ao Estado – este é o seu exemplo, o seu modelo” (SE/Co. Ext. III, § 3, p.151). Se Nietzsche compreende que Schopenhauer é um educador pelo fato de que este se rebelou contra a cultura na qual estava inserido, logo pode-se afirmar que Nietzsche, em sua própria leitura, se torna um educador, pois a sua crítica à cultura foi objeto de sua reflexão filosófica⁵. Assim Nietzsche irá escrever anos mais tarde:

[..] “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima de *vir-a-ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios – ó quão longe disso ainda estava então! – A grande paz no prometer, o feliz mirar em um futuro que não permanecerá mera promessa! – Ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presente, existem palavras cobertas de sangue. Mas um vento de *grande* liberdade sopra sobre tudo; a própria ferida *não é sentida* como obstáculo [...] mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém o seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra [...]. (EH/EH, As extemporâneas. §3).

Na figura de Nietzsche percebe-se um educador, e assim verificamos em sua filosofia, pois ele, enquanto filósofo-educador que critica o seu tempo, derruba os ideais mórbidos e cristalizados de sua época e anuncia a manifestação o gênio: “[...] Eu não construo ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício” (EH/EH, P. § 2); afirma,

⁵ Nas críticas do filósofo no tocante a cultura moderna, que se deleitava no apequenar do homem, evidenciava uma cultura adoentada, que carecia de alguém que apontaria seu problema, sua doença, e lhe revelasse a cura, pode-se constatar que em *Schopenhauer como educador* a possível aparição de um “médico” que seria capaz de “curar” a doença que degenerava a sociedade alemã.

ainda, que sua filosofia é para os grandes homens “[...] filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes [...]” (EH/EH, P, § 3). Sendo assim, Nietzsche sabia que sua filosofia era para os homens de ouvidos distintos, para homens que buscavam ser superiores, para homens que desejavam e pudessem (pela seleção natural) despertar os seus gênios.

Em *Schopenhauer como educador*, vê-se, o papel do educador como o de elevar o gênio, propiciar o seu surgimento. Nesta perspectiva, Nietzsche foi um educador por excelência, pois toda a sua obra se volta para a preocupação em educar as gerações vindouras com a crítica de uma cultura ascética, por isso em muitas obras Nietzsche se educa, evidenciando o cuidado que se deve ter com a cultura.

Afirmar que Nietzsche encarna um educador não é um erro, pois pode-se perceber facilmente tal afirmação em outras obras. E a partir da figura de um educador liberto, sendo ele Nietzsche ou não, haverá a necessidade de derrubar os ideais (“ídolos”), e curar a cultura europeia, especificamente a alemã, que imperava no século XIX. Desta forma, Nietzsche se faz um educador, educando os homens para a possibilidade de surgir o gênio, ensinando o homem a transpor a cultura que se faz empecilho. Alcançar o gênio, deste modo, é o homem educar-se ao ponto onde não possua moldes, ídolos, ou dogmas. Reeducar o homem a fim de que ele se torne elevado, engrandeça.

Compreendendo a grande dificuldade de Nietzsche para encontrar um modelo de filósofo-educador, há de se afirmar que Schopenhauer não foi escolhido ao acaso. Nietzsche sente que a cultura alemã, na qual estava imerso, não conduzia o homem com possibilidades de elevação (gênio) ao seu devido lugar. Sendo assim, era necessário alguém que já houvesse superado todos os entraves da cultura, se assumindo como mestre de si mesmo e adotá-lo de exemplo. Sendo assim, Nietzsche torna-se também mestre de si mesmo, construindo-se como homem que soube educar-se a partir do modelo.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich W. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *I Consideração Intempestiva – David Strauss, o devoto e o escritor*. Alianza Editorial, S. A. Madrid. 1988.

_____. *Nietzsche: Escritos sobre história. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. SOBRINHO, N. (org). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

_____. *III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como educador*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; São Paulo: Loyola, 2003.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. de Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Convergências entre Schopenhauer e Nietzsche na crítica da filosofia acadêmica. *Intuitio*, v.2, n. 3, 2009, p. 257-278.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953. DIAS, Rosa Maria. Nietzsche educador. São Paulo: Scipione, 1991.

DIAS, Rosa Maria. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

_____. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993.

GIORDANI, Mário Curtes. *História da Grécia*. Mário Giordani – 2ª Edição – Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

KOFMAN, Sarah. “O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla simulação”. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Trad. de Milton Nascimento e Sônia Salztein Goldeberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª Edição – Rio de Janeiro Belo Horizonte: Ed.:UFMG, 2000

SANTOS, Laura. *Educação e cultura em Nietzsche*. Braga: Universidade do Minho, 1993.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: EDUEL, 2011

Cultura e Formação em Nietzsche: a busca pela elevação do homem e da superação da cultura moderna

Abraão Lincoln Ferreira Costa
(UNIOESTE)

A presente pesquisa tem por interesse realizar uma contextualização histórica das concepções filosóficas do pensador alemão Friedrich Nietzsche na tentativa de reconstruirmos o conceito de cultura, enquanto unidade de estilo artístico das várias expressões de vida de um povo¹. Para tanto, pretendemos desenvolver de início um percurso histórico-filosófico na intenção de remontar o projeto cultural da Alemanha por volta da metade do século XIX, para com isso apontarmos algumas das influências que Nietzsche sofrera na intenção de estabelecer a melhor correlação entre cultura, educação e formação (*Bildung*). Dessa maneira, a pesquisa apontará como hipótese, que no transcorrer das diferentes fases da filosofia nietzschiana o elo com o filósofo e historiador Jacob Burckhardt sempre se fez presente e incontestável para pensarmos o indivíduo de acordo com a afirmação dos autênticos interesses da cultura.

Para que haja um melhor esclarecimento, é preciso explicar que o conceito de educação [*Erziehung*] na filosofia nietzschiana em nada indica semelhança com a instrução [*Schulung*] e, tampouco, a erudição livresca [*Gelehrsamkeit*] ou ainda refira-se a um simples sinônimo da palavra da formação [*Bildung*] que pretendemos elucidar neste texto. Seguindo alguns estudos voltados as pesquisas sobre Nietzsche, como de Wilson Antonio Frezzatti, é possível entender que o significado da palavra educação de acordo com o seu pensamento tratar-se-ia de algo que deve ser entendido como indissociável da vida. Logo, *Erziehung*, para o filósofo alemão, “não deve ser confundido com habilidades técnico-científicas de resolução de problemas, com o conhecimento enciclopédico dos livros, com a falsa erudição dos escritores de artigos jornalísticos, com a Filosofia que

¹ NIETZSCHE. *Co.Ext. I, David Strauss: o confessor e o escritor*, §1.

repete o pensamento dos outros, com saberes não criativos. A educação alinhada à ideia de uma cultura elevada e da formação [*Bildung*] deve ser um processo contínuo de transformação, diríamos até de superação, da cultura vigente”.²

O problema de início a ser apontado se deve à unificação do Estado e ao fortalecimento do capitalismo na Alemanha, pois, diante disso, os estabelecimentos de ensino ginásial e universitário passaram a se dedicar apenas ao projeto de capacitação dos alunos. A partir deste contexto educacional, o propósito dos estudantes começou a ser o de apenas ganhar dinheiro ou de ingressar nos quadros do funcionalismo público o mais depressa possível. Assim, torna-se evidente o definitivo afastamento da *Bildung* enquanto proposta de elevação da cultura humana, tendo em vista sua incompatibilidade com o projeto político moderno que pretendia a construção do sujeito moral, orientado pelos interesses do Estado.

Ao indicar alguns pontos que caracterizam a problematização dessa contextualização histórico-filosófica dos conceitos de cultura, educação e formação, percebemos a existência de três diferentes pontos a tratar: o primeiro ao analisarmos o valor histórico e filosófico das *Considerações Extemporâneas*, observamos os diferentes pontos em que Nietzsche ataca o novo conceito de cultura concebido a partir da modernidade. Considerando essa constatação, pretendemos no início nos apoiar na interpretação das influências estéticas que o “jovem” Nietzsche recebera do filósofo Arthur Schopenhauer³, o que o permitiu, dessa forma, recolocar o problema da cultura como parte da crítica à cultura moderna.

No segundo ponto da nossa problematização destacamos alguns aforismos da obra *Humano, Demasiado Humano*, vistos como argumentos que indicam o rompimento de Nietzsche com Schopenhauer, para uma nova filiação, desta vez, com as ciências positivas. Nesse momento, pensar na correlação entre cultura, educação e *Bildung* teria mais sentido com a superação da metafísica schopenhauriana para a inclusão de disciplinas como a história (na perspectiva da evolução das espécies) e a psicologia, capazes de pensar o novo homem, conciliado com o propósito do vir-a-ser.

² FREZZATTI JR. *Educação e Cultura em Nietzsche*, p. 43

³ Indiscutivelmente, além de Arthur Schopenhauer, o “jovem” Nietzsche dedicou atenção a outros nomes a fim de pensar sobre a restauração da cultura (por exemplo, Wagner, Goethe e Kant). Todavia, respeitando os critérios de delimitação da nossa pesquisa, procuraremos restringir nosso estudo inicial apenas às relações entre Nietzsche e Schopenhauer.

No entanto, em *Para Além de Bem e Mal*, o filósofo apresenta outra revisão autocrítica nos permitindo deduzir sobre seu mais novo entendimento acerca da referência mais considerável para se pensar a correlação pretendida entre a *Cultur*, a *Erziehung* e a *Bildung*. Se antes, a metafísica da vontade tornou-se o elemento que justificava a separação com Schopenhauer, desta vez Nietzsche apresentou outras considerações filosóficas que indicariam a subserviência do saber científico ao Estado em detrimento do incentivo da cultura que propiciaria o florescimento dos grandes talentos artísticos.

Seguindo a trajetória da estruturação do pensamento do filósofo constatamos, em linhas gerais, que o problema relacionado ao conceito da cultura em Nietzsche não esteve apenas vinculado ao problema da formação da sua época, mas também à dificuldade de encontrar uma referência incontestável, capaz de pensar esse conceito ligado à elevação do homem, sem sucumbir à metafísica ou ao Estado. Sendo assim, é certo dizer que não há como afirmarmos qualquer conclusão acerca do projeto nietzschiano sobre uma cultura superior? O rompimento com Schopenhauer e com as ciências ao longo das suas diferentes fases comprovaria a insuficiência de um projeto capaz de estabelecer a correlação esperada entre a *Cultur*, a *Erziehung* e a *Bildung*? Veremos adiante um esboço de como Nietzsche pensou a respeito disso.

Para analisarmos o primeiro momento da problematização, veremos as considerações de Nietzsche acerca dos efeitos das reformas do ensino alemão. Conforme visto nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, proferidas entre janeiro e março de 1872, com a intervenção do Estado na educação, as instituições pedagógicas alemãs desenvolveram duas correntes contrapostas e bastantes prejudiciais ao processo de formação do indivíduo:

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la.⁴

Devido à conjuntura política e social que se desenhava no governo

⁴ *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, p. 53.

da época, Nietzsche compreendeu que adquirir cultura passou a significar o ganho de dinheiro ou ingresso nos quadros do funcionalismo público. Ingressar nos diferentes postos de trabalho devia ser feito de maneira rápida para que o indivíduo pudesse, então, ganhar dinheiro e servir cada vez melhor o Estado. Logo, as reformas educacionais implantadas durante o Império passaram a incentivar somente a formação de bons profissionais, técnicos e funcionários. Razão pela qual a educação passou a equivaler à profissionalização e a cultura a tornar os homens cidadãos utilizáveis e rentáveis dentro de um curto espaço de tempo.

Em decorrência, Nietzsche percebeu que o Estado e os negociantes seriam os primeiros grandes responsáveis pelo processo de depauperação da cultura. Seriam eles responsáveis por impedir a lenta e correta maturação do indivíduo, a necessidade da paciente formação, como exigiria a cultura de nível mais elevada. Ao contrário, a política capitalista passou a cobrar uma formação rápida, a fim de produzir funcionários eficientes e estudantes passivos diante dos ditames do Estado. Consequentemente, a formação apressada levaria os estudantes a fazerem más escolhas, tendo em vista a falta de amadurecimento diante de escolhas importantes em suas vidas.

Vemos que a juventude alemã passou a esperar das instituições da época um ensino fundado numa concepção histórica-cultural, ou seja, preocupada apenas com os acontecimentos e as conquistas do passado. Com essa tendência, Nietzsche acreditava que um ensino pautado nesses critérios estava retirando do presente a sua efetividade ao incentivar um tipo de história⁵ sem qualquer compromisso com a valorização da vida atual. Como o próprio filósofo afirma: “já basta de cultura histórica”. “De resto, abomino tudo aquilo que me instrui sem aumentar e estimular imediatamente minha atividade.”⁶

Desse modo, percebemos que, pela compreensão de Nietzsche, as

⁵ É importante dizer que Nietzsche não tinha pretensão alguma de opor história à ausência de sentido histórico. O que pretendemos discutir aqui é em que medida essa ciência pode ser útil à vida. Ao analisar as causas e a descrição dos sintomas da doença histórica na sua obra *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o filósofo demonstra a preocupação com a expansão do saber e as consequências do enfraquecimento da cultura. Certamente, a vida tem necessidade da história, sendo ela própria do ser vivo, entretanto, o seu excesso compromete a afirmação e a potencialização da vida por manter-se presa demais ao passado.

⁶ CE II, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, prefácio p. 6

forças que fundam a cultura artificial, operando a serviço da disjunção entre a vida e a cultura elevada, se devem ao excesso de história. A busca pelo saber a qualquer custo, bem como a preocupação apenas com as glórias do passado tornam-se forças que impedem a correlação entre cultura e formação, pois os aspectos dessa cultura histórica se distoam dos interesses da vida. De acordo com as palavras de Rosa Dias, “quando a história se põe a serviço da vida passada, alerta Nietzsche, torna-se coveira do presente. Depauperiza e provoca a degenerescência da própria vida.”⁷ É correto que o autor entendia que a história trabalhada nas escolas de modo excessivo conservava as lembranças da vida, mas, por conseguinte, depreciava a vida em transformação.

Conforme o contexto histórico analisado, e até aqui explicitado, podemos inferir a seguinte indagação: qual o papel do filósofo em meio a essa disjunção? Para Nietzsche, a filosofia acabou, fatalmente, seguindo duas tendências. Como mostrado no seu texto *Schopenhauer como educador*, uma delas seria a de manter-se subserviente ao Estado. De costume, era ensinada nas universidades por sábios profissionais, com uma instrução para a qual recorriam a uma espécie de “filosofia deletéria”, o que influenciava negativamente, segundo Nietzsche, na formação dos jovens, pois comprometia a educação das futuras gerações. No entanto, segundo ele, existia outra forma de filosofia que pretendia resgatar a criação e a autonomia das ideias, cuja referência para o “jovem” Nietzsche tinha sido Schopenhauer⁸, pois acreditava que o seu pensamento aprendera a manter-se superior e desligado das influências do poder estatal.

Se aplicarmos estes termos a Schopenhauer, tocaremos no terceiro e mais notável perigo no qual ele viveu, e que estava oculto em toda a estrutura e toda a ossatura do seu ser. Todo homem encontra normalmente em si um limite dos seus dons, assim como do seu querer moral, e este limite o enche de nostalgia e melancolia. [...] Assim, ele sabia que tinha uma parte do seu ser satisfeita e cumprida, sem desejo, certo da força que possuía – assim, cons-

⁷ Nietzsche *Educador*, p. 61

⁸ A crítica de Nietzsche à filosofia universitária que surge na mesma época das *Extemporâneas* sofre a influência do texto de Schopenhauer: *Sobre a filosofia universitária*, contido na obra *Parerga e paralipomena*, publicado em 1851. É dessa forma que notamos nesse período a proximidade entre os pensadores, uma vez que compartilhavam das mesmas ideias acerca dos estabelecimentos de ensino alemães.

ciente de ser uma realização vencedora, carregava sua vocação com grandeza e dignidade.⁹

Nesse momento, Nietzsche parecia ter encontrado a aliança certa para se pensar no modo de como educar. Para ele, a educação autêntica seria a atividade constante de construção do próprio homem. Por isso, Schopenhauer tornara-se um exemplo de iniciador da educação, pois combatera a imagem do *filisteu da cultura*, aquele que pensa se tornar bom cidadão, um erudito ou um comerciante, isto é, aquele que enxerga na educação e na cultura espécies de mercadorias que se adquire e toma posse – vendáveis ao maior número de pessoas.

A intenção do “jovem” Nietzsche em *Schopenhauer como educador* fôra sobre a produção de grandes homens quando a *Bildung* obtivesse destino apropriado. Dessa maneira, a educação contribuiria com a natureza na criação do indivíduo exemplar superior, impedindo o nivelamento da cultura ao mantê-la independente do Estado¹⁰. Refere-se, portanto, à construção do homem cujas valorações em consonância aos espíritos apolíneo e dionisíaco constitui a genialidade aquém do modo pretendido pelo “homem erudito”.¹¹ Depreende-se, que a genialidade schopenhaueriana foi conquistada por meio da sinceridade do homem para consigo mesmo, aliada à forma original e ousada de levar a vida. Assim, Nietzsche escreveu, ao reconhecer em Schopenhauer essa postura:

Ele nos ensina a distinguir entre os modos reais e aparentes de fomentar a felicidade humana, como nem a riqueza, nem as honras, nem o saber podem dispensar o indivíduo da lassidão profunda que ele experimenta diante da ausência de valor da existência, e como o esforço para adquirir estes bens só ganha sentido com um objetivo de conjunto elevado e transfigurador: conquistar o poder para, gra-

⁹ CE III, *Schopenhauer Educador*, p. 184.

¹⁰ Como visto até aqui, a filosofia de Nietzsche nos apresenta a séria incompatibilidade entre os interesses do Estado e da elevação da cultura. Inúmeros autores tratam de forma emblemática sobre o tema, como a exemplo, Rosa Dias no seu texto *Cultura, Filosofia e Educação no pensamento de Nietzsche*. Segundo ela (2005, p. 272), “a filosofia universitária tornou-se, nas mãos de uma multidão de pensadores puros, uma ciência pura, isto é, um pensamento concebido como universal, abstrato, neutro, desvinculado da vida e das forças vitais. E a verdade que os filósofos julgam ser a origem de todas as suas buscas não passa de uma verdade a serviço do Estado, dos valores correntes e da ordem estabelecida.”

¹¹ Para Nietzsche, alguém submisso à filosofia deletéria.

ças a ele, vir em auxílio de *physis* e corrigir graças a ela, ainda que minimamente, suas loucuras e suas inépcias.¹²

Para Nietzsche é preciso diferenciar a busca da cultura, conforme pensado por ele e Schopenhauer da cultura histórica. A erudição alemã tornou-se um modo de saber em torno apenas da cultura histórica, tornando-se um conhecimento falso e artificial. Isso se devia à forma tolerante de como se aceitava a contradição entre vida e cultura. Pensarmos a cultura dentro da perspectiva nietzschiana é entendermos que ela só pode nascer e se desenvolver a partir das necessidades da vida, tal como os gregos antes de Sócrates faziam.

Nietzsche nos clarifica, e reforça, que a vida carece de uma cultura saudável, logo podemos deduzir do seu pensamento o quanto torna-se importante a constituição de um espaço apropriado que esteja voltado para esse tipo especial de cultura - instituições de ensino não apenas interessadas na formação burguesa, que deseja postos no serviço público ou na obtenção de dinheiro. Contrárias a esse desejo exclusivamente burguês, algumas dessas instituições também precisam voltar-se para a criação de indivíduos verdadeiramente cultos, formados a partir da necessidade de somarem a educação com a autêntica cultura e, desse modo, exercerem toda a potencialidade do seu espírito. Essas instituições, como as pensadas por Nietzsche, devem também ajudar a encontrar e proteger¹³ os gênios e os filósofos da época; os que foram renegados pelas exigências da cultura moderna.

Podemos inferir que Nietzsche e Schopenhauer acreditavam que o povo alemão só conseguiria produzir uma cultura de tipo elevada, caso fossem capazes de se sentirem contagiados pela sensação de grandeza ou pela vontade de grandeza. Diferente dos gregos que se empenharam numa formação que os conduziu às grandes realizações da vida pública, os alemães, como representantes dos modernos ao terem incorporado os valores cristãos, perderam, assim a capacidade de externar os ímpetos de

¹² CE III, *Schopenhauer Educador*, p. 184.

¹³ Cabe esclarecer essa passagem recorrendo as palavras do próprio Nietzsche, uma vez que o gênio não depende da cultura, sendo na verdade uma dádiva da natureza, mas “foi amadurecido e nutrido no seio materno da cultura de um povo – enquanto, sem esta prática que o protege e o aquece, ele estará na impossibilidade absoluta de desdobrar suas asas para seu vôo eterno.” (*Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, p. 120)

suas vidas pelo recurso da arte. A interiorização dos ímpetos gera o efeito da negação à vida, pois nesse processo de universalização das valorações, o homem passou a desenvolver uma educação que o ensinava a pensar e a agir de forma massificante, comprometendo, dessa forma, o seu alinhamento com uma cultura de tipo mais elevada.

Na segunda parte da problematização, analisaremos os argumentos filosóficos contidos nas diferentes passagens de *Humano, Demasiado Humano* a fim de entendermos o rompimento de Nietzsche com a metafísica da arte expressada na concepção schopenhauriana. Nesse novo instante, o filósofo alemão entendeu como vontade a representação, a potência e a afirmação com a vida, bem diferente do pessimismo considerado nas ideias de Schopenhauer. Por meio dessa revisão, compreenderemos melhor a reformulação das novas considerações nietzschianas, na intenção de se aproximar novamente da concepção elitista da formação [*Bildung*] e da cultura [*Kultur*].

É certo que o ponto central da teoria de Schopenhauer está na essência metafísica do mundo e do homem como expressão geral e decisiva na vontade. Segundo, George Simmel¹⁴, “a vontade é a substância da nossa vida subjetiva, pois o que é absoluto no Ser é um impulso incessante, uma contínua superação de si mesmo.” Com isso, notamos que a filosofia schopenhauriana nos mostra um indivíduo insatisfeito, mesmo tendo esgotado todas as coisas desejadas, uma vez que a vontade jamais pode encontrar fora de si algo que a satisfaça. Nesse instante expressa-se a situação momentânea da cultura, desejosa de um fim último para a vida, um cessar que a mesma sente desvanecido para sempre por considerá-lo algo aparente. Esta será a questão fulcral que marca a separação entre Nietzsche e Schopenhauer. Enquanto a filosofia de Schopenhauer se concentra na negação pela vontade do fim último, o que traria, por efeito, a negação da vida, Nietzsche a partir desta revisão conceitual mostra-se cada vez mais inclinado pelas ciências positivas considerando-a como modo de estabelecer a melhor correlação entre o homem e a cultura, devido sua rejeição à metafísica.

O pensamento de Nietzsche, contrário agora a filosofia schopenhauriana, retira do conceito de desenvolvimento uma nova compreensão sobre a vida. Trata-se nesse instante¹⁵ de intensificação, elevação, concen-

¹⁴ Schopenhauer e Nietzsche. 2011, p. 16

¹⁵ 2011, p. 17

tração cada vez maior de forças ambientes no sujeito. Recorrendo a esse impulso, pelo qual se aumenta e se potencializa, a vida pode chegar a ser o seu próprio fim, solucionando, dessa forma, o problema metafísico do fim último, que estava além da natureza. Veremos que a nova posição adotada pelo filósofo alemão influenciará na sua compreensão para entender os pressupostos que marcam a correlação entre cultura e formação.

Nesse momento, Nietzsche passava a compreender que as ciências positivas¹⁶ tratavam-se de disciplinas responsáveis por desmitificar as ilusões contidas na metafísica, pois conseguiriam denunciar mais facilmente as “falsas conclusões e os maus costumes do intelecto, que sempre o fizeram cair nas malhas do artista”¹⁷. Desta vez diferente de Schopenhauer, Nietzsche afirma que a ciência trabalharia a serviço da experimentação [*Erlebnis*] e da cultura sem qualquer risco de sucumbir às falsas ilusões da metafísica, pois com suas técnicas apropriadas, desmitificariam as crenças milagrosas da arte ao mostrá-las como originárias de um extenuante trabalho sem qualquer tipo de vínculo transcendente.

Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um “milagre”.¹⁸

Portanto, a análise do afastamento de Nietzsche de Schopenhauer tentará elucidar que a formação do homem consiste no domínio da experimentação [*Erlebnis*], algo típico da ciência. Nietzsche passava agora a considerar que a inspiração jamais poderia se comparar a uma ponte que liga o artista ao além-mundo, pois do contrário, estaríamos ignorando que “na verdade a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu julgamento, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona e combina.”¹⁹ Contudo, o grande ar-

¹⁶ Nos dois primeiros capítulos de *Humano, Demasiado Humano*: “Das coisas primeiras e últimas” e “Contribuição à história dos sentimentos morais”, notamos a crítica de Nietzsche à metafísica e, em seguida, a justificativa para o implemento da psicologia como forma de substituir as explicações religiosas. Seguramente, essas passagens nos mostra as influências que sofrera de alguns pensadores, em que chamo atenção para as teorias de Darwin, Paul Rée e La Rochefoucauld.

¹⁷ HH. § 145

¹⁸ HH. § 162

¹⁹ HH. § 155

tista tornara-se gênio através de uma rigorosa disciplina, ou seja, de um árduo trabalho de seleção e de reformulação permitindo à criação artística manifestar-se, distante de qualquer pressuposto metafísico.

Na concepção estética, conforme pensada pelo Nietzsche “intermediário”, vemos que a experiência estética vista pela luz da ciência teria a função de transfigurar a dor. Assim, a filosofia nietzschiana passou a reinterpretar a obscuridade humana, transformando sentimentos como o ódio em formas de atributos da sua própria natureza. Dessa maneira, caberia às artes servirem como um campo de concentração das diferentes forças produzidas, dando a elas um significado não menos estético do que valorativo. Nesse sentido, a arte colocava-se além dos limites da tradição, uma vez que conquistara a sua liberdade diante das imposições valorativas da metafísica.

Se é inevitável termos fraquezas, e devemos enfim reconhecê-las como leis acima de nós, então desejo que cada um tenha força artística suficiente para tornar suas fraquezas o pano de fundo em que ressaltam suas virtudes, e através de suas fraquezas, fazer-nos desejosos de suas virtudes.²⁰

Com isso, notamos que Nietzsche apostou na atividade artística, desvinculada da compreensão tradicional ligada à arte. Diferente do pressuposto metafísico anteriormente existente na aliança com Schopenhauer, a sua filosofia nessa fase entenderia o papel da *Cultur* através da ciência como forma de alcançar entendimento humano diante dos desafios comuns da existência. Assim, o filósofo alemão propôs que os homens aprendessem a usar a arte e as ciências como modos de superação, a fim de explorar as próprias fraquezas para que, então, possam dar a isso algum sentido que esteja aquém das consolações metafísicas ou religiosas.

Nietzsche, entretanto, começava em *Para Além de Bem e Mal* a demonstrar aparente recuo diante da perspectiva científica, tal como fizera com Schopenhauer em HH. Isso se verifica a partir de um abandono progressivo do conceito de verdade, inclusive daqueles que o permitiram aproximar-se das ciências. Como desfecho dessa problematização, percebemos que as ciências positivas deixaram de ser o eficiente recurso para realizar a crítica à tradição. Por isso, nesse momento o filósofo alemão

²⁰ HH, § 218

não somente aprofundou a sua crítica à tradição metafísica como modelo de “verdade absoluta”, mas também as “verdades desprezíveis”, que contribuíram para o seu rompimento com a filosofia schopenhauriana. Como prova disso, o filósofo nessa obra afirma:

A declaração da independência do homem científico, sua emancipação da filosofia, é um dos mais sutis efeitos da desordem democrática: a autoglorificação e a exaltação do erudito se encontram hoje em pleno florescimento e na mais viva primavera – com o que não quer dizer que, nesse caso, o elogio de si mesmo tenha cheiro agradável.²¹

Assim, o texto até o momento parece nos colocar como forte questão a incompletude do propósito nietzschiano no tocante ao encontro de algum pensador ou corrente capaz de apoiá-lo num pensamento sobre a melhor forma de pensar a respeito da elevação da cultura. Nietzsche, ao se afastar de Schopenhauer e das ciências positivas, nos mostrou que não foi mais possível encontrar qualquer outra aproximação capaz de correlacionar de forma coerente a cultura, a educação e a *Bildung*?

A resposta a essas questões encontra-se na aproximação de Nietzsche com o filósofo e historiador Jacob Burckhardt. A posição privilegiada que o filósofo alemão sempre concedeu à instância da cultura, à qual a educação deve estar sempre subordinada, resulta da re-elaboração do pensamento de Burckhardt acerca do resgate da formação [*Bildung*], apreciada por Nietzsche desde os tempos em que trabalhavam como professores na Basiléia. Percebemos, e esta percepção levou à formulação da hipótese de que a aproximação entre os dois também esteve justificada pela concepção de arte como forma de superação e enfrentamento das aflições da existência e, além dela, pelo incontestável interesse de ambos pelos valores da antiga Grécia e da ciência e especialmente pela restauração da cultura.

Ao retomar aquilo que fora analisado no decorrer da problematização, pretendo demonstrar que, durante a revisão de Nietzsche a Schopenhauer e as ciências positivas, apresentou-se de início uma aparente incerteza sobre o encontro de uma referência capaz de apoiá-lo na construção de elementos teóricos que correlacionassem do modo pretendido a *Cultur*, a *Erziehung* e a *Bildung*. No entanto, minha hipótese almeja de-

²¹ ABM. § 204

monstrar que Burckhardt teria sido o nome que durante as diferentes fases do pensamento nietzschiano mostrou-se incapaz de sucumbir às tentativas de aliciamento da metafísica ou do Estado. Com isso, podemos sugerir que muitas ideias do pensador suíço sempre mantiveram uma estreita relação com o tema da cultura, conforme investigado pelo filósofo alemão. Mesmo que pouco citado nas obras publicadas por Nietzsche, pretendo constatar a presença de expressiva relação entre os dois pensadores.

Da mesma forma que Nietzsche desenvolve uma filosofia na busca pela restauração²² do homem, Burckhardt, com poucas diferenças, encaminha o seu pensamento à importância dos respeitáveis e venerados homens na história. Dessa maneira, entende-se que o historiador e filósofo suíço pretendia desenvolver uma concepção de homem em consonância com o propósito do vir-a-ser, tão semelhante as pretensões nietzschianas, cuja força intelectual ou moral lhe atribuiriam sentido comum de uma cultura superior. Tal entendimento pode ser preliminarmente corroborado na análise da obra de Burckhardt, *Reflexões sobre a história*:

A soma global da personalidade de um indivíduo que nos parece grande, que continua a exercer sua influência mágica sobre nós através dos séculos e dos povos, muito além das fronteiras da simples tradição. Ao afirmarmos que a grandeza é algo único e insubstituível não resulta disso um esclarecimento. Um grande homem é aquele sem o qual o mundo nos parecia incompleto, porque determinadas grandes ações só poderiam ser possíveis por ele, no interior do seu tempo e ambiente, sendo inconcebíveis sem ele; ele está fundamentalmente ligado ao grande fluxo central das causas e efeitos. Há um provérbio que diz 'nenhum homem é indispensável', mas, justamente, os poucos que o são, são grandes.²³

As considerações que Nietzsche fará a respeito de Burckhardt em *Crepúsculo dos Ídolos* novamente comprova a profunda consideração que existia entre ambos. Acrescido dos conceitos do seu último período de produção intelectual, Nietzsche retorna os seus escritos sobre a crítica aos estabelecimentos de ensino alemães, colocando o pensador suíço

²² Não entender o termo restauração de acordo com os valores metafísicos da tradição e, tampouco, do cristianismo. Aqui refiro-me apenas a ideia do homem reconciliado com o propósito de afirmação da própria vida.

²³ 961, p 206.

como alguém à margem do “filisteu da cultura” e de todo processo decadente encontrado dentro das instituições de ensino.

Ao analisarmos a citação retirada da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, podemos inferir que existe certa proximidade com as ideias do “jovem” Nietzsche, ainda que afastado da metafísica schopenhauriana, quando preservadas muitas considerações que o marcaram durante o tempo em que lecionou na Basileia. Como prova disso, Nietzsche nos revela:

Eu fui o primeiro que, a fim de compreender o instinto helênico mais antigo, quando ele ainda era rico e transbordante, levei a sério aquele maravilhoso fenômeno que carregava o nome de Dionísio: o qual só pode ser explicado por um excesso de força. Quem investiga os gregos, como Jakob Burckhardt da Basileia, o mais profundo conhecedor da cultura hoje vivo, se deu conta prontamente de que isto era uma conquista: Burckhardt inseriu em sua cultura dos gregos um capítulo especial sobre o fenômeno mencionado.²⁴

Contudo, durante o transcorrer das diferentes fases da filosofia nietzschiana o elo com Burckhardt sempre se fez presente e incontestável para pensarmos o indivíduo de acordo com os autênticos interesses da cultura. Dessa forma, é também possível supormos que o *Crepúsculo dos Ídolos* represente o desfecho do pensamento de Nietzsche acerca da *Bildung* enquanto formação e culminância da elevação cultural. Concluimos que, mesmo sendo um dos últimos escritos do filósofo em vida lúcida, ainda assim preservava os mesmos questionamentos e intenções trabalhados na juventude. Portanto, os interesses nietzschianos sobre a cultura se sustentam nas mais diferentes obras da sua vida.

Desse modo, ainda que para Nietzsche, Schopenhauer e as ciências positivas tenham sucumbido aos interesses metafísicos e estadistas, o projeto de um alinhamento entre formação [*Bildung*] e educação [*Erziehung*] com ênfase na cultura de tipo superior [*Cultur*] preservou-se através dos estudos de Burckhardt. Mesmo que o pensador suíço tenha sido pouco citado nas obras de Nietzsche, nosso texto se propôs a sinalizar sua figura - emblemática - nas reflexões nietzschianas que analisam os pontos que sugerem aproximar suas ideias acerca da cultura, da educação e da formação.

REFERÊNCIAS

²⁴ Cl. *O que devo aos antigos*, § 4.

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, 3 volumes.

BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

CHAVES, Ernani. *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt*. 2000, p. 41-66. Cadernos Nietzsche, 9.

DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

DIAS, Rosa. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2005.

JR.FREZZATTI, Wilson Antonio. Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”. In: *Nietzsche: Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 39-65.

_____. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí – RS/ Unijuí, 2006.

MARTON, Scarlet. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In: *Nietzsche: Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 17-38.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A Gaia da Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

_____. Schopenhauer Educador. In: *Nietzsche, F.W. Escritos sobre educa-*

ção. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2003b. p.138-222.

_____. David Strauss: o crente e escritor. In: NIETZSCHE, F. *Considerações intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1992. p. 7-100. (Coleção Síntese).

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad.: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

WEBER, J. F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad.: Cláudia Berlinder. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

A formação do homem e sua educação para o ressentimento no pensamento de Nietzsche

Cezar Braga Sturba
(UFPB)

Em *O anticristo* Nietzsche afirma que “o cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, falhado, fez da *oposição* aos instintos de conservação da vida forte um ideal”¹. O filósofo posiciona a moral judaico-cristã no capítulo decisivo daquilo que ele irá chamar de a rebelião escrava na moral. Essa grande virada foi alicerçada pela tradução do platonismo para as massas. A partir de então a moral do mundo ocidental estaria profundamente eivada do signo do ressentimento. Nesta comunicação, no entanto, propomos que a relação do humano com o ressentimento precede em larga escala o advento da civilização ocidental e seus acontecimentos. Na verdade, acreditamos que o “hóspede sinistro” já figurava como um espectador do grande evento do surgimento do homem.

Nossa tentativa é apresentar uma noção da formação do tipo humano segundo o pensamento nietzschiano. Então, trata-se de fazer o que Oswaldo Giacóia coloca como um “um recuo hipotético para além dos limiares da história. Um ousado salto na região obscura onde transcorreram os lances iniciais da epopeia ainda inacabada de auto-constituição da humanidade”².

Nietzsche lança-se ao experimental desafio de pensar alguns aspectos da formação do homem em sua história primitiva. Em *Aurora* ele discorre sobre a importância fundamental dos primórdios das relações sociais que “precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que **determinou o caráter da humanidade**”³. Por isso, pro-

¹ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2015 – pág. 17.

² GIACÓIA, Oswaldo. *O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (Sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche*. Artigo disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v12/v12a08.pdf>>. Acesso em: 16. abril. 2016, 11:30.

³ NIETZSCHE, F. *Aurora*, Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das letras (PDF), 2004, §18, p. 19, - grifo nosso.

curamos discutir as supostas fundações que foram determinantes para sustentação da arquitetura do homem. Seria possível encontrar em suas sombras mais primitivas um ente ressentido?

Levamos em conta o horizonte psicofisiológico e sociológico do homem; ambos remontando tempos imemoriais, esse longo período no passado, ou seja, a maior parte da história do homem. Esse foi o tempo do “autêntico trabalho do homem em si próprio”⁴. O homem, segundo Nietzsche, se tornou um animal apto a prometer, tanto pelos encaminhamentos do meio natural, quanto pelo seu próprio. Antes era apenas mais um ser do esquecimento, isto é, um ente encaminhado por essa força inibidora ativa que possibilita a ampla absorção do momento presente. Passa, no entanto, a desenvolver em si uma memória, interrompendo esporadicamente o esquecimento: “nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida [...] mas um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido”⁵. A força do prometer compõe o que Nietzsche vai chamar de a história da responsabilidade, a saber, a vontade ativa de responder por si como por vir. O homem passa a ser capaz de colher benefícios no presente imediato firmando o compromisso de garantir a honra das dívidas desse acordo no futuro. A duras penas, mediante um longo fardo, o homem passa a lidar com passado e futuro e a confiar na causalidade.

o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar. Para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder **por si como porvir!**⁶.

Para se estender pela malha do tempo a promessa deve ser garantida pela memória. Mas para criar uma ativa vontade de memória foi preciso encravar a lembrança na fisiologia: a punição física garantia a vontade

⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das Letras (Bolso), 2013 - II, §02, p. 44.

⁵ NIETZSCHE, 2013, II, §01, p. 44.

⁶ *Ibidem* – grifo nosso.

de lembrar. Assim, a necessidade natural do esquecimento era atacada a fim de assegurar o prosseguir querendo – que tem como sombra um não-mais-querer o flagelo da dor. Do contrário, aquele que nada retinha não estava apto a estabelecer acordos, a planejar, a realizar uma entrega antecipada a um por vir. Temos aqui um primeiro problema desse homem em formação; um inevitável choque entre esse ser que se quer responsável, uniforme, confiável com sua natureza animal que nada retêm; que não participa do futuro.

A força ativa da promessa se faz força mediante a resistência da força do esquecimento e essa disposição foi a balança na qual o humano teve de achar um equilíbrio. Assim se figura o caráter tardio do homem que, para surgir, teve que se insurgir contra um ancestral íntimo, contra o animal. Por um lado Nietzsche nos diz que este problema está em grande parte resolvido. Mas, em seguida, trata a tarefa paradoxal que o homem teve que dar conta como um “*verdadeiro problema*”.

Este é um flagrante de que em sua formação psicofisiológica houve um conflito entre uma fisiologia há muito estabelecida com outra disposição que surgia. Uma tradição deveria ser negada, combatida, afastada. A medida desse combate é o próprio homem, um ser do esquecimento e, ainda que tardiamente, um ser da memória. Mesmo superado o mal-estar desse choque, está posto que ele ocorreu, restando saber o quão profunda é a cicatriz.

Decorrem no homem em formação, a partir do estabelecimento da memória, outras implicações e soluções. Na próxima página dessa história temos um animal apto a prometer que, então, manifesta, em sociedade, uma inaugural disposição para o futuro através do exercício da promessa. Nietzsche chama de *moralidade do costume*⁷ os núcleos sociais primitivos cujo traço mais marcante é, sob a égide do costume, o forte controle do indivíduo por parte do coletivo. Trata-se de:

⁷ No livro empregado em nossa pesquisa, o termo “*Sittlichkeit der Sitte*” se traduz por “moralidade do costume”. No entanto, são bastante variadas as interpretações e soluções de outros tradutores para o termo. Dentre as ofertas do mercado brasileiro, a mais indicada por grande parte de nossos estudiosos de Nietzsche é a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Para ele “*Sittlichkeit der Sitte*” se traduz como “**eticidade do costume**” porque “Ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma ‘*metafísica dos costumes*’” NIETZSCHE, F. *Obras incompletas (Col. Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974, p. 167.

uma pré-história da moralidade, fornecendo um plano argumentativo que liga moral, cultura e impulsos em uma teia construtora do humano. O filósofo alemão descreve o processo de assimilação do costume pelo homem, o desenvolvimento do hábito de ter hábitos, como uma tarefa que, apesar de fundamental, representa o princípio da formação do homem e não o do homem como algo acabado.⁸

Valendo-se de seus estudos etnológicos, Nietzsche procura pensar esses círculos sociais arcaicos. Neles o tipo nobre de homem age como um impulso forte que organiza em torno de sua órbita os impulsos fracos e subjugados. O fraco é naturalmente inclinado ao coletivo; o nobre, então, preenche essa tendência de união do rebanho com os mandos de sua vontade. Bem diferente da ideia de contrato, esse homem criador do Estado é o núcleo a partir do qual o coletivo deve se apresentar coeso. A vontade afirmadora do senhor converte-se na lei, no costume, na moral. A moralidade do costume “exigia que o integrante observasse os preceitos **sem pensar em si como indivíduo**”⁹. O indivíduo subjugado é caracterizado por renunciar sua vontade; no lugar dela o costume deve ser o alvo de todo querer: “com o costume o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se referir valor **apenas enquanto função**”¹⁰. Assim, nesses primórdios:

A eticidade do costume é percebida como a capacidade ou mesmo a condição do humano de obedecer a leis, cujo referencial regulador se encontra em uma superioridade imanente expressa na figura da tradição. Os homens teriam, assim, desde suas origens mais primitivas no sentido da própria constituição do humano pela ação da cultura, desenvolvido a atitude de obedecer a leis.¹¹

Os punhos de ferro da moralidade do costume pregavam como virtude a renúncia à vontade própria; a boa prática de sua função para o todo era o sucesso. Infligir dor era o direito do senhor do Estado para garantir a memória e, por conseguinte, a honra da promessa. As mais duradoras lembranças eram garantidas sob o flagelo da dor. Desse modo, a culpa

⁸ GEN (*Orgs*). *Dicionário Nietzsche*, São Paulo: Ed. Loyola, 2016 – pag. 217.

⁹ NIETZSCHE, 2004, §9, p. 13 - grifo nosso.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das Letras (Bolso), 2001, Livro III, §116, p. 132 - grifo nosso.

¹¹ GEN (*Orgs*), 2016, pag. 217.

nasce da dívida com os credores, ou seja, com o costume. O animal responsável passava a ser também o animal culpado, isto é, que interiorizava o costume sob a forma de um agente de auto-vigilância. Isto é, do costume passa-se ao sentimento do costume, o que Nietzsche trata justamente pelo termo “moralidade”¹². “Todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação[...]: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável”¹³.

Todos esses componentes se erguem como um sistema de retaliação a tudo que é individual e a tudo que é animal. De um animal do esquecimento desprendido no ermo, salta-se rapidamente para uma nova criatura que manifesta uma apreensão tesa devido a tantas e súbitas novas regras. A moralidade do costume se ergue, sobre tudo, contra os instintos de liberdade, a saber, “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição”¹⁴. Impedidos de se externar, a psicofisiologia humana experimenta a violência da torrente dos instintos voltando contra si mesma. Tão absurdo quanto imaginar um vulcão em *intra-ruptão*, as pulsões que sempre se atiravam para reagir ao mundo, agredí-lo, transformá-lo se voltam para dentro do homem: “Todos os instintos que não se descarregam para fora **voltam-se para dentro** - isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma.’”¹⁵ Esta é, segundo Nietzsche a formação da vida interior do homem, esse traço que lhe é tão peculiar. Por conta dessas origens conflituosas com o animal, dessas marcas de uma mnemotécnica da dor e do trauma, a única consciência que existe não poderia ser algo diferente de uma *má consciência*; aquilo que a mística chama de “alma”. Nietzsche entende a má consciência como uma faculdade ambivalente; uma ambiguidade responsável tanto pelo grande salto do homem quanto por sua doença. Ela é toda sua vida interior criada pelo súbito desvio para dentro dos instintos de liberdade, ou, sua vontade de poder. Corroer a vontade de poder do indivíduo ou desviá-la ou falsificar um alvo redundante em domesticá-lo. Só então se reconhece o homem: aquele que possui um denso universo psicofísico; um ente que desenvolveu uma parte do que é para dentro de si.

¹² Cf. NIETZSCHE, 2004, §19, p. 19.

¹³ NIETZSCHE, 2013, II, §02, p. 44.

¹⁴ NIETZSCHE, 2013, II, §16, p. 68.

¹⁵ *Ibidem* – grifo nosso.

Quando pensamos em todo esse processo no qual apontamos alguns modestos traços daquilo que fez do homem o homem, não queremos defini-lo como um ser “ressentido por natureza”. Cabe aqui um distanciamento. Segundo Edmilson Paschoal:

o ressentimento é associado a um auto envenenamento por meio de sentimentos como inveja, rancor e ódio [...] Um envenenamento que ocorre quando esses sentimentos não podem ser descarregados para fora e se voltam para o interior do homem, num curioso tipo de resposta que faz com que o estímulo externo não seja apenas sentido, mas res-sentido mesmo quando ele já não existe mais, ao menos externamente, pois, internamente (no subterrâneo daquele homem) permanece produzindo seus efeitos [...] expressa um estado geral de morbidez¹⁶.

O ressentimento que vitima o homem fraco do ocidente é, segundo Nietzsche, diferente do estado emocional de ressentir-se. Trata-se de assimilar uma perspectiva avaliadora hostil ao corpo e a vida ao ponto de desejar vingança contra eles: uma falsificação que direciona vontade de poder a afirmar o nada. O homem primitivo não abriga esse ressentimento como valor. No entanto, o solo onde ele nasce se mostra uma superfície avessa aos instintos, um ambiente de distanciamento ao animal por parte do humano o qual tenta impor sua supremacia. Esta é a semente cuja árvore, mais tarde, irá gerar o fruto ressentido.

Depois de se confrontar com todos esses desafios ao homem coube tornar-se homem e, ao mesmo tempo, culpar-se pelo o que se é: “o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos¹⁷”. O homem é, dessa forma, um animal que teve que aprender a ser outro. Não se reconhece nesses processos primitivos o ressentimento como valor, mas podemos reconhecer seus primeiros movimentos. Uma negação do natural que, por mais que ingênua e, talvez, necessária, não deixa de ser uma negação condicional para atingir outro estágio de ser. Em *Genealogia* podemos conceber a ideia de Nietzsche de “natural”: tudo o que “pisa em terra firme”, no mundo efetivo (em oposição a qualquer essencialismo transcendente), os sentidos são naturais, os instintos, a

¹⁶ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*, São Paulo: Ed. Humanitas, 2014 – pág. 33.

¹⁷ NIETZSCHE, 2013, II, §7, p. 52.

natureza, o animal, em suma, tudo o que está em conforme e não é hostil a essas coisas¹⁸.

Como vimos, houve uma aversão ao natural, portanto houve o prelúdio daquilo o que o homem hodierno procura se vingar ou negar, a saber, o corpo e a vida. A negação é mais antiga do que parece: “Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram com a ‘má consciência’”¹⁹.

O homem anterior ao nosso calendário teve como primeira lição uma doutrina da fuga de si mesmo, vergonha de si mesmo. Rebelou-se contra muitos de seus ritos naturais e sentiu vergonha de suas paixões, vergonha de sua origem animal e sua herança aborígine. De toda essa conjuntura nascia um constrangimento que seria assimilado por toda sua psicofisiologia e transmitido pelos séculos, e o animal torna-se homem, isto é, um produto de um constrangimento. Se Nietzsche persegue na cultura como um todo as investidas dessa educação do autoflagelo, deixamos aqui o registro: é possível apontar em seu pensamento que essa orientação circunda o homem desde seus primórdios.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas* (Col. Os Pensadores). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das Letras (Bolso), 2001.

_____. *Aurora*, Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das Letras (PDF), 2004.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Cia das Letras (Bolso), 2013.

_____. *O anticristo*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2015.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*, São Paulo: Ed. Humanitas, 2014.

GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*, São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

GIACÓIA, Oswaldo. *O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (Sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche*. Artigo disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v12/v12a08.pdf>>. Acesso em: 16. setembro. 2016, 11:30.

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, 2013, II, §24, p. 77.

¹⁹ *Ibidem*.

Zaratustra Educador?

André Pereira de Almeida
(UFRJ)

E afinal de contas, o que importa a nossos jovens a história da filosofia? Devem eles ser desencorajados a ter opiniões, diante do montão confuso de todas as que existem? Devem eles também ser ensinados a entoar cantos jubilosos pelo muito que já tão magnificamente construímos? Devem eles por ventura aprender a odiar e desprezar a filosofia? (NIETZSCHE, 2003, p. 217)

Com relação à educação, o que podemos falar da obra de Nietzsche? Se pensarmos a educação como a que ocorre no atual sistema acadêmico e escolar, que valoriza apenas as habilidades linguísticas e lógico-matemáticas, como meio de preparação para o mercado de trabalho; penso que Nietzsche é um antieducador. Mas se olharmos para o jovem professor de filologia clássica na Basileia, teremos outra impressão. Nietzsche militou por uma educação que formasse (*bildung*) e não enformasse. Uma educação que não fosse apenas profissionalizante, a serviço do Estado e do mercado. Pensava em uma cultura ligada à vida, sustentada por mestres e não em artefatos eruditos que servissem a um pragmatismo mesquinho. Nos seus escritos de juventude¹ ele demonstra claramente a intenção de reformar a educação e elevar a cultura contra a mediocridade que via em sua época, especialmente na Alemanha. Diante da mediocridade cultural, Nietzsche denunciou três autores: o Estado, que surge como estrela-guia da cultura; o homem de ciência, que frente a crescente especialização de seu trabalho, permite-se ser explorado, reduzindo e até aniquilando a cultura; e o jornalista, que abusa da cultura folhetinesca com toda sua superficialidade, acabando por substituir a cultura pelo jornal. Ao Estado não interessa o grande gênio.

¹ *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino* (cinco conferências proferidas na Basileia em 1872) e *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador* (1874).

Deixem então que os filósofos cresçam no estado selvagem, recusem a eles qualquer perspectiva de emprego e de recrutamento nas profissões burguesas, não os bajulem mais com soldos; mais ainda: que eles sejam perseguidos, que se olhe para eles com descrédito – então vocês verão milagres!

A aliança do Estado com a filosofia não tem portanto sentido, senão quando a filosofia pode prometer ser incondicionalmente útil ao Estado, quer dizer, colocar o interesse do Estado acima da verdade. (NIETZSCHE, 2003, p. 217)

Se inicialmente o homem de ciência toma o lugar do gênio, o jornalista é o ponto culminante do processo. Olhe o que diz Nietzsche, no texto: *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino*, que tem a interessante característica de utilizar os diálogos, a exemplo da obra platônica.

“Pois agora a exploração de um homem em proveito das ciências é um princípio recebido em todo lugar com aprovação: quem se pergunta ainda que valor pode ter uma ciência que usa assim suas criaturas, como um vampiro. A divisão do trabalho visa praticamente ao mesmo objetivo que aquele que visam conscientemente aqui e ali as religiões: à redução, ou seja, ao aniquilamento da cultura.”

“É no jornal que culmina o desígnio particular que nossa época tem sobre a cultura: o jornalista, o senhor do momento, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que livra do momento atual.” (NIETZSCHE, 2003, p. 64-65)

Do ponto de vista de uma política educacional, Nietzsche propõe a substituição da estrutura pedagógica tradicional, montada e três seguimentos: primário, ginásio e universidade, na qual os erros do ginásio seriam repetidos na universidade; por uma educação igual para todos até os 15 anos de idade. O preceptor (transmissor da cultura geral) seria abolido e, até a idade referida, a educação das crianças ficaria a cargo dos pais e dos mais idosos, para que a tradição cultural se reproduzisse sem interrupção. A seguir ocorreria a educação em escolas privadas ou escolas técnicas, as primeiras seriam destinadas a mostrar a realidade do mundo e as demais seriam responsáveis pelo ensino profissionalizante. No fim do processo ficariam as universidades, onde os estudantes teriam contato com a cultura superior, orientados por mestres maduros e cultivados. Mestres que constituiriam uma aristocracia intelectual, que seriam rigo-

rosamente selecionados e que deveriam ser formados em uma nova “academia platônica”. Academia que exigiria a existência isolada de um grupo de pessoas que viveriam comumente e se educariam uns aos outros.

Todo esse sistema visaria à busca da cultura superior, que está para além das vicissitudes e necessidades da modernidade, e que não pode ser alcançada pelos estabelecimentos de ensino tradicionais, nem estar atrelada à formação de profissionais, técnico e ideólogos, que só se preocupam em conseguir uma posição no mercado de trabalho. Em outras palavras, para Nietzsche, os estabelecimentos de ensino não fortalecem, mas antes depõem contra a elevação da cultura, na medida em que estão a serviço do Estado e do mercado.

E quanto à obra: *Assim Falou Zaratustra* (1883-85). Não será o homem de cultura superior, a realização do homem completo, a prefiguração do além-do-homem que aparece no Zaratrusta. Ao escrever *AFZ* (*Assim Falou Zaratustra*), Nietzsche já não é mais professor universitário². No entanto, penso que sua vertente pedagógica jamais se apagou, mas permaneceu e se intensificou no decorrer de seu percurso intelectual, com uma curiosíssima peculiaridade. Foi o estado de saúde débil, ou seja, a doença, que afastou Nietzsche da universidade. Mas isso possibilitou sua libertação e a busca de sua vocação. Agonisticamente a enfermidade de Nietzsche o tornou mais lúcido, ainda que no final de sua vida ela tenha cobrado o preço de sua sanidade.

Inspirado por Schiller (1759-1805), poeta e filósofo alemão, Nietzsche advoga uma educação estética que incentiva o cultivo da sensibilidade no sentido de criação de uma humanidade superior, na qual os filósofos e os artistas são os verdadeiros educadores.

As portas da filosofia, da arte e mesmo da Antiguidade se escancaram diante dele.....ele vingará, com um instinto profundo e uma miopia exaltada, o seu incomparável Schiller, destruído prematuramente pela resistência de um mundo estúpido, Schiller, que deveria ter sido para ele o guia, o mestre, o organizador e cuja ausência ele sentia agora com um ódio tão profundo. (NIETZSCHE, 2003, p. 135)

A seguir, no período do “espírito livre”, que se abre com a obra: *Humano Demasiadamente Humano* (1878), livro dedicado a Voltaire e mar-

² Abandona a cátedra na Universidade da Basileia em 1879 por problemas de saúde.

cado pelo iluminismo; Nietzsche combina a perspectiva anterior com a necessidade de renaturalização da cultura e do espírito, sendo necessário buscar uma disponibilidade especial de afirmação da vida e do mundo.

Educação milagrosa - Uma educação que já não crê em milagres deve prestar atenção a três coisas: primeiro quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduos às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? (NIETZSCHE, 2002, p. 167)

O percurso do Nietzsche crítico da educação, passa pela obra *A Gaia Ciência* (1882) e culmina no *AFZ*, um livro para todos e para ninguém, no qual Nietzsche almeja “ensinar” o além-do-homem, ensinar que o futuro do homem depende dele e somente dele. O que passa pela questão da afirmação da vida e do mundo na sua tragicidade.

Sei que trabalhar o Zaratustra como educador é um assunto complexo e polêmico. *AFZ* é ao mesmo tempo uma obra de filosofia e uma obra de literatura, e Zaratustra filosofa de maneira poética. O assunto educação não é tratado diretamente e a metodologia (se é que se pode chamar assim) de Zaratustra se aproxima muito mais de uma antieducação do que de uma educação propriamente dita. Contudo, digiro antropofagicamente a tese do professor Roberto Machado, que coloca o *AFZ* como um livro de formação³. Tipo de romance de aprendizado em que o herói passa de um estado de ignorância ou inflexão, para um de conhecimento ou sabedoria, caracterizado pela descoberta de um segredo. O personagem não é imutável, mas como um ser que evolui, transforma-se e é educado pela vida. Aí está minha entrada: não é a própria educação um percurso, uma jornada? O que terá Zaratustra a ensinar no caminhar do seu próprio caminho? Será a educação algo que aprendemos apenas na escola e nas universidades ou algo que assimilamos em múltiplos campos e que perseguimos durante toda a vida?

Para dar conta de questionamentos como esses, recorro ao Zaratustra em sua jornada e seus encontros com importantes conceituações niet-

³ Forma de romance que aparece na Alemanha no final do séc. XVII e início do séc. XIX, chamado de romance de formação ou aprendizado. Exs: *Hiperión* de Hölderlin (1770-1843) e *Os Anos de Aprendizado* de Wilhelm Meisner de Goethe (1749-1832).

zschianas, como: apolíneo e dionisiaco, morte de Deus, além-do-homem, transvaloração de todos os valores, vontade de potência e eterno retorno; procurando relacioná-los com a questão da educação.

No início da obra *AFZ*, ainda no prólogo, percebe-se um Zaratustra de cunho eminentemente apolíneo. É um personagem que ao completar trinta anos, abandona sua pátria e vai viver nas montanhas, permanecendo lá por dez anos, onde goza da solidão e do seu próprio espírito. O astro sol é glorificado por Zaratustra, mas também há os símbolos da caverna, da águia e da serpente. O sol simboliza o próprio Apolo em sua magnitude, a iluminação interior e divina de Zaratustra, pois como o sol, quando mais sábio ou glorioso o indivíduo, mais brilhante ele aparece. Como os heróis homéricos, que banhados de luz, combatem à luz do dia, e brilham mesmo nas esporádicas missões noturnas. A caverna por sua vez representa o corpo. Nietzsche satiriza Platão e sua caverna, se na caverna platônica a luminosidade solar não penetra, na de Zaratustra o próprio sol ascende até ela, a luz surge no horizonte do vale e sobe para quem está na montanha. É a própria presença determinante do sol que faz de Zaratustra um ser luminoso desde o início. Mas também há a águia e a serpente, animais do eterno retorno, no qual a águia simboliza a alma, animal que voa como o espírito que ascende esporadicamente ao mundo transcendente, como a inteligência que se eleva ao mais alto. Já a serpente representa as forças telúricas, a realidade terrestre. É o mesmo sol que ilumina e necessita de Zaratustra, da sua águia e da sua serpente. - *Grande astro! Que seria de tua felicidade se te faltassem aqueles a quem iluminas? Há dez anos ascendes até a minha caverna e ter-te-ias cansado de tua luz e deste trajeto, se não estivéssemos lá, eu, minha águia e minha serpente.*⁴

Mas o quê faz esse Zaratustra “apolíneo”? Enfastiado de sua iluminação, desce da montanha para repartir sua sabedoria, a exemplo da figura do professor tradicional que sobe ao púlpito para passar seu conhecimento, sua erudição, aos alunos. Da mesma forma que o sol precisa de Zaratustra e seus animais, Zaratustra precisa dos homens para dar aquilo que tem em excesso, a sabedoria. Ele deve declinar, descer da montanha para as profundezas, para dar e distribuir conhecimento, assim como o sol se põe.

No entanto, a descida de Zaratustra não é fácil. Após descer a montanha, encontra com um ancião que o reconhece e percebe as mudanças

⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 13.

que ele sofreu nos dez anos de reclusão. Vê que Zaratustra despertou, tornou-se criança e o aconselha a não estar com os que dormem, com os homens do povo, mas que permaneça junto ao bosque e aos animais, como um pesquisador recluso junto aos seus livros e experiências. Mas Zaratustra precisa ensinar, precisa tornar-se novamente homem e vai para a cidade mais próxima. Ao contrário do ancião eremita que ama a Deus e não aos homens por considerá-los imperfeitos, Zaratustra não dispensa os homens em sua solidão e vai viver entre eles.

E é logo ao chegar à cidade, ao se dirigir ao povo na praça do mercado, que ele sofre seu primeiro fracasso. Sua mensagem é rejeitada e seu presente recusado. O ensinamento refutado é o do além-do-homem. O povo simplesmente ri de Zaratustra, sem nada entender.

E Zaratustra dirigiu-se à multidão com estas palavras:

- Eu vos ensino o Além-Homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?

Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o símio para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois tal deve ser o homem para o Além-Homem: uma irrisão ou uma vergonha. (NIETZSCHE, 2007, p. 18-19)

Qual será a importância do além-do-homem para a educação? Penso que além da necessidade de superar as oposições, como: terreno versus extraterreno, sensível versus espiritual ou corpo versus alma; é preciso superar toda ilusão metafísica do mundo do além, e se voltar para este mundo como manifestação imanente. Mas mais do que isso, o próprio homem da modernidade, ou seja, o último homem deve ser superado. Os próprios ideais, os valores e as ideologias que justificavam a civilização estão enterrados no niilismo⁵ do homem moderno.

Zaratustra fica admirado com a incapacidade do povo de compreendê-lo, de entender o além-do-homem. Portanto, resolve mostrar que o

⁵ Estado em que não se acredita em nada. É a desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao porquê. Os valores tradicionais se depreciam e os princípios e critérios absolutos dissolvem-se. Tudo é sacudido, posto radicalmente em discussão. A superfície, antes congelada, das verdades e dos valores tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir no caminho, avistar um ancoradouro.

além-do-homem é apenas uma das possibilidades, há aquela mais perigosa e vergonhosa, para o qual o homem já está a caminho, o último homem. Muda de tática e faz o homem ver-se semelhante ao mais mesquinho e decadente dos seres: o último homem. Nesse caso, é necessária a queda no abismo do niilismo valorativo para se talhar um novo homem, cuja dureza do espírito e capacidade de superação, frente às vicissitudes da vida, sejam suas características.

Nesse sentido, o processo pedagógico de Zaratustra é marcadamente uma crítica aos valores da modernidade, como valores de um tipo de homem fraco e ressentido. Valores que levaram o homem a se perder no abismo, valores valorizados e reafirmados pela educação tradicional, em prol do bem comum.

Aos mestres do desinteresse - A educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele, *de encontro a sua derradeira vantagem*, mas “para o bem de todos”. (NIETZSCHE, 2001, p. 71)

Zaratustra reforça o aspecto crítico para tentar a grande saúde, pois é do caos que uma estrela nasce. É do abismo e da solidão que se forja um homem forte para a guerra contra os ídolos modernos. É preciso destruir os pastos do homem do rebanho para que frutos novos e saudáveis germinem. E a filosofia presente no *AFZ* pode desempenhar a dura tarefa pedagógica de nos fazer ultrapassar a condição atual do homem moderno, marcadamente ressentido e fraco, para o modelo de homem forte. Assim, a educação do Zaratustra constitui-se em ensinar que o além-do-homem está por vir, está num futuro. Zaratustra como o anunciador do futuro do homem, mas note-se que ainda estamos no início do percurso. Zaratustra ainda está eminentemente “apolíneo”, prega o além-do-homem, mas ainda assim prega, e por isto tenta passar sabedoria e iluminação para as pessoas, sabedoria que brotou de se próprio caminhar e não a que floresce no caminhar de cada um.

O conceito de além-do-homem traz a tona um conceito que o precede, que é a morte de Deus. O próprio homem santo, o ancião eremita do início do prólogo de *AFZ*, não sabia que Deus estava morto, seu saber

ainda se equiparava ao do homem medievo. É devido à percepção de que Deus está morto, que surge a necessidade de superação do homem. Como já falado, o além-do-homem é o que supera toda ilusão metafísica, logo, é necessário assassinar ou superar Deus. Cujas morte já tinha sido noticiada na obra, *A Gaia Ciência*. Ao falar do homem louco, Nietzsche anuncia a morte de Deus:

O homem louco – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? - E como lá se encontrassem muito daqueles que não criam em Deus, ele des-
pertou com isto uma grande gargalhada....
O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 147)

É importante notar que *A Gaia Ciência* é a obra que antecede o *AFZ*, assim que como a percepção da morte de Deus antecede a intuição do além-do-homem. Outro fato curioso é que tanto o homem louco, quanto Zaratustra são ridicularizados ao anunciar a morte de Deus e o além-do-homem, respectivamente. Com relação à morte de Deus, penso que não foi intenção de Nietzsche provar a inexistência deste, como almejam alguns ateus. O crucial é o aspecto genealógico, ou seja, demonstrar como e por que surgiu e desapareceu a crença de que haveria um Deus. A morte de Deus é um pressuposto para os conceitos que advirão no Zaratustra. É a constatação do *niilismo* da modernidade; é a evidência que a fé em Deus se encontra minada; é o diagnóstico da ausência crescente de Deus no pensamento e nas práticas do homem ocidental moderno. Homem que matou Deus, mas foi reativo, pois ao suprimir a crença no mundo verdadeiro, originário da metafísica platônica e da religião judaico-cristã, o substituiu pela ciência, pela crença na razão, como o fizeram os baluartes do iluminismo. Tira-se Deus e coloca-se a razão humana. Se Deus não mais existe, não se pode ser mais infiel, pecador ou delinquente com relação a ele; mas o pode ser com relação ao homem, daí a valorização crescente da moral racional na modernidade, da valorização do homem sério e razoável.

Levar a sério – O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência” - Muito bem! Mostremos que é um preconceito. (NIETZSCHE, 2001, p.217)

Na quarta parte do *AFZ* aparece um modelo desse homem moderno, preconceituoso e reativo, que combate toda forma de “gaia ciência”⁶, é o mais feio dos homens, o assassino de Deus:

- Conheço-te bem – disse com voz de bronze: - *tu és o assassino de Deus*. Deixa-me ir embora.
 Não *supportaste* que ele te visse sempre, e até o mais íntimo teu, ó dos homens mais feio! Vingaste-te desta testemunha! (NIETZSCHE, 2007, p. 331)

Pedagogicamente, com a morte de Deus, nos libertamos da escolástica, método de ensino hegemônico na idade média, baseado na contenção do corpo e da punição, visando o aprendizado de um saber dogmático, imposto por poucos doutores do saber. Modelo baseado na retenção de conhecimentos que não ameaçassem os detentores da sabedoria, que enfatizava amplamente a memória, em detrimento do desenvolvimento de alunos críticos e capazes de pensar por si mesmos. O questionamento não era permitido e quando o era, ocorria dentro de certas limitações. Cabe a nós, enquanto profissionais da educação, verificar até que ponto, métodos de educação ultrapassados ainda estão presentes em nossas instituições de ensino, claro que sempre assumindo outras roupagens.

Contudo, a mera superação da escolástica não é suficiente. Deus e a metafísica continuam a se apresentar na modernidade. O próprio Descartes, um dos arautos da modernidade, fundamenta o *cogito* em Deus.

⁶ A expressão “gaia ciência” remonta ao nascimento da poesia europeia moderna que ocorreu na Provença durante o século XII. Deriva do Provençal, a língua usada pelos trovadores da literatura medieval, em que “*gai savoir*” ou “*gaya scienza*” corresponde à habilidade técnica e ao espírito livre necessários para escrever poesia.

Para não falar do protestantismo, que catapultou o capitalismo, como bem diagnosticou Max Weber, na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-05). Acabamos com as punições por varinhas e palmatórias entre outros castigos físicos; substituímos o ensino do *trivium*⁷ e do *quadrivium*⁸, por saberes mais condizentes com a nossa realidade, mas continuamos a valorizar apenas duas habilidades: a linguística e a lógico-matemática, como preparação para o mercado de trabalho. Continuamos presos a um modelo perverso de ensino-aprendizado em que a ciência é a última fronteira e a razão impera soberana, razão que está a serviço do capital, em um sistema que como bem denunciam Deleuze e Gattari, nas obras *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, é completamente esquizofrênico.

Se por um lado o “homem mais feio do mundo”, os homens da razão, da ciência e do iluminismo, representados pela civilização racional; afastam as interpretações místicas do mundo, prevalecendo o conhecimento racional; eles agem de forma reativa. Zaratustra percebe o caos que se avizinha com a desvalorização inevitável dos valores supremos na modernidade (Deus, bem, essência e verdade), culminando no *niilismo*. Contudo ele propõe uma saída positiva e afirmativa; o além-do-homem, no sentido terreno e do mundo, e a favor da vida. É um Zaratustra em formação, que defende a tese de que o sentido do presente é dado pelo futuro. Mediante a morte de Deus e a descrença no além, propõe um tempo posterior, o tempo do além-do-homem. Em sua trajetória de aprendizado, ainda está distante de se tornar o mestre do eterno retorno.

Após angariar alguns discípulos solitários que elegeram a si próprios, a quem Zaratustra considera pontes para o futuro além-do-homem, ele decide abandoná-los. Os deixa apoiando-se no bastão, em cujo punho de ouro se via uma serpente enrolada em torno do sol. Abandona-os para eles viverem a experiência da própria solidão. Assim, quando Zaratustra voltar, ele poderá os olhar com outros olhos, com outro afeto. Ora por um lado temos a serpente enrolada em torno do sol, serpente como símbolo do devir, como o *oroboros*, a serpente que morde a própria cauda dos gnósticos, que representa a eternidade. Por sua vez a serpente se enrola no símbolo apolíneo do sol. É o Dionísio de Zaratustra tomando força

⁷ As três artes liberais elementares das universidades medievais: gramática, retórica e lógica.

⁸ Os quatro estudos liberais (aritmética, música, geometria e astronomia) que se seguiam ao *trivium* na universidade medieval.

frente ao Apolo, é o início de um aprendizado cada vez mais profundo e radical. Por outro lado temos o abandonar dos discípulos, para que estes sigam seu próprio aprendizado, como se pouco lhes pudesse ensinar neste momento, tal fato e os signos referidos, demonstram uma prefiguração do Zaratustra dionisíaco que está por vir. Assim o Zaratustra começa assumir a característica do mestre libertador e do antimodelo.

Agora vos mando que me percais e que encontreis a vós mesmo; e só quando todos me tenham renegado voltarei para vós.
Na verdade, meus irmãos, eu buscarei então com outros olhos as minhas ovelhas desgarradas; eu vos amarei então com outro amor.
(NIETZSCHE, 2007, p. 112)

Zaratustra volta à solidão de sua caverna, depois de deixar os discípulos, e como sempre acontece, ao se encontrar em sua caverna no cume da montanha, cresce em sabedoria. Vive plenamente, mas sofre pela falta dos discípulos e assim resolve voltar ao convívio com os homens pela segunda vez. A segunda volta é marcada por três estágios de importância crescente. O primeiro corresponde à reeducação dos discípulos, em continuidade ao que já tinha “ensinado”, quando Zaratustra expõe que a crença em Deus é a causa do niilismo, logo ela é incompatível com o além-do-homem e a vontade criadora. Critica também os valores morais, religiosos e gnosiológicos decorrentes da interpretação cristã do mundo. No segundo estágio, Zaratustra é atraído pelos três ditirambos dionisíacos: o canto noturno, o canto da dança e o canto sepulcral. Cantos que enfatizam o aspecto sombrio, tenebroso, noturno e malévolo da vida. Para em seguida introduzir no capítulo *Do domínio de si*, a definição da vida como aquilo que deve sempre se superar para além das vicissitudes, para além do bem e do mal, isto é vida que deve se afirmar como vontade de potência. Já no terceiro estágio, Zaratustra introduz o conceito de eterno retorno, quando situa a irreversibilidade do tempo e a existência do passado, como limite para a vontade de potência e como desafio para se pensar uma autêntica “redenção”.

A vontade de potência aparece mais claramente no capítulo: *Do domínio de si*. Após mergulhar na noite obscura dos três cantos precedente, Zaratustra se fortalece e tem a intuição da vontade de potência. Zaratustra critica “os mais sábios dos sábios”, ao explicar a vontade de potência

que está por trás da vontade de verdade e da vontade moral que está por trás do discurso dos mais sábios. Vontade de projetar sobre o mundo e a vida, valores morais humanos estabelecidos em termos de bem e mal. É uma clara crítica de Nietzsche aos representantes da metafísica socrático-platônica, da metafísica da vontade de verdade. No aspecto pedagógico pode-se enxergar uma clara crítica aos modelos, instituições e profissionais da educação, que tanto no campo da transmissão do conhecimento, quanto na própria constituição do conhecimento, têm a pretensão ingênua ou a má fé, de se dizerem universais e/ou verdadeiros.

A vontade de potência afirmativa de Zaratustra nada tem de semelhante com a vontade de verdade dos pseudossábios. Corresponde a definir a vida como vontade de potência no sentido de autossuperação, domínio de si mesma, esforço contínuo por mais potência. A superação do homem niilista como vontade de nada da primeira parte, cede lugar a temática da vida como vontade de potência.

Vimos que a vontade de potência pode ser afirmativa (Zaratustra) ou negativa (sábios/professores), por ela expressam-se forças ativas ou reativas, afirma-se ou nega-se a vida. A tarefa de um educador ou aluno empenhado em buscar a vontade de potência nietzschiana é asseverar o ativo e não o reativo, mesmo que seja necessário inverter os valores dominantes e transmutar o valor da afirmação sobre a negação. Tal caminho de transmutação foi simbolizado pelas metamorfoses do espírito de Zaratustra, que devém primeiro no camelo que aceita e leva a pesada carga dos valores impostos culturalmente; a seguir se transforma no leão que resiste e critica estes valores; para enfim vir a ser a criança que cria novos valores, os próprios valores.

Zaratustra nega os valores imperecíveis, como bem ou mal universais, os valores são exercícios de vontade de potência. Podem e devem ser transvalorados, em função da vida entendida como vontade de potência, para aceitar a vida como ela é, a vida não virtuosa e enganadora. É necessário o *amor fati*, amor ao destino, por mais imprevisível que a vida seja, para se situar além do bem e do mal. Nesse processo, Zaratustra introduz o pensamento do eterno retorno. Ele aprende que a redenção pelo futuro é insuficiente, o passado torna impotente a vontade de potência, para redimir a vida na terra é insuficiente viver na esperança do além-do-homem. É preciso redimir o passado, criando uma nova visão do tempo que

supere o passado-futuro presente na ideia de irreversibilidade do tempo. É no capítulo *Da redenção*, da II parte, que Zaratustra chega nessa nova etapa do seu caminho de aprendizado. Ele percebe que a única forma de redimir o espírito da vingança, vingança frente à impotência do que já está feito, é querer o eterno retorno de todas as coisas. Zaratustra sabe do que é necessário para a redenção, mas ainda não está pronto, ainda não foi redimido da vingança, ainda não tem a coragem de querer o que já sabe. Falta-lhe a voz do leão para mandar, para em seguida ele transmutar-se em criança, ainda não está à altura do eterno retorno, conforme expresso no último capítulo da parte II, chamado: *A hora mais silenciosa*. Zaratustra, em seu processo de aprendizado, após passar por metamorfoses e viver a experiência de muitos caminhos, deixa os amigos e volta à solidão. Está em busca do caminho do além-do-homem não como esperança futura, mas no aspecto mais dionisíaco, o além-do-homem como mestre do eterno retorno.

E é na busca do caminho mais árduo que Zaratustra retorna para caverna na terceira parte de *AFZ*. Para tanto é necessário subir e descer o monte da ilha bem aventurada, e embarcar na outra costa. Percurso que o faz refletir sobre o cume e o abismo, o alto e o baixo, e a necessidade trágica de superar a antinomia de valores. Característica fortemente presente no pensamento ocidental a partir do discurso socrático-platônico, que foi encampada pela crença judaico-cristã, e que foi combatida, mas transformada em algo igualmente pernicioso a partir do iluminismo e da crença dogmática na razão e no discurso científico. É o Zaratustra trilhando o caminho mais solitário em busca da sabedoria trágica, postura que exige não ter medo diante do problemático e do terrível, onde é necessário vencer o ideal e dizer sim à realidade, contrária à covardia do idealista que foge diante da realidade.

No segundo capítulo da terceira parte, denominado: *Da visão e do enigma*, Zaratustra enuncia de modo explícito pela primeira vez o pensamento do eterno retorno. Diante dos marinheiros, após iniciar a viagem com frio, surdo e mudo de tristeza, resolve-lhes contar a visão do homem mais solitário e fala da conversa que teve com o anão, seu demônio e mortal inimigo, o espírito de gravidade. O anão falou da circularidade do tempo, do movimento repetitivo de todas as coisas no tempo, mas diante da pergunta de Zaratustra: “tudo o que existe deve retornar eternamen-

te?” Ele simplesmente desaparece, pois enquanto representante do pensamento metafísico-cristão, é incapaz de suportar o pensamento trágico. A seguir, Zaratustra relata aos marinheiros a antevisão que teve de um jovem pastor sufocado por uma negra e pesada serpente que pende de sua boca. O pastor é o próprio Zaratustra, que segue seu próprio conselho e morde a cabeça da serpente, a decepa e cospe longe. Assim, ele se transforma, não é mais pastor nem homem, apenas ri, pois se livrou da serpente pesada do niilismo, através do desejo do eterno retorno.

Contudo Zaratustra ainda não afirmou o eterno retorno, apenas relatou aos marinheiros uma antevisão que teve no início de sua solitária peregrinação, ainda não teve a coragem e a audácia de se tornar um filósofo trágico. É no capítulo: *O convaléscente*, depois de regressar à caverna, que Zaratustra é nomeado por seus animais o mestre do eterno retorno. Já não tem apenas a visão ou antevisão do mesmo. *Que teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que debes chegar a ser: “tu és o profeta do Eterno retorno das coisas”. E este é agora o teu destino!*⁹

Zaratustra já tem coragem para viver a vida em sua tragicidade. Ele pensa o eterno retorno como um ato de afirmação da vontade que o liberta do niilismo, pois quer a vida como ela é. Ele ama o destino e a necessidade, a fórmula do *amor fati*.

Para melhor ilustrar o eterno retorno, este conceito não acabado em vida pelo próprio Nietzsche e trabalhado em vários de seus textos, trancrevo o aforismo abaixo:

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 está a 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 mais divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o

⁹ NETZSCHE, 2007, p. 287.

transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pensaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230)

Nietzsche considerava o eterno retorno como seu pensamento mais profundo e amedrontador, a exemplo do errante Zaratustra, tal conceito lhe veio à mente durante uma caminhada ao contemplar uma formação rochosa. O eterno retorno não deve ser visto como uma forma de percepção do tempo, como simples um ciclo temporal que se repete indefinidamente ao longo da eternidade. No texto transcrito acima, Nietzsche sugere a aparição do demônio portador da revelação do ciclo inexorável de repetições, mas ele não afirmou isto seria exatamente o eterno retorno, assim como não o afirmou o anão de *AFZ*, que como vimos falou da circularidade do tempo, mas sumiu ao ser inquirido por Zaratustra.

Eterno retorno diz respeito à ordem e funcionamento das coisas, ele nos mostra como o mundo não é feito de pólos opostos e inconciliáveis, mas de faces complementares de uma mesma, múltipla e única realidade. Bem e mal, angústia e prazer, apolíneo e dionisíaco, são instâncias complementares da realidade, instâncias que se alternam eternamente.

E o que representa isso para a educação? O eterno retorno é o auge de Zaratustra como filósofo trágico, é quando ele está mais próximo de Dionísio. Vimos em seu caminhar uma progressão da doença, à convalescença, à saúde. Saúde que pode ser representada pedagogicamente pela valorização da vida, do corpo, da arte, de um devir em estado puro que valoriza a criação, que prestigia a busca ou autoformação de um saber trágico que ocorrerá com o indivíduo durante toda sua vida, e não apenas na escola e/ou na universidade. Valorizam-se pessoas que ao buscar o conhecimento não se acomodam e se lançam em busca do desconhecido. Corresponde a tornar-se o que é e afirmar o sentido trágico da existência, é pensar a arte trágica em um jogo com a embriaguez, não no sentido orgiástico (bárbaro), mas no sentido da arte trágica que controla o que há desmesurado no instinto dionisíaco, como se Apolo ensinasse a medida a Dionísio, como se houvesse união entre aparência e essência, para haver superação. O que é curioso, pois se no início de *AFZ*, vemos um Zaratustra de características eminentemente apolíneas, como ir pregar na cidade, no final da parte três, o vemos assumir características eminentemente dioni-

síacas, não prega mais, convive apenas com seus animais, como se a busca da sabedoria e do conhecimento fosse individual. Contudo é um Dionísio “grego”, artístico e não o Dionísio orgiástico, que seria “bárbaro”, original da Trácia¹⁰. É o dionisíaco que sofre influência do apolíneo, pois em última instância, para Nietzsche, um Dionísio sem Apolo, é um Dionísio capenga.

Sustentei que no início de *AFZ* a atividade pedagógica de Zaratustra é eminentemente apolínea, é baseada na tarefa de se dirigir aos homens para anunciar o porvir: a superação do último homem e a emergência do além-do-homem. Nessa tarefa, Zaratustra revela-se um sábio, um professor, cuja ação consiste em preparar as pessoas para a emergência do além-do-homem. O objetivo consiste na criação das possibilidades para a emergência do além-do-homem, e assim forjar um homem de espírito duro o suficiente para experimentar o ar gelado da erudição, o abismo do conhecimento, o caos de não saber e a solidão da busca da sabedoria. No decorrer do caminho, conforme se aproxima de Dionísio, Zaratustra busca ensinar o sujeito a ser forte, para que ele faça da crise e da guerra a essência de seu ser. Ele procura criar condições para talhar um homem saudável, afirmador de si mesmo e que promova o enobrecimento e a potencialização da vida. Promove uma pedagogia que contribua na emergência de um tipo de homem, que faça de sua existência uma guerra mortal e contra os valores, os ídolos e os ideais potencializadores de um modo de vida marcada pelo ressentimento.

No final da jornada de Zaratustra, na terceira parte da obra, um profeta já eminentemente dionisíaco não ensina mais pregando, deixa os homens por si e para si. Os homens fortes que se tornem criadores e criem para si mesmos seus valores. Homens artistas e dançarinos ao modo do Zaratustra, que a luz do eterno retorno, façam do fim último da existência a perpetuação da criança. Ser livre e alegre, que brinca com a vida, que faz da experiência o seu cotidiano e que ignora os valores e os ídolos que empobrecem a vida.

É importante frisar que o *AFZ* é composto por quatro partes e não três. Originalmente o livro foi escrito em três volumes separados por um período de vários anos. Posteriormente Nietzsche decidiu escrever ou-

¹⁰ Acredita-se que o culto a Dionísio teve sua origem na Trácia, para depois seguir para a Grécia aproximadamente no oitavo século a.C.. Ele é marcado por um tipo de entusiasmo e êxtase até então desconhecidos dos gregos. Por isso o culto do deus se estabeleceu com muita oposição, principalmente da aristocracia. Homero, por exemplo, não reconhece Dionísio como um dos grandes deuses olímpicos.

tros três volumes, mas apenas conseguiu terminar um, elevando o número total de volumes para quatro. Após a morte de Nietzsche, ele foi impresso em um único volume. O mais curioso, é que na quarta parte, estão presentes os conceitos dos três primeiros volumes, como se Zarathustra, após ter culminado sua formação, no final do terceiro volume, com a aprendizagem do conceito de eterno retorno, reiniciasse uma nova jornada de aprendizagem. Jornada que necessita de espíritos livres, rumo ao desconhecido, ao inseguro, ao prazer e ao inesperado, em uma busca estritamente pessoal e singular.

Para tentar responder a questão do título deste trabalho, relembro que Nietzsche manteve a educação como uma questão recorrente no seu percurso filosófico, questão presente nos escritos da juventude, mas que o acompanhou até seus escritos da maturidade. Assim, enxergo o personagem conceitual Zarathustra como um educador no sentido estrito nietzschiano; um mestre do antimito e libertador dos seus discípulos, que educa pelo exemplo, e é dotado de uma ironia fina e de um caráter artístico de afirmação integral da vida em seu caminhar.

Contribuição ao “sistema educacional” - Na Alemanha falta aos homens superiores um grande meio de educação: a risada dos homens superiores; estes não riem na Alemanha. (NIETZSCHE, 2001, p. 167)

REFERÊNCIAS

MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.

_____, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

_____, Friedrich. *Escritos sobre educação*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2003.

_____, Friedrich. *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

IV - Nietzsche e a moral

Subjetividade e moral: crítica genealógica do sujeito em Nietzsche

Danilo Moraes Lobo
(UESB)

A análise genealógica de Nietzsche no que diz respeito à subjetividade se explicita criticamente quanto aos seus aspectos morais, na medida em que a constituição do sujeito estaria alicerçada sobre a ideia de uma responsabilização da vontade e que remontaria à uma construção metafísica que projeta todo um conjunto de julgamentos sobre acontecimentos que são tomados enquanto ações providas de supostos agentes livres. A constituição de um homem responsável¹, subordinado a um complexo aparato de valores que o orienta e o compele a estabelecer julgamentos e executar ações, estaria vinculada à própria história de constituição da alma enquanto ficção reguladora. Todavia essa invenção, no percurso genealógico proposto por Nietzsche, estaria ligada aos martírios impostos ao corpo, sob os ordenamentos sociais antigos, nos quais os instintos ou impulsos teriam sido redirecionados pelo processo civilizatório a uma progressiva interiorização.

Em que pese a metafísica do sujeito servir de modo fecundo ao domínio da ficção do idêntico a si mesmo, a avaliação nietzschiana se lança numa análise dessa invenção da subjetividade, num quadro mais amplo da história da civilização e da vida. Ou seja, a questão de domínio

¹ Em *Aurora* Nietzsche comenta sobre a ilusão sobre a produção da ação humana: “*O desconhecido mundo do “sujeito”* – O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*. Não só “Deus, que tudo vê”, não só o autor, que cogita seu ato – não, ninguém mais duvida que compreende o essencial no processo da ação de cada um. “Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos vocês!” – assim pensava antes cada um, assim pensam ainda quase todos” (NIETZSCHE, 2004, A II, § 116, p. 88-89).

mais amplo para Nietzsche é se interrogar para além do quadro estável da perspectiva das exigências civilizatórias, avaliando se a construção do sujeito estaria realmente à serviço de uma promoção da vida em suas potencialidades criadoras, ou seja, uma vida compreendida aqui sob os auspícios da *vontade de potência*. Ao que tudo indica, o estabelecimento de uma metafísica da subjetividade sinalizaria justamente a ascensão de um modo de avaliação moral, o qual sob o olhar do filósofo, corresponderia a uma lógica da crueldade lançada contra o próprio homem e que buscaria torna-lo suspeito e culpabilizá-lo frente a dinâmica da vida. Essa lógica estaria vinculada, conforme Nietzsche, a pressupostos de uma certa psicologia da vontade, vinculada ao domínio sacerdotal:

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo de punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... (NIETZSCHE, 2006, CI, VI – *Os quatro grandes erros*, § 5, p. 43-44 – grifos do autor)

A construção dessa psicologia da vontade, estruturada a partir de um modo de avaliação moral da vida, constituiria afinal uma subjetividade interpretada e assentada em critérios vingativos. Nesse sentido, a metafísica da subjetividade apresentaria sintomas de um certo ressentimento que construiria um tipo de julgamento e o tomaria enquanto parâmetro absoluto para as ações do sujeito prático no mundo. Conforme nos sinaliza Blaise Benoit:

A metafísica do sujeito daria assim nascimento a uma instância regressiva ou decadente, a saber, o “eu” do *“sublime aborto”*, longínquo descendente de Sócrates que superestimava a ciência e a razão contra a vida. Esse sujeito lógico que subestima o mundo colando ficções sobre ele é indissociavelmente o “eu” que se julga duramente, enquanto sujeito prático sempre suspeito e mesmo culpável. Parece, efetivamente, que esse sujeito prático é considerado livre e

responsável na lógica ao mesmo tempo sutil e cruel de uma vontade de se vingar da vida (BENOIT, 2011, p. 456).

Ora, o sujeito que se torna responsável frente aos tribunais exteriores, torna-se também responsabilizado pela ordem do tribunal interior que se institui com a má consciência que se torna num dado momento uma consciência de culpa. Opera-se com a instituição da metafísica do sujeito essa cisão estranha entre alma e instintos que afinal revelaria os efeitos de uma psicologia de crueldade reversa, urdida para que o homem melhor se culpe e se fragilize, na qual o sujeito apresenta-se enquanto doença, ou seja, um modo degenerado de vida que precisa justificar-se moralmente.

No âmbito da *Genealogia da Moral*, ainda na primeira dissertação, na qual Nietzsche discute sobre a origem dos valores nobres e escravos, a compreensão sobre o problema do sujeito é localizada a partir da valoração realizada pelo homem do ressentimento. No § 13 da referida obra, Nietzsche irá discutir sobre a noção de bom concebida por esse homem, recorrendo inicialmente a uma espécie de fábula sobre ovelhas e aves de rapina² para explicar inicialmente o modo como a valoração se processa no interior de um jogo de forças. Conforme o filósofo, não faz sentido exigir que uma força não se expresse como força, que a mesma não queira dominar, vencer, subjugar, que tenha sede de inimigos, resistências e triunfos, do mesmo modo como seria inconcebível exigir que a fraqueza se expressasse como força. Sendo assim, por meio da sedução da linguagem que expressaria uma avaliação costumeira que se faz do jogo das forças, acabaria por se produzir o engano do sujeito.

Um *quantum* de forças equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por

² “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36 – grifos do autor).

um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36 – grifos do autor).

A fabulação em torno do sujeito produziria, portanto, uma distorção de fundo moral, na qual vigoraria um preconceito, segundo Nietzsche, da mesma ordem que faz o povo distinguir o corisco do clarão, sendo este tomado como uma ação daquele, interpretado aqui enquanto sujeito. Essa situação corresponderia no âmbito moral à discriminação entre a força e as expressões da força, deduzindo-se a partir disso que por trás do forte, por exemplo, haveria uma espécie de substrato indiferente capaz de decidir livremente expressar ou não a força. O que não se sustenta para o filósofo alemão:

Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana): não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36-37 – grifos do autor).

O modo de valoração que partiria da impotência seria aquele que assumiria a possibilidade de existência do sujeito livre. Segundo Nietzsche, isso se daria por uma espécie de falseamento da virtude, no qual aqueles que seriam ultrajados e oprimidos, através de uma astúcia vingativa passariam a considerar como bom todo aquele que não ultrajasse, nem ferisse, atacasse ou acertasse contas, remetendo toda sua vingança à Deus e procurando-se manter na sombra, como que afastado de toda maldade, sem exigir muito da vida. Um tipo humano exaltado pelo seu caráter de paciência, humildade e justiça. O que na avaliação fria e sem

prevenção do filósofo estaria mais ligado à fraqueza que justificaria a sua incapacidade em termos de força através de uma mentira para si mesma, na qual a impotência foi elevada à condição de virtude, na qual o silêncio, a renúncia, a espera, ou a fraqueza mesma dos fracos, a sua realidade de fato, tivesse relacionada a uma deliberação voluntária, como se fosse algo desejado e realizado, coroando-se como um mérito.

Ora, observamos como Nietzsche procura situar em *Genealogia da moral*, a invenção do sujeito no interior de um processo onde a moral escrava ou de rebanho, com suas forças reativas, acabaram por constituir um modelo de subjetividade alicerçado no ressentimento e na revolta. A ficção subjetiva se vincularia portanto aos processos de valoração moral, no qual a liberdade torna-se a crença fundamental da fraqueza, a qual busca se auto-interpretar enquanto merecedora da sua condição. Verificamos assim, na análise do filósofo alemão, como ele procura evidenciar as articulações subterrâneas entre a construção fictícia do sujeito e um dado tipo de moral que precisa justificar-se no interior do jogo de forças que subjagam ou são subjagadas.

Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito* (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 37).

Ainda no rastro das hipóteses genealógicas, Nietzsche desenvolve ainda mais alguns argumentos em *Genealogia da Moral* que contribuem para uma análise crítica do processo de constituição da alma. Constatamos isso quando o filósofo trata na segunda dissertação, no § 16, sobre o problema da má consciência. Trata dessa última, como uma espécie de doença que o homem teve de contrair, sob uma mudança radical ao ser encerrado no âmbito da sociedade e da paz. Compara essa mudança, em termos de analogia, com aquela em que certos animais aquáticos, num passado longínquo, tiveram que se tornar terrestres para poder sobreviver. Nesse sentido, supõe que um conjunto de semi-animais acostumados à uma vida selvagem,

errante e guerreira, tiveram subitamente seus instintos desvalorizados e “suspensos” em favor de uma nova ordem valorativa em que a consciência adquiriu predomínio. Nesse “novo mundo”, os velhos guias, caracterizados como impulsos reguladores e inconscientes, certos nas condições mais hostis, foram reduzidos por atividades pertencentes ao domínio da consciência: pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, etc. Entretanto, esses velhos instintos não cessariam de fazer as suas exigências, em que pese as satisfações não lhes serem mais possíveis.

Segundo Nietzsche é justamente com esse represamento que se fez o redirecionamento da busca pelas gratificações dos velhos instintos. Toda crueldade e hostilidade presente numa vida selvagem, errante e livre foram voltadas contra o próprio homem, sendo que o mesmo passou a desenvolver um mal estar pela posse de tais instintos. Aqui estaria a origem da má consciência, quando o homem construiu para si mesmo uma espécie de câmara de tortura, no interior da qual os seus instintos mais profundos foram interiorizados e acabaram moldando uma espécie de alma, que seria sobretudo a consequência da dilatação de um mundo interior, no qual os instintos e pulsões não teriam mais como dar vazão às suas mais antigas exigências. Observamos como Nietzsche descreve a condição doentia da má consciência e conseqüentemente do processo de formação da alma:

Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (NIETZSCHE, 1998, GM II, § 16, p. 73).

A hipótese de Nietzsche sobre a origem da má consciência é formulada a partir de uma pressuposição que leva em conta ruptura e fatalidade, ou seja, a mudança que ocorreu com os ancestrais do homem não teria se dado de forma lenta e gradual, mas sim imposta de uma forma violenta, através de uma maquinaria chamada “Estado”, tirânico em seus primórdios e capacitado a moldar a matéria-prima maleável de um semi-animal e dotá-la de uma forma. Esse “Estado” para Nietzsche, teria surgido basicamente

de grupos conquistadores que teriam se lançado, sem hesitações, violentamente sobre populações nômades, as quais apesar de serem em maior número, encontravam-se dispersas e informes. Esses conquistadores que se impuseram e estabeleceram uma ordem, na qual eram os senhores de fato, teriam atuado de forma imprevisível, sem motivo, razão ou qualquer espécie de consideração, pois segundo Nietzsche, o seu surgimento teria se dado como uma espécie de raio, de forma terrível e repentina, sem tempo até mesmo para serem odiados. Nesse sentido a obra desses primeiros senhores consistiu em instintivamente criar e imprimir formas, como uma espécie de artistas involuntários e inconscientes. A partir de uma configuração de domínio imposta, um conjunto de partes e funções teria se estabelecido, como uma espécie de todo organizado que desprezaria tudo aquilo que não se coadunasse com o “sentido” ora erigido.

A partir dessa configuração primitiva do “Estado” é que Nietzsche delinea o contexto de surgimento da má consciência, no qual artífices violentos instauraram um refluxo do instinto de liberdade. O filósofo salienta que esses primeiros artistas da violência não saberiam ainda o que seria culpa, responsabilidade ou consideração, sendo antes regidos por um tipo de “egoísmo de artista”, possuidores de um olhar de bronze que se considerariam justificados em sua “obra”, como a mãe no seu filho. Nesses artistas primordiais não teria nascido a má consciência, mas sem eles não se poderia tê-la instituído, dado que justamente a partir dos seus “golpes de martelo” e de sua violência é que um enorme *quantum* de liberdade foi tornado latente à força, ou seja, reprimido e encarcerado no íntimo, onde os instintos passaram a conflitar numa interioridade.

A força recuada, tornada latente e redirecionada contra o próprio homem, torna-se fundamental para construção de uma interioridade que se apresenta agora atravessada por uma tensão, onde as exigências instituais passarão a se conflitar com o modo de valoração moral ou uma interpretação moral do mundo. Vejamos como Nietzsche descreve esse processo no § 18 de *Genealogia da Moral*:

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha

linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens*. Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”?... Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como *ausência de si*, *abnegação*, *sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. – Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a verdade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo (NIETZSCHE, 1998, GM II § 19, p. 75-76 – grifos do autor).

Ressaltamos que é paralelo aos processos de estabilização da dinâmica civilizatória onde encontramos o requisito para a constituição de uma subjetividade interiorizada. Nesse sentido, com a constituição de regularidades mnemônicas externas, concebidas sob enquadramentos metafísicos, houve a requisição de um complemento especular que só pôde ser estabelecido ao longo de um processo de crueldade interiorizada que resultou num sujeito de tipo memorioso. Verificamos assim que as relações entre subjetividade e memória em Nietzsche são pensadas a partir do interior de uma trama histórica, onde seriam ressaltados sobretudo os traços de ruptura e criação como definidores desse processo, mas que seriam negados com uma espécie de esquecimento próprio a um pensamento moralizante, o qual buscaria assentar as bases da subjetividade e da memória a partir de certos parâmetros tomados enquanto fundamentos, tais como: estabilidade e reconhecimento.

Essa valoração do sujeito que Nietzsche constrói, ou seja, essa constituição doentia do homem não deixará de apresentar, todavia, matices de outro tom no empreendimento genealógico do filósofo. Isso significa dizer, segundo Blaise Benoit: “A genealogia é, com efeito, uma arte da interpretação, aberta sobre o infinito, e é totalmente possível de se propor uma certa fecundidade do sujeito” (BENOIT, 2011, p. 457). Nesse sentido, a avaliação de Nietzsche sobre o sujeito buscará situá-lo enquanto interioridade que se afastou do seu fundo instintivo, com todo o sofrimento e o aspecto doentio dessa conformação, porém será evidenciado também o quanto esse homem dotado de profundidade acabará se tornando um animal interessante. A partir disso acompanhamos a consideração de Benoit sobre essa outra faceta do sujeito que se apresenta também nos escritos de Nietzsche:

Portanto, o sujeito não é simplesmente redutível a um empobrecimento ou a um enfraquecimento da vida; ele é a manifestação original sua, que não é somente uma grosseira parada artificialmente imposta ao devir. O sujeito é, com efeito, uma estranha forma de vida que não pode ser resumida pela estrita autonegação. [...] Por consequência, mesmo concebido como lugar de uma interiorização tortuosa e frágil, o sujeito afirma a vida à sua maneira e inegavelmente a enriquece concretizando uma modalidade de existência totalmente desconcertante, mais sutil e espiritual (BENOIT, 2011, p. 457).

Ademais é possível detectar no percurso genealógico desenvolvido nos escritos nietzschianos, uma outra perspectiva de subjetividade que emergiria da própria constituição do homem enquanto ser de cultura. Um deslocamento que Nietzsche apontará no seu projeto de transvaloração e que permitirá tomar o homem enquanto artífice e criador de valores, pautado não por uma moral de rebanho, mas guiado por outro modo de valoração da existência, tomando a vida para além de julgamentos morais e assumindo-a enquanto vontade de potência. Todavia, a perspectiva dessa subjetividade afirmativa, na qual o corpo assumiria grande relevância não a discutiremos aqui, pois ultrapassaria os limites desse texto, remetendo assim essa discussão para uma outra oportunidade.

REFERÊNCIAS

BENOIT, Blaise. Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um “si” corporal? In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (orgs.). *As ilusões do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A transvaloração dos valores e a vontade de potência: um caminho para o surgimento do *Übermensch* e de uma nova cultura

Francisco José Porfírio Neto
(UFG)

A MORAL CRISTÃ E A CRÍTICA À CULTURA

A vida humana, para Friedrich Nietzsche, não deve limitar-se à sua manutenção (entendendo esta como subsistência ou mera manutenção de altos padrões de consumo). Esse entendimento levou o jovem Nietzsche a identificar na cultura grega clássica um enobrecimento cultural ao passo que no seu diagnóstico da situação cultural da modernidade ele enxerga uma decadência alarmante em vista da busca incessante por mecanismos de manutenção da vida e uma moral que julga negativo os valores que fortaleceriam a humanidade em seu poder de criação. Estes fatores dificultam o engendramento de cultura na modernidade, deixando para trás o bem mais precioso que pode decorrer da presença humana no planeta.

A *démarche* do pensamento nietzschiano aponta a uma crítica da moral e da cultura modernas. Em *Assim falou Zaratustra*, essa crítica parece estar mais bem elaborada devido ao fato de nela encontrarmos toda a crítica que o autor faz à decadência moderna iniciada pelo pensamento socrático/platônico¹ e pela destruição da tragédia helênica em detrimen-

¹ Refiro-me aqui à metafísica iniciada por Sócrates e disseminada por seu principal discípulo, Platão. Essa metafísica racionalista impôs primeiramente à filosofia o ideal de que a razão, caracterizada por conceitos ideais metafísicos universais, em especial a Verdade, seria superior a tudo que fosse da ordem do irracional, categoria que abriga o “instinto” em seu interior. Ora, o instinto era o impulso primeiro da arte trágica. A imposição metafísica matou a arte trágica e iniciou um processo de decadência da cultura ocidental, uma vez que colocou no conceito de Verdade o centro do olhar dos “homens de conhecimento”. A metafísica e a ciência seriam os únicos meios de se atingir um conhecimento verdadeiro, situando-se aí o problema: a vontade de verdade. Esta é, para Nietzsche, uma força negativa que mata o irracional, o instintivo no homem. Sua vida, manifestada através da vontade de potência, é suprimida pela vontade de verdade (MACHADO, 2002).

to de um racionalismo artístico operado por Eurípedes². Isto não é novidade, posto que tal crítica aparece no primeiro escrito publicado por Nietzsche, em 1872, sob o título de *O nascimento da tragédia*. A novidade trazida pela obra posterior é a sua escrita poética, seu tom trágico. Seguindo a tese de Roberto Machado (2011), *Assim falou Zaratustra* seria uma tragédia nietzschiana. Ora, podemos nos perguntar: afinal, o que há de tão especial nisso? Em tom de resposta, afirmamos que o projeto de crítica ao pensamento moderno não se consumou com o nascimento da tragédia por esta obra recorrer ao mesmo tipo de escrita e raciocínio dialético empregados pelos filósofos a partir de Sócrates. Somente a poesia, somente o espírito trágico poderiam efetivar o projeto de Nietzsche, fato que se dá com a escrita do Zaratustra. Entendemos aqui que a cultura tal como descrita anteriormente é de extrema necessidade à formação do *Übermensch*.

A moral cristã mantém-se até os dias de hoje graças à sustentação oferecida pelo pilar da fraqueza. Ao dizermos isso, não nos referimos a uma fraqueza iminente a todos os seres humanos, mas ao fato de que a moral cristã somente ganhou força e adesão devido à fragilização que, enquanto moral imperiosa, ininterrupta e absoluta, ela mesma foi operando no mundo. Desta feita, a moral cristã fez seus próprios aliados: por causa do rebaixamento que ela provocou nos homens, levantou junto a eles um motim contra qualquer manifestação de força, inocência, elevação, poder de criação. Por isso, Nietzsche disse no aforismo 43 de *O Anticristo* que “o cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja pelo chão contra aquilo que tem *altura*” (NIETZSCHE, 2007, p. 51). Para que o cristianismo viva, é fundamental que se mantenha *o rebanho obediente ao pastor*. Há, no aforismo 13 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, uma interessante metáfora para explicar os motivos da rebelião dos fracos contra os fortes mencionada anteriormente. Esta metáfora utiliza as figuras da

² Roberto Machado (2002, p. 30) dissertando sobre o assunto afirma que Eurípedes é “o poeta sóbrio que condenou os poetas embriagados” e que isso “assinala uma ruptura na maneira de considerar a arte”. Eurípedes teria antecipado para a arte grega o pensamento socrático. Eurípedes não entendia a tragédia helênica e na tentativa de entendê-la quis racionalizá-la. Isso matou o espírito trágico, da ordem do inconsciente, do irracional e castrou a cultura helênica e sua potência criadora. “Quando jovem, Nietzsche via a Grécia *pré-socrática* como modelo de cultura forte, saudável e orgânica, capaz de gerar indivíduos igualmente fortes e criativos” (KELLNER, 2000, p. 14, grifo nosso), após Sócrates, a cultura ocidental cai no processo de decadência.

“ave de rapina” e da “ovelha”. A ovelha (dizemos, para dar continuidade à metáfora de Nietzsche, que a ovelha faz parte de um rebanho sob tutela de um pastor, aludindo a figura desse pastor ao sacerdote cristão) representa a fraqueza, a baixeza, a doença, o malogro. Não obstante, a ovelha é uma presa. A ave de rapina, por sua vez, representa a força, a nobreza, a superioridade, um animal forte, astuto, livre; um predador. A ave de rapina, enquanto animal livre e forte, não obedece a um pastor, este, portanto, não a domina. É, pois, natural que as ovelhas nutram rancor contra as aves de rapina, que as considerem más e que extravasem esse rancor na forma de ressentimento (tal sentimento é reativo, pois é uma resposta negativa a algo que as afeta). É da natureza da presa sentir ódio por suas predadoras, mas certamente é tão natural quanto a ave predadora devorar a fraca ovelhinha! O que diferencia a ovelha da ave de rapina é que a primeira é fraca, sempre será fraca e nunca conseguirá agir de outro modo a não ser mal-dizer e guardar rancor e ressentimento contra sua predadora. Por isso, pode-se afirmar que a figura da ovelha é usada por Nietzsche para a compreensão da figura do cristão, pois tal como as ovelhas, ele precisou procurar, diante de tanta perseguição e dominação, algo que os confortasse diante da vida de seres fracos, presas fáceis. Os cristãos ao se revoltarem tiveram ações reativas e se perderam na manifestação das forças reativas. Isso foi possível graças à inversão de valores morais, valores que em sua maioria são, sem dúvida, opostos àqueles dos antigos. No aforismo 14 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche utiliza de outra metáfora, desta vez uma “oficina onde se *fabricam* idéias” (NIETZSCHE, 2013, p. 35) para explicar de que modo se dá a criação da moral cristã, a saber, através do engodo, da mentira suja de sacerdotes ascetas.

A crítica de Nietzsche à moral o cristã centra-se no fato da necessidade da transvaloração dos valores: da avaliação da moral por meio da sua genealogia. Em vista disso, o reconhecimento de que a moral cristã elaborou todo um aparato para se fortalecer por meio da vingança à moral do senhor; o cristianismo, na figura do sacerdote asceta, postulou que o cerne da vida humana está na *bem-aventurança* da vida eterna. Inventou para a moral a necessidade de crença em uma alma imortal e em um além que dariam continuidade eternamente à vida real. “Os conceitos de ‘além’, ‘juízo final’, ‘imortalidade da alma’, a própria ‘alma’; são instrumen-

tos de tortura, são sistemas de crueldades, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor” (NIETZSCHE, 2007, p. 44-45).

Para conseguir o efeito desejado, os sacerdotes operaram uma severa mudança nos valores morais; para tanto, avaliaram negativamente alguns valores morais que ressaltavam a força dos homens nobres fortes. Considerou tais valores pecaminosos e sujos, ao passo que aos valores dos homens fracos e doentes deram o estatuto de valores bons. Caíram então força, coragem, superioridade para ceder lugar à humildade, fraqueza e compaixão; tal valoração eleva características que inferiorizam o corpo e a vida terrena e material, transferindo a plenitude da vida a um além inexistente. Diante da transposição da crença em tal além do âmbito religioso para o âmbito moral, Nietzsche acusou, em *O Anticristo* e na *Genealogia da moral*³, os sacerdotes de serem mentirosos, pois generalizam em sua pregação a sua perspectiva religiosa. Doravante, continuam defendendo-a e praticando-a como o bem em si, objetivando “desvalorizar a natureza, os valores naturais” (NIETZSCHE, 2007, p. 44). Os sacerdotes são, então, segundo o autor, mentirosos e hipócritas, pois ao mesmo tempo em que dizem “‘não julguem!’ [...] mandam ao inferno tudo o que lhes fica no caminho. Fazendo com que Deus julgue, eles próprios julgam; glorificando a Deus, glorificam a si mesmos” (NIETZSCHE, 2007, p. 52). A crítica, neste caso, se estende também aos homens contemporâneos ao filósofo, pois mesmo sabendo da maquinação implantada através da moral cristã, não moveram esforços para analisá-la e, dentre suas possibilidades, questioná-la. Acomodaram-se e conseguiram, no máximo, criar uma espécie de ateísmo cientificista, niilista na mesma medida em que era niilista a moral cristã. No aforismo 125 da *Gaia Ciência*, intitulado *O louco*, Nietzsche apresenta seu argumento contra o cientificismo e esse ateísmo dos céticos racionalistas modernos, apontando a partir da figura de um louco, o desvairado, o mais lúcido dos homens por perceber que seus contemporâneos nada mais fizeram que trocar a figura do deus criado pelo cristianismo por um ideal de verdade científica. Estes homens continuaram impulsionando o movimento histórico que perdurava desde o início do idealismo socrático, o niilismo. Negaram o real em detrimento de um ideal. No caso, trocaram uma figura abstrata inexistente, Deus, por outra figura abstrata, um ideal de verdade. Trocaram a crença no além pela crença na verdade prometida pela ciência.

³ Aforismo 14.

“Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* – despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 50). A vida humana perde seu sentido quando tiramos dela sua humanidade. Isto é agir contra a natureza, castrar, “viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 50).

Outro problema da inversão de valores operada pela vitória do sacerdote cristão, e talvez o mais interessante ao projeto nietzschiano apresentado neste texto, é o que diz respeito à igualdade das almas, pois

O fato de cada um, sendo “alma imortal”, ter o mesmo nível de qualquer outro, de na totalidade dos seres a “salvação” de *cada* indivíduo reivindicar uma importância eterna, de pequenos santarrões e três quartos malucos poderem presumir que as leis da natureza são constantemente infringidas por sua causa [...] E, no entanto, o cristianismo deve a *essa* lamentável adulação da vaidade pessoal o seu triunfo – precisamente todos os malogrados de atitude rebelde, desfavorecidos, toda a escória e resíduo da humanidade ele conquistou para seu lado [...]. O veneno da doutrina dos “direitos iguais para todos” – foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo; o cristianismo travou uma guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao *pressuposto* de toda elevação, todo crescimento da cultura (NIETZSCHE, 2007, p. 50).

Essa doutrina aniquilou a distinção existente entre almas fracas, doentes, e espíritos nobres e fortes. Extinguiu-se, com isso, a possibilidade de engendramento de uma cultura nobre e elevada ao sufocar a manifestação do poder e da força dos homens comparados às aves de rapina na metáfora apresentada anteriormente, na medida em que foi se alastrando a moral cristã e seus valores invertidos. Portanto, para se chegar à concretização da doutrina do além-homem, faz-se necessária uma completa *transvaloração de todos os valores* morais.

A TRANSVALORAÇÃO

A *transvaloração de todos os valores*, conceito que surge pela primeira vez em *Além do bem e do mal*, condensa⁴ os pontos principais de toda a obra nietzschiana (RUBIRA, 2005). Diz respeito a uma mudança no modo como encaramos a moralidade construída minuciosa e efetivamente pela moral cristã. No prólogo da *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2013, p. 9) indaga: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mal”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?”. O autor conclui nesta mesma obra que, tal como estão dispostos, os valores morais têm um fim único de enfraquecer o homem para torná-lo suscetível à ordem vigente (aquela da manutenção da vida mencionada anteriormente) através da criação de um dualismo moral (bem e mal) que relaciona o bem a valores que não estimulam a força do homem, tal como a supervalorização da compaixão, da igualdade e da fragilidade. Se valores que impedem avaliação do tipo homem decorrente do rebaixamento da vida não forem postos em questão, o surgimento do além-homem estará ameaçado, ao passo que os valores que o fortalecem são marginalizados, contaminados pelo limbo da moralidade. “Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (NIETZSCHE, 2013, p. 12).

É interessante a forma como Scarlett Marton (1999) enxergou a relação entre a *transvaloração dos valores morais* à morte de Deus na obra nietzschiana; enunciada pela primeira vez no já mencionado aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, a morte de Deus representou o fim do dualismo entre os mundos sensível e supra-sensível corrente na história da filosofia desde Sócrates. A morte de Deus seria a aceitação de que o mundo supra-sensível não existe e não abriga em seu interior ideias eternas e

⁴ Luís Rubira, no artigo *Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche*, considera a transvaloração uma espécie de tarefa na qual sua execução prescinde do entendimento de outros conceitos centrais na obra do autor, a saber, “nihilismo, vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno” (2005, p. 114). Tais conceitos surgem nos trabalhos publicados em 1881 e 1882, porém a transvaloração só aparecerá pela primeira vez em 1886, em *Além do bem e do mal* e será retomada em 1888 na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (RUBIRA, 2005). Diante desta cronologia, podemos perceber um entrelaçamento dos conceitos apresentados no pensamento maduro de Nietzsche, o que pode evidenciar uma confirmação da hipótese de nosso trabalho, qual seja, de que a transvaloração aliada ao entendimento da vontade de potência sejam condições necessárias para o surgimento do além-homem e de uma nova cultura.

imutáveis. Zaratustra viveu dez anos de isolamento, período no qual ele amadurece e descobre a morte de Deus; isso resultou na possibilidade de da personagem ultrapassar o *niilismo*⁵ comum à sua época, bem como possibilitou a Nietzsche “acalentar o projeto de transvalorar todos os valores” (MARTON, 1999, p. 134). Seguindo ainda a tese de Marton, somente com a morte de Deus e a consequente *transvaloração dos valores morais* é possível ao homem avaliar a moral vigente e reorganizá-la, possibilitando assim o surgimento de uma nova cultura, de uma cultura autêntica fundada em valores [demasiado] humanos.

O ALÉM-HOMEM

O *Übermensch* é um importante conceito na obra de Nietzsche elaborado principalmente no livro *Assim falou Zaratustra*. Este conceito, que é encarado como um ensinamento, diz respeito a um tipo elevado de homem (como sugerem as controversas traduções brasileiras, *Übermensch* significaria “super-homem” ou “além-homem”), um tipo homem cuja nobreza, em relação ao próprio enfraquecimento, [é possível e legítimo que], seja capaz de se sobrepor à verdade dos valores comuns, valores cristãos e, portanto, ao enfraquecimento do homem.

É inaugurada, com a escrita de *Assim falou Zaratustra*, “uma nova concepção de homem” (JULIÃO, 2007, p. 85), um além-homem não no sentido de superior ao humano, pelo contrário, ele é – para jogar com o título de uma obra de Nietzsche – *humano, demasiado humano*. Enxergando a imagem do além-homem no Zaratustra, podemos dizer que ele foi tão humano que matou Deus no sentido de afastar a ideia de um mundo transcendente em oposição ao mundo físico e com isso vivenciou e superou o *niilismo*. Portanto, o significado contido na palavra *Übermensch* jamais poderia ser entendido como algo

⁵ Podemos entender o niilismo como um movimento histórico, um processo longo que Nietzsche identifica como forte característica de sua época. O artigo *O prólogo de Zaratustra*, publicado por José Nicolao Julião, traz uma referência para se entender melhor o conceito de niilismo. Segundo o referido autor, “o termo niilismo designa, por uma parte, a crise ameaçadora na qual está lançado o mundo moderno, a desvalorização dos valores universais que lança a humanidade na angustiante situação de que nada mais tem sentido” (JULIÃO, 2007, p. 82). Porém, como foi dito anteriormente, o niilismo também pode ser entendido em Nietzsche como um movimento histórico, a isso Julião chamou de uma “lógica interna ao desenrolar de toda a história chamada eurépeia, desde Platão” (2007, p. 82).

“além do alcance do mero mortal. O além-do-homem não é o tipo que possui um super-poder, não é uma legenda, um ideal. Não é o símbolo teleológico do homem do futuro, o qual superará a humanidade decadente” (JULIÃO, 2007, p. 85).

Reforçando essa interpretação, Paschoal diz que “‘além’ ou ‘sobre’⁶, em Nietzsche, não remete à idéia de algum tipo além deste mundo, ou acima dele, mas além do homem comum” (2007, p. 106).

Há, porém, uma controversa nesse momento que diz respeito ao significado do termo em questão. Em primeiro lugar, o valor que Nietzsche atribui a este conceito difere-se e posiciona-se criticamente ao significado usual da palavra *Übermensch* na língua alemã em sua época, pois o termo era até então designava “ora o burguês, ora o gênio” (PASCHOAL, 2007, p. 109). Quanto ao burguês, Antonio Edmilson Paschoal (2007) destaca que ele nada tem de nobre, sendo que “para Nietzsche, a exploração burguesa, daqueles ‘industriais e grandes negociantes’ que *compram* o trabalhador, colocando-se acima deles para comandá-los, não revela o tipo de poder de mando que é outorgado ao nobre” (PASCHOAL, 2007, p. 109). Tais burgueses foram apenas agraciados por uma causalidade que os colocara naquela posição de mandantes, pois eles não possuem a nobreza conferida pelas “formas e insígnias da raça mais elevada que tornam mais interessantes as pessoas” (NIETZSCHE *apud* PASCHOAL, 2007, p. 109). Há de se ter, porém, um cuidado ao se tratar do termo gênio, pois este, ao passo em que pode ser exaltado em sua genialidade – sua capacidade de criação artística e cultural – era entendido, no contexto da palavra *Übermensch* no século XIX, como alguém com o entendimento além das capacidades humanas justamente por sua facilidade em absorver conhecimento (PASCHOAL, 2007). O intérprete tenta nos mostrar que a leitura do termo *gênio* como um extra-humano não coaduna com o pensamento nietzschiano ao

⁶ No artigo mencionado, *A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche*, Antonio Edmilson Paschoal desmembra a palavra no alemão para explicá-la e apontar as dificuldades de sua tradução para o português. O prefixo *Über* parece indicar uma sobreposição ou ultrapassagem do sufixo *Mensch* (homem). Soa estranho, porém, utilizar o *super* (super-homem), pois remete à ideia de um super-humano que está fora da compreensão do conceito de *Übermensch*, ao passo que a tradução “além-do-homem” parece insuficiente por conotar uma situação de afastamento sobrenatural, extra-humano, dos homens (PASCHOAL, 2007), quando na verdade Nietzsche quis apenas indicar um tipo de homem superior ao homem de sua época, ou seja, um homem enfraquecido pela moral cristã e contaminado pelo niilismo ocidental iniciado com Sócrates.

ser confrontado com o projeto de uma filosofia que privilegia as vivências reais em detrimento de um modo de vida niilista – que concentra a força vital não na vida real, mas em um ideal – como foi exposto anteriormente, lançando o despertar do interesse filosófico rumo à análise do conceito de Übermensch que norteou esta pesquisa, partindo da hipótese de que a compreensão dos conceitos *transvaloração de todos os valores* e *vontade de potência* são condições necessárias para a compreensão nietzschiana da formação do além-homem.

APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE VONTADE DE POTÊNCIA COMO ENCERRAMENTO DA ARGUMENTAÇÃO APRESENTADA NESTE TRABALHO

A vontade de potência, ou vontade de poder, outro importante conceito nietzschiano investigado nesta pesquisa, representa a compreensão da força da vida impulsionada não só pela moral, mas por forças que por ela não se limitam – criadoras e não meramente obedientes e temerosas. Há um jogo complexo e constante de pulsões manifestando-se internamente no homem que deveriam guiar o seu agir, norteando-o rumo ao além-homem (MARTON, 2010). Porém, a limitação à crença em valores morais adversos a estas pulsões, aliados à falsa ideia de uma existência de vida e razão transcendentais, recriminam a manifestação da vontade de potência do homem comum, culminando num esfacelamento de sua força que impede seu crescimento. Há de se ter cuidado com o significado que o conceito adquire no contexto da obra de Nietzsche. Vontade de poder não significa querer poder, “não é um caso especial do querer” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que “vontade [...] só pode atuar sobre vontade – e não sobre matéria” (NIETZSCHE, 2012, p. 40). Vontade de vontade é a fórmula da vontade de potência na qual Roberto Machado (2002) afirmou ser uma vontade de acúmulo, acúmulo de mais vontade, sendo assim a vida, a vitalidade.

O parágrafo 36 de *Bem e mal* expressa de forma breve um longo caminho de investigação, em que a vontade de potência é estendida ao mundo inorgânico, ou melhor, opera como impulso constitutivo de todo acontecer no mundo (ARALDI, 2012, p. 107)

o que torna a vida, o humano, o orgânico, além dos impulsos de origem inorgânica que agem no mundo, todas as manifestações da vontade de poder.

Wolfgang Müller-Lauter (1997) defende, aportando-se em outros filósofos posteriores a Nietzsche que comentaram sua obra, dentre eles Heidegger e Jaspers, que a vontade de poder, enquanto vontade de vontade, manifestação de vida e da ordem inorgânica do mundo, seja um princípio metafísico. Quando Nietzsche escreve a respeito do mundo [...] que ele seria a vontade de poder e nada além disso, então aparentemente se proíbe qualquer concepção em que a efetividade, no entender de Nietzsche, não seja considerada como unidade metafisicamente fundada (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 71).

Sendo um princípio metafísico, manifestação da vida, manifestação da ordem inorgânica do mundo, acúmulo de forças e um traço comum ao humano, a vontade de poder pode ser encarada como um aspecto essencial à formação do *Übermensch*. Nota-se que neste tópico e nos anteriores dissertamos acerca da crítica nietzschiana à moral cristã e à cultura, da *transvaloração*, do *além-do-homem* e por último da vontade de potência. Encontra-se neste ponto do texto, ainda longe de apontar uma conclusão definitiva, o encerramento da argumentação que sustenta a hipótese de que a *transvaloração* e a vontade de potência delineiam um caminho para o surgimento do além-homem e de uma nova cultura. Nós, cristãos, ocidentais, e os contemporâneos a Nietzsche bem como o próprio autor não trilhamos totalmente esse caminho. Não pretendo defender que percorrer esse caminho deva ser o motivo para o estudo acadêmico do pensamento de Nietzsche. Em todo caso, o objetivo por ele almejado (e alcançado) foi o de estabelecer uma crítica ao modo de vida da sua época, à cultura de sua época, para suscitar na filosofia a desconfiança acerca daquilo tudo que foi e é tomado como verdade absoluta.

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. L. *A vontade de potência e a naturalização da moral*. Cadernos Nietzsche, v. 30, p. 101-120, 2012.

JULIÃO, J. N. Sobre o prólogo do Zarathustra. *Cadernos Nietzsche*, v. 23, p. 75-104, 2007.

KELLNER, D. *A crítica de Nietzsche à cultura de massa*. Trad. Tiago Aguiar e Matias Sperb. FAMECOS, v. 13, p. 12-22, 2000.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. Hypnós, São Paulo, v. 5, p. 133-143, 1999.

MARTON, Scarlett. *Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling*. Cadernos Nietzsche, v. 26, p. 35-52, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *O Anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PASCHOAL, A. E. A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 23, p. 105-121, 2007.

RUBIRA, L. *Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche*. Tempo da ciência, v. 12, p. 113-122, 2005.

Direito penal e o grande meio dia: uma análise da pena de prisão a partir da filosofia do martelo

Alianna Caroline Sousa Cardoso
(UFMT)

INTRODUÇÃO

Este texto é um recorte¹ da pesquisa celebrada a partir do ideal de se construir uma fonte de observação do Direito a partir da filosofia perspectivista e estruturalista² de Friedrich Nietzsche. Intuímos observar o sistema jurídico e em especial o Direito Penal e suas ressonâncias no que tange ao sistema punitivo adotado, através da filosofia do martelo, questionando alguns dos valores que estão circunscritos no ideal.

O que serve de guia para a análise de Nietzsche é a concepção de que boa parte da cultura ocidental foi – e permanece – decadente. Para ele, o racionalismo de Sócrates conseguiu dominar a cultura ocidental por meio de sua aliança com o cristianismo.

Woodward (2011, p. 26) indica que *“Nietzsche considera que nenhum dos sistemas existentes de valores seja independente desse paradigma, incluindo a filosofia, ciência, política, economia, história.”* Acreditamos, sob a luz de Nietzsche, que o Direito também não se emancipou da raízes judaico-cristãs.

¹ Trata-se de recorte à Dissertação nominada ANÁLISE DO DIREITO E DA PENA DE PRISÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE, Apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso. 09.11.2016. Cuiabá-MT. Alianna Caroline Sousa Cardoso.

² Assumimos a ideia de uma filosofia experimental como uma postura antidogmática adequada ao perspectivismo nietzschiano conforme nos ensina Scarlett Marton: “Nos textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas. Delineando-se em seus primeiros escritos, essa intenção surge com toda a clareza desde Humano, demasiado humano e acaba por ser tematizada – e reivindicada – a partir de Assim falou Zaratustra. Abraçando de modo cada vez mais decidido o perspectivismo, Nietzsche torna efetivo o caráter experimental de sua filosofia”. MARTON, 2000, pp. 33-34.

Alguns conceitos Nietzscheanos são reveladores acerca da construção da moralidade cristã enquanto ente que se mantém ordenando as estruturas normativas do Estado. Para Nietzsche, tais fundamentos não passariam de exercício de poder em face de interesses próprios. Para ele, foi consolidado um dispositivo jurídico na civilização ocidental que está baseado nos princípios do ideal ascético derivados do cristianismo e sustentado na forma de relação entre credor e devedor, já que esta ocorre entre os indivíduos desde os primórdios da existência humana, empregada nas formas mais básicas de comércio que ocorriam antes mesmo de haver qualquer tipo de organização social, sendo reguladas por um contrato (NIETZSCHE, 1998).

O poder judiciário herdou desse tipo de relação “*o princípio de que tudo pode ser pago*”, isto é, de que há uma equivalência entre qualquer infração cometida por um indivíduo e o malefício causado (SAMPAIO e SANTOS, 2012). Com isso, o sujeito causador do dano tem necessidade de cumprir algo para pagar a sua dívida, o que ocorre por meio de um castigo aplicado contra o mesmo (NIETZSCHE, 1998).

Fato, todavia, que a realidade nos aproxima da afirmação de que persiste um fracasso no sistema punitivo, que além de não atender aos proclames sociais a que supostamente foram construídos, ainda elevam a segregação e apropriação de poder em face das classes menos favorecidas.

DESENVOLVIMENTO

1. DIREITO E MORAL EM NIETZSCHE

1.1 Breve Análise Histórica do Direito Penal em Nietzsche

A questão parece ser que as histórias do Direito Penal e da Criminologia foram construídas com o fim de compreender e organizar as causas do fenômeno da criminalidade, demonstrando-nos, entretanto, que ignoram sua genealogia enquanto conceito também criado pela humanidade.

Talvez o ponto crucial esteja concentrado no eixo paradigmático ao qual o positivismo fundou-se, numa excessiva neutralidade e objetividade acerca da conduta do homem, em especial no que tange a suas características ligadas à processos de violência. Sua visão formalista e causal explicativa afetam o direito penal à medida em que partem do pressuposto da legitimação do sistema de punição a partir do método indutivo.

Grande parte dos questionamentos de Nietzsche residem em sua perspectiva acerca do utilitarismo, e disto sua influência ao positivismo inglês de Jeremy Bentham que inaugura os modelos de prisionização adotados até hoje. Destacamos uma importante relação entre tais argumentos e a perspectiva nietzschiana acerca da busca pela paz social e o bem comum.

O que temos é que a neutralidade com a qual o positivismo vem observar a sociedade e a conduta criminoso pressupõe, uma ordem emanada por uma autoridade que antecede a percepção do fato e que fundamenta o agir jurídico para a aplicação de pena do descumpridor do ordenamento.

O caráter codificante do direito irá se consolidar em meados do século XVI e XVIII, constituindo na introdução do Estado Moderno de estrutura monista. Conforme BOBBIO (1999, p. 32)³: “[...] *Este processo de monopolização da produção jurídica é estreitamente conexo à formação do Estado absoluto [...], da codificação começa a história do positivismo jurídico verdadeira e propriamente dito*”. É nesse ínterim que o direito positivo ganha sua efetividade e a transição total entre direito natural e positivo ocorre.

Em seguida, com a derrocada do direito natural frente ao positivismo jurídico, no século XIX, as ideias positivistas se consolidam, assim como o monopólio do poder político do Estado nas sociedades tomadas pelo capitalismo, enquanto fruto da Revolução Francesa de 1789, instituindo o Estado Liberal, tomado pelas ideias burguesas e findando com o Estado totalitário (BITENCOURT e SILVA, 2015).

Acreditamos na decadência desse direito marcado pelo ideal socrático de razão. Acreditamos, pela leitura Nietzschiana que, os valores supremos postulados pelo homem ocidental estão todos enraizados – e dela dependem – da interpretação “moral cristã” da vida.

Em Nietzsche identificamos que o Direito e a moral não existem por si mesmos, e foram outrossim, conceitos de valores construídos através de relações de forças histórico- sociais (OLIVEIRA, 2015). Com efeito, ponto focal para a percepção Nietzschiana é que “*toda e qualquer concepção de justiça é fluída e relativa a um contexto de relações de poder*.” (OLIVEIRA, 2015, p. 282)⁴

³ BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1999; 113 p.

⁴ OLIVIERA, Leonardo Camacho de; Uma genealogia do direito penal: contribuições nietzschianas para se pensar uma justiça punitiva para além da moral do ressentimento. *A Genealogy of Criminal Law: Nietzsche's contributions to think a Punitive Justice beyond resentment morality*; Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p. 281-298, jul./dez. 2015

1.2 A capacidade de prometer, o esquecimento como virtude, a moral dos costumes em Nietzsche e sua relação com o Direito

O ponto de partida da análise genealógica nietzschiana remete a ideia de criação de uma memória no homem e o desenvolvimento de uma capacidade de realizar e cumprir promessas. Em primeiro, tal capacidade é invocada através da elaboração de mecanismos de memorização. Métodos esses, que ao longo do tempo foram exercidos como castigos frente ao descumprimento do prometido enquanto mnemotécnica para evitar-se o esquecimento.

Esquecimento das próprias forças, segundo Nietzsche, uma vez que todos os indivíduos encontrar-se-iam fadados à sua própria Vontade de Potência em manter-se vivos e ativos. Vontade esta disciplinada e domesticada através da aplicação dos castigos, tornando o homem débil.

Se Nietzsche aborda o esquecimento como força de saúde, uma força ativa, a moralidade, na contramão, orienta-se pela capacidade de lembrar-se, prometer e cumprir. Segundo Azeredo (2000, p. 93): “*A moralidade do costume é percebida como a capacidade ou mesmo a condição do humano de obedecer a leis, cujo referencial regulador encontra-se em uma superioridade imanente expressa na figura da tradição (...)*”.⁵

A moral dos costumes passa a ser então uma forma de agir, uma obediência desejada sob a qual não se questiona e se opera atendendo a uma suposta teoria da coletividade (base aguda do princípio da igualdade). Em Aurora Nietzsche: “*em todos os estados primitivos da humanidade, “mal” é sinônimo de “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inabitual”, “imprevisível”, “imprevisível”*”.⁶

Tal responsabilidade ética fundamenta relações normativas baseadas na capacidade do homem de realizar promessas e cumpri-las, tornando-se confiável para a coletividade⁷. Quando tais costumes morais estabilizam-se no jogo social, podemos dizer que tornam-se leis. Para Nietzsche, tornam-se tradição, segundo as quais a autoridade do seu ente criador não se questiona. A manutenção da tradição também é concentrada na capacidade humana de elaborar a culpa.

⁵ AZEREDO, Vânia Dutra de; *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000, p. 93.

⁶ A, IX, p. 26.

⁷ GM, II, 2.

Para o filósofo, o indivíduo cumpre o prometido porque deseja cumprir. Porque cumprir o prometido se tornou uma tradição, não importando quem detinha o crédito da promessa, o credor a cumpriria porque assim manda a tradição. Não cumprir faria com que se sentisse culpado. Mencionada tradição advém de *“uma autoridade superior a qual se obedece, não porque ordene o útil, mas porque ordena”*⁸, e cumpre-se pelo temor do próprio descumprimento: *“o temor de uma inteligência superior que ordena, de um poder incompreensível e indefinido, de alguma coisa que é mais que pessoal”*⁹.

E quando tais preceitos morais deixam de ser uma obrigação e se tornam tradição, o direito do outro passa a ser também o meu direito e vice-versa. Temos a propositura do respeito ao direito do outro. Temos a coletividade, consagrada pelo fundamento cristão: *“Tudo para a Glória de Deus”*. *Seja o que for que fizessem nesse sentido, não era mais um sacrifício*.¹⁰ A glória cristã se traduzia no bom convívio social. A paz.

1.3 A relação credor e devedor em Nietzsche e seu papel diante da perspectiva jurídica do cálculo

Essa é a base que constitui a relação credor-devedor. E, com efeito, a punição é aplicada com vistas a sanar uma dívida, cuja aquisição pode variar, realizando a compensação desta dívida através da dor do credor. Atrelada a essa relação está a capacidade humana de medir e avaliar, pois coloca-se como elemento base da relação crédito x dívida a atividade avaliativa a fim de determinar o quantum dessa dívida e quais formas podem ser adequadas para sua compensação. Para Nietzsche a atividade de avaliar é uma das mais primárias do homem, estando mesmo relacionada com sua própria definição enquanto “animal avaliador”.

A par de promover uma relação entre dano e dor, Nietzsche indica que a relação credor e devedor, tratando-se de uma relação contratual, obriga a aquele que prometeu a cumprir a promessa, e este o faz já desde o exercício da promessa em si, dando ao credor a possibilidade de empreender o castigo ao devedor, como demonstração de sua vontade de responsabilidade.

⁸ idem.

⁹ ibidem.

¹⁰ A, p. 249.

Os mecanismos que conferem ao credor a possibilidade de reaver o dano do não cumprimento de uma promessa de dívida destinam a ele um poder sobre o devedor, segundo o qual o descumprimento da pena lhe dá o direito de cobrar a dívida através da dor, conforme o próprio Nietzsche irá escrever.

Pois bem, e se a relação credor-devedor fundamenta a máxima da valoração do dano pela dor, e se a promessa do cumprimento dos preceitos morais em sua maioria diz respeito a força contrária à liberdade individual, podemos pensar no Estado de direito empoderado que exige do indivíduo a moralidade dos costumes e em troca oferece-lhe a paz social, sendo que no descumprimento da tradição a dor e o castigo deverão lhe ser imputados.

As sociedades modernas coloram o Estado como guardião da ordem burguesa e como instrumentos dos homens ávidos por dinheiro, mas os seus defensores não se cansam de justificar essa ordem com os argumentos da dignidade do homem e do trabalho, e com isso atribuem também ao Estado uma origem ilusória e mesmo idílica.¹¹

Ocorre, conforme Nietzsche, que a força é eminentemente pulsante, e o direito é concebido para o fim de estabelecer, também pela força, a tradição. Tratar-se-iam, pois, de forças contrárias. Significa dizer que esse direito que se veste de justiça reprime para a manutenção da ordem e usa da força para cobrar as dívidas aos indivíduos descumpridores de suas promessas da tradição.

Para o Estado, conforme Melo Sobrinho (2014) nos aponta, o que está em questão na relação credor e devedor são os costumes morais consagrados pela tradição, e regulados pela força do direito¹². Sob a vigência da tirania dos costumes, vigora uma economia do medo: cultivar o medo e o terror que podem assegurar a sobrevivência da comunidade e, nesse sentido, punir mais severamente aqueles que têm menos medo e que se apresentam assim como maus exemplos.

Destarte, quando da ocorrência do descumprimento de uma norma penal trazida ao código pela escritura de uma tradição moral o que se emprega é a pena de prisão. Gonçalves (2014, p. 03) para além de relacionar esse “direito de justiça” concedido ao Estado credor, com a men-

¹¹ Idem, p. 12.

¹² MELO SOBRINHO, 2014, p. 23.

cionada relação credor-devedor, de forma que tem como escopo buscar a equivalência entre o dano sofrido e o castigo aplicado, ainda indica que Nietzsche analisa justamente essa falsa equivalência, essa vingança disfarçada sob o nome de justiça, enraizada na sociedade ocidental como um conceito pétreo, mas que possui origens duvidosas e não cumpre a finalidade declarada, mas uma outra coisa muito longe da real reparação de danos equivalente. Conceitos como esses impedem a superação do homem como indivíduo e aprisionam toda a sociedade em falsos valores.

Para Nietzsche, no entanto, a punição não estaria relacionada com o livre-arbítrio de quem tinha cometido o ato; ela simplesmente respondia um dano com um dano, sem considerar a intenção ou a responsabilidade de quem o tivesse praticado. Supunha-se aqui a ideia de uma “equivalência”: o homem sempre acreditou na equivalência do dano e da dor, ele sempre esteve preso a relações contratuais entre credor e devedor.

Entretanto, a medida em que se quantifica o inquantificável, comparando bens que não se equivalem entre si mas como se se equivalessem, temos “*um convite à crueldade*”. Cria-se, de fato, uma sociedade contratual, que pactua a moral num *direito privado das obrigações*¹³ todo marcado pela crueldade dos castigos que foram, ao longo da história, usados para a educação, pelo medo, da tradição. Substituindo-se uma vantagem diretamente relacionada ao dano material, consistente em dinheiro e bens, por uma espécie de satisfação íntima concedida ao credor como reparação e recompensa. E, em uma abordagem mais atual, nos casos em que o poder da execução do castigo foi transferido para as autoridades estatais, poder ao menos vê-lo desprezado, maltratado e encarcerado em uma cela, já equivale ao dano causado.

1.4 Do castigo e a vingança em Nietzsche e o Direito Punitivo

Assenhorar-se da liberdade do corpo de alguém. Eis o papel de quem exercita o castigo. Fazer lembrar do mal causado e publicizar o castigo para dar exemplo aos demais da necessidade da manutenção da tradição. Pra Nietzsche, celebra-se a vingança, fazendo-se justiça pelos legitimados a fazê-la. Gonçalves (2014, p. 06) conclui: “*Esse incentivo da punição pública serviu essencialmente para que os homens senhores, pudessem ter o controle da massa populacional para que o castigo cumprisse realmente com a sua finalidade primordial.*”

¹³ Idem, p. 26.

Carvalho (2013, p. 75), indica que para Nietzsche, a punição diz, basicamente, com vingança: queremos nos vingar do “outro” por condutas que “nós” entendemos como “más” – a separação de nós “os bons” deles os “maus”. Ou seja, o que se quer é causar mal: tenho que o Direito Penal é maneira que o Poder (que tende sempre ao abuso) tem de selecionar alguns indesejados para que se os aniquile.

Temos então em Nietzsche o entendimento de que o castigo tem condão vingativo. É o estado vestindo-se de justiça, mas que arbitrariamente, por ser ele mesmo o legislador, pune para ensinar aquele que cometeu um desvio social, também para nele incidir uma memória moral e para ensinar aos demais aquilo que não se deve fazer.

A construção do sentimento de culpa formado através do método mnemônico trazido pelo castigo, que fomentou, ao longo da história, a responsabilidade do indivíduo diante da promessa efetuada, alimentando as características da relação contratualista do indivíduo para com a comunidade e da comunidade para com o indivíduo, também foi responsável pelo nascimento de outro elemento, qual seja, a capacidade de volatilizar um mal.

1.4.1 Pena de Prisão, Castigo e sistema de equivalências

Se todo mal poderá ser pago, também poderá ser anulado. Essa é a teoria que fundamenta a estipulação de uma pena formal para o cometimento de uma conduta contrária à tradição. Seu principal problema, conforme Nietzsche, é que o foco da equivalência do dano está voltado para os indivíduos, e não para o dano.

Segundo Gonçalves (2014, p. 07) esses castigos impostos pelo credor ou mesmo pela comunidade, até os dias de hoje, se concentram apenas no sofrimento da figura do causador de danos. A reparação por um roubo, por um furto, ou ainda por um homicídio ainda consistem, essencialmente, no sofrimento do indivíduo. Ignora-se o dano causado, o problema em si, as motivações e consequências do ato, busca-se, unicamente, um castigo dito equivalente, mesmo sendo impossível uma justa reparação do dano causado.

Desde o Período Totêmico, caracterizados pela Vingança Divina, passando pela Lei do Talião, estruturada na vingança privada, e após, com a promulgação da Lei das XII Tábuas e a institucionalização da vin-

gança pública, até o Iluminismo com seu ideal de reforma das penas corporais, às Escolas Clássicas que ensinaram o positivismo e o direito punitivo da igualdade, até a Defesa Social e a própria crise punitiva atual, invocam a mesma estrutura celular: o ordenamento moral através da política de reparação de dano pelas equivalências, quanto maior o dano, mais rigorosa será a punição.

Neste sentido, neste período humanitário a recuperação ou ressocialização tem a conotação de uma reforma moral a ser empreendida na prisão durante o cumprimento da pena privativa de liberdade. Inspiradas no sistema de mosteiros da Idade Média, as prisões impunham ao condenado, em menor ou maior grau, o isolamento, o silêncio e a leitura da bíblia e, nestas condições, a ressocialização ou reforma moral seria resultado de um processo individual de reflexão e de arrependimento que o infrator efetivaria sobre si mesmo. Esse processo seria possível pelo fato de que, sendo ele um ser racional e consciente, também poderia, racional e conscientemente, arrepender-se do mal praticado e, por conseguinte, empreender autotransformações.

Em síntese, sob um discurso liberal clássico “que sustentava ser o homem um indivíduo livre e senhor de si mesmo” (DIAS, 1990, p. 28), mas devendo obediência ao contrato firmado socialmente, a prisão se põe como lugar para reforma daqueles que, de modo voluntário e consciente, romperam com tal contrato.

Isso contribuiu para o entendimento de que a pena de reclusão, ou seja, a manutenção do indivíduo com a liberdade segregada, atendia ao ideal de punição do infrator, cerceando sua liberdade que ao olhar liberalista tratava-se do maior bem do indivíduo, e ao mesmo tempo possibilitá-lo a pensar sobre o mal que causara, esperando seu arrependimento, “*para que efetivasse sobre si mesmo uma reforma moral que permitiria seu retorno à sociedade extramuros em condições de obedecer às normas sociais instituídas.*”¹⁴

Durante o século XIX, no entanto, essa perspectiva de que o indivíduo cometedor de uma infração era um indivíduo amoral, sofreu algumas alterações fundamentadas pela influência do pensamento conservador de base positivista.

¹⁴ Ibidem.

A Escola Positivista Italiana inaugurada pelo médico Cesare Lombroso buscava explicar as condutas criminosas, aplicando-se estudo do criminoso os mesmos métodos das ciências naturais. Assim, o indivíduo que cometera alguma infração já não mais é considerado amoral, mas doente, ou seja, anormal. Dando seguimento a outra visão acerca da pena, não mais de moralização, mas de cura. Sob este prisma, no entanto, a finalidade da pena continua sendo a recuperação ou ressocialização, mas ela não é mais resultado de um processo individual de reflexão processado pelo infrator com vistas ao arrependimento pelo mal causado a vítima e a sociedade. Agora ela se torna sinônimo de “cura”, a ser alcançada mediante um tratamento a ser efetuado durante o cumprimento de pena.

1.5 O castigo (da pena de prisão) enquanto mnemotécnica para a Institucionalização da Justiça

De toda sorte, ainda que algumas alterações no pensamento acerca da finalidade da pena tenham ocorrido, seu caráter ressocializador, reintegrador, permanecem até os dias atuais. Mantém-se o ideário de que o indivíduo criminoso, ainda que não se coadune com a antiga perspectiva de que o cometedor de uma infração é possuidor de alguma anormalidade, continua sendo visto como aquele que não aprendeu a viver em sociedade e por isto precisa de recuperação moral, ou seja, necessita ser reinserido na sociedade moral.

A máxima pode ser simplificada sob o olhar de que, o castigo da pena de prisão deverá levar à expiação. Para Nietzsche não! Embora trate de método de memorização, seus efeitos não são, em verdade, de ressocialização.

Nesse sentido, a hipótese, segundo Nietzsche, é a de que os castigos institucionalizados, através da ritualização operada pelos primitivos procedimentos do processo penal, mormente dos fornecidos pela matriz inquisitória, atuam na presentificação do delito e na manutenção da memória de vínculos obrigacionais fundados nas noções de culpa moral e sentimento de dever. A pena criminal, portanto, vivificaria o crime no criminoso, mantendo acesa no corpo social a experiência de dor do delito (fato pretérito não mais passível de experimentação física). Nesta rede de imposição de sofrimento (pena) para atualizar a dor do crime, os mecanismos processuais forneceriam recursos mnemotécnicos.

Segundo o filósofo, institucionalizou-se o castigo como justiça e, embora a consciência popular clame pela reinserção social daquele que

cometera a infração moral, que isto de fato ocorrerá, não se pode afirmar. É o que ele mesmo dirá em *Aurora*¹⁵:

O criminoso que foi descoberto não sofre por seu crime, mas pela vergonha ou pelo despeito que lhe causa uma asneira cometida ou pela privação de seu elemento habitual, e é preciso ter uma rara sutileza para saber discernir nesse caso. Todos aqueles que frequentaram muito as prisões e as casas de correção se surpreende como raramente nelas se encontra um “remorso” inequívoco: mas muito frequentemente a nostalgia do querido velho crime, mau e adorado.

Segundo Nietzsche, o criminoso que adquiriu o hábito do crime, mesmo quando condenado não poderá ser corrigido (se é que há algo a corrigir-se), a tendência, segundo ele, é que seus impulsos criminosos fiquem ainda mais aguçados, porque dali o criminoso fica ainda mais ardiloso, porque ele mesmo agora é vítima.

Sob essa interpretação, segundo o que nos diz Noéli¹⁶, não há remorso no criminoso condenado, mas antes frieza e prevenção, pois ele vê na sua punição a mesma prática que lhe havia sido imputada, a mesma violência. O castigo afina a inteligência e a memória, torna o criminoso mais prudente, sigiloso, desconfiado; o castigo certamente faz aumentar o medo, pode domesticar, mas não pode corrigir.

Conforme Gonçalves (2014, p. 06), outra questão que Nietzsche pondera como motivo suficiente a enfraquecer a tese da equivalência entre o dano causado e o método para sua reparação, é que, para ele,¹⁷ o castigo criado serve na realidade apenas como utilidade: apenas para servir de exemplo aos outros indivíduos, para inibir ou incentivar um determinado ato, não visando nem o infrator, nem mesmo o ofendido, motivo pelo qual a reparação de danos apenas serviria para melhorar a sociedade como um todo e não reparar o dano ao indivíduo ou “reeducar” o infrator.

2. A PENA DE PRISÃO A PARTIR DE NIETZSCHE

Mas então para que castigar? O que temos é a percepção de que o direito punitivo fundamenta-se num falso pressuposto de possibilida-

¹⁵ A, p. 256.

¹⁶ MELO SOBRINHO; 2014, p. 28.

¹⁷ GONÇALVES, 2014, p. 06.

de de ressocialização a partir do sofrimento causado pelo castigo, assim como se ouvia dizer dos suplícios que o cristianismo implantou em busca de uma salvação, não podendo-nos olvidar de que trata-se de um clamor da moral do rebanho que impera na condução dos pressupostos morais a partir da inversão dos valores.

Nietzsche nos diz que essa inversão de valores implicou uma falsificação dos ideais judaico-cristãos. Assim, se antes festas e sacrifícios eram destinados ao deus, para o fim de controlar os assaltos de indivíduos cuja força vital era incontrolável, transformou-se o ideal cristão para um deus que castiga e recompensa numa falsa percepção de justiça para todos.

Para Nietzsche, do ponto de vista genealógico, é impossível, no entanto, existir uma justiça unitária, única e permanente. Para ele *“não pode haver qualquer fundamento sobre o qual esta ideia de justiça pudesse se apoiar, pois não existe uma justiça imanente provida pela natureza, nem uma justiça providencial provida por Deus, nem uma justiça transcendente provida pela razão.”*¹⁸

Então, o que temos é a auto-defesa institucionalizada, o direito que faz a justiça pressupõe a manutenção moral, o bom convívio social, tudo, conforme Nietzsche *“como resultado do desenvolvimento do “instituto da vingança”*¹⁹, a justiça do castigo e da recompensa. O ideal unitário de justiça, enquanto princípio da igualdade entre todos, não possui qualquer vazão de serem reais. Desde a leitura de valor “bom e ruim”, outro conceito importante em Nietzsche, o filósofo influi que sua origem remonta às classes dos senhores, que a partir de si, definiam como bom o que lhes era similar, e como ruim o diferente.

Fato é que as sociedades modernas ampliaram a ideia dos direitos fundamentais e sedimentaram os direitos da coletividade. Em contrapartida ao convite à crueldade que o utilitarismo desenha quando possibilita à equivalência das unidades de medida, para a manutenção do equilíbrio, efetivou-se a implantação dos ideais garantistas, *“consolidando o direito e o processo penal como mecanismos de contenção.”*²⁰

Com a inversão da perspectiva judaico-cristã, o que temos é a institucionalização da punição como processo de ordem, o mesmo que se

¹⁸ MELO SOBRINHO, 2014, p. 14.

¹⁹ MELO SOBRINHO, 2014, p. 15.

²⁰ CARVALHO, 2015, p. 205.

faz necessário no âmbito religioso e moral. Assim, a pena (o castigo) também passa a atuar como ente que protege e mantém a paz, a ordem e a felicidade social.

Para Carvalho (2013, p.50) a legitimação do direito penal como instrumento idôneo para proteção e efetivação dos direitos sociais e transindividuais deriva da concepção romântica que lhe atribui, como missão, a tutela de bens jurídicos. Nota-se, pois, sob a justificativa da proteção dos direitos humanos, a ampliação do rol das condutas puníveis e consequentemente do horizonte da projeção da punitividade.

Em Nietzsche, portanto, o ideal unitário de justiça é uma farsa, e também a igualdade. Toda a justiça, sendo uma disputa de forças, sempre foi concedida ao mais forte. Tendo, “historicamente”, sido um privilégio: “É a partir desse ponto que ele pode falar de uma “justiça aristocrática”. Ao contrário da compreensão moderna da justiça, esta concepção aceita o “egoísmo” que estabelece uma “hierarquia”, admite direitos iguais apenas para os iguais.”²¹ E seguindo esse entendimento, teremos na sociedade moderna, a justiça burguesa.

A justiça burguesa seria, para Nietzsche “*uma expressão do “alvitramento” e da “vulgaridade” do negociante e do lojista*”²², ao modelo utilitarista, que, pressupõe, conforme seus fundamentos, a igualdade absoluta entre os homens. Eis que o pressuposto dessa justiça é o conceito de igualdade. Trata-se, enfim, de uma concepção de justiça que busca sempre uma “equivalência” das ações e dos seus efeitos, das dívidas e dos ressarcimentos, dos crimes e dos castigos, dos danos e das vinganças.

Conforme Nietzsche, a assertiva da possibilidade do justo, desde sempre até sempre atende e atenderá a quem detém o poder de mandar, enquanto os demais, habituados e confortavelmente protegidos socialmente, apenas obedecem.

2.1 A filosofia do Martelo para a quebra de paradigmas morais na sociedade panóptica: notas de uma possibilidade jurídica

Apontando todas as crises do sistema jurídico, Nietzsche não se posiciona frente uma alternativa enquanto verdadeira solução para os pro-

²¹ MELO SOBRINHO, 2014, p. 17.

²² MELO SOBRINHO, 2014, p. 17.

blemas da moral. Mas sua filosofia, encerra preciosos indícios, que bem podem nos servir de guias para a possibilidade de um novo sentido, um direito penal para além da moral do ressentimento.

Segundo Oliveira (2015, p. 297) Nietzsche não nega a importância da punição, em especial no período que um grupo social está em formação. Para ele, aquele que quebra o pacto com o grupo social contrai uma dívida, a ser quitada por meio de uma punição, como a expulsão do grupo. A cobrança desta dívida de forma implacável é necessária para o fortalecimento dos laços sociais do grupo, todavia, com o fortalecimento do mesmo e aumento de sua força e potência, a necessidade da punição diminui

Vejamos o que diz em *Genealogia da Moral*:

Nietzsche introduz essa discussão ao desconstruir o mito de que a punição fomenta aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode mais se descarregar livremente sobre ele – pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. O acerto com as vítimas imediatas das ofensas; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração resgatável de algum modo, e assim isolar, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal (GM II § 10).

Neste sentido seria possível conceber um direito que considere adequadamente as questões sociais presentes no crime, por exemplo a miserabilidade para os indivíduos cometedores de crimes patrimoniais, *“ao invés de seguir a lógica distorcida de creditar livre-arbítrio à aquele que rouba para matar a fome que o consome.”*²³

Sob esse viés apresentamos teorias recentes acerca da possibilidade de uma nova perspectiva penalista. Tratam-se das teorias deslegitimadoras, que, por não acreditarem na eficiência do sistema penal se posicionam frente a um direito penal mínimo. Consideramos relevante indicar as teorias do abolicionismo penal ou abolicionismo imediato e minimalismo radical

²³ idem.

ou abolicionismo mediato. Munidas sob o condão de que a crise instalada no sistema penal diante de sua precariedade demanda radicais soluções.

O abolicionismo penal tem como argumento a extinção de todo sistema penal e tudo que é associado a ele. Tal teoria, de origem de Louk Hulsmann e Jacqueline Bernat de Celis defende que o sistema penal em si não é uma solução, mas um problema devido a suas precariedades e sua ineficiência, pois só atua frente à determinadas demandas, cujo aspecto social preconiza os mais ricos em detrimento dos mais pobres. Sendo imediata, a teoria propõe a ruptura do Estado coercitivo.

Já o minimalismo radical, enquanto outra teoria deslegitimadora, não defende a supressão total e imediata do sistema penal. Propõe, de outro norte, a sua abolição mediata e parcial a ser consolidada de forma gradual, crendo na possibilidade de uma transformação social e a consequente desnecessidade da intervenção total. Maior expoente da teoria, o criminologista e jurista, Baratta (2011), defende que o direito penal não pode ser substituído por outra coisa se a sociedade não evoluir. Sua intervenção diminuída ocorreria à medida de sua evolução.

Concluimos indicando que o ponto focal é que o Direito Penal como se mostra hoje, não possui arcabouço suficiente para a administração da justiça contemporânea e a crise assume tonalidades de uma ampla necessidade de um novo modelo.

A par das correntes já defendidas, apresentamos os nefastos problemas decorrentes da crise do sistema punitivo, e o impacto da punição do cárcere frente a sociedade enquanto fator de agregação do forte em detrimento do fraco, em que pese tenha havido a inversão de valores a se reconhecer a força.

Gonçalves (2015, p. 296) pondera

Nietzsche introduz essa discussão ao desconstruir o mito de que a punição fomenta no punido o remorso e que este último teria o poder de reforçar a norma social nele. Em verdade, o que tem lugar é o endurecimento do criminoso punido e uma flexibilização ainda maior das regras sociais, sobretudo pelo fato de ele próprio ser vítima de práticas tão gravosas como as por ele praticadas e que ainda sim possuem o selo oficial do aval coletivo:

É possível ver ainda os degradantes efeitos da punição na pessoa do punido, que, longe de qualquer reeducação, se vê no amontoado de

celas pela personificação do delito. Perspectiva essa reafirmada pela contradição social nos países, como o Brasil, com taxa elevada de pobreza e assombrados pelo Estado.

Citemos passagem de *Genealogia da Moral*:

Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível em si: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência: espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores, e mais aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio dos diversos tipos de castigo – ações de modo algum reprovadas e condenadas em si pelos juízes, mas apenas em certo aspecto e utilização prática (GM II § 14).

Segundo Gonçalves (2015, p. 296), nos moldes morais convencionados, temos uma massa de pessoas que em nada usufruem das benesses da vida em sociedade, como saúde, educação e segurança e que, em muitos casos, tem sua primeira relação com o Estado na qualidade de “criminosos” e sob esta alcunha são submetidos aos mais bárbaros suplícios, os quais, no entanto, possuem todo o ar de oficialidade e o timbre estatal. Outro resultado não pode advir que a “produção” de uma total desilusão com a eficiência estatal e uma revolta que se reflete na completa desumanização desses excluídos supliciados.²⁴

Carvalho (2013, p.44) enquanto assumidamente abolicionista invoca

O mundo, diz Hulsman, é dividido entre bons e maus, mocinhos e bandidos, em branco e preto, nós (os bons) contra eles (os maus): maniqueísmo puro! Resultado: elefantíase do Direito Penal, uma verdadeira e irracional inflação legislativa, uma alteração apresada e constante no direito penal, tornando o direito – que deve ser minimamente racional, em algo confuso e sem coerência lógica, verdadeiro panóptico legal, como ensina Salo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessa perspectiva caótica do sistema penal frente a sociedade e em especial ao indivíduo punido, a alternativa que se parece mais coerente

²⁴ GONÇALVES, 2015, p. 297.

te é o abrandamento das leis e a suavização das penas. O outro modelo, mais fúnebre e nefasto já deu provas de sua ineficácia. Ainda que pensar numa sociedade mais liberta das normas jurídicas pareça beirar o caos, imperioso destacar, a partir de Nietzsche, o fortalecimento da comunidade que se restaura, nos convidando a pensar num direito penal com “*a substituição do paradigma retributivo pelo restaurativo.*” (GONÇALVES, 2015, p. 297)

A questão é: em que medida os valores construídos pela história moral podem ser reavaliados por uma estética da existência, ou seja, por técnicas sob as quais seja possível se observar para além das identidades constituídas historicamente, através de um vir-a-ser de um espírito livre, um homem póstumo? E a partir disto averiguar em quais medidas o estatuto penalista foi celebrado no entorno da história da moral, constituindo-se enquanto reproduzidor da ideia de moral do rebanho em busca de elementos como igualdade, justiça e direitos humanos, e que apontam indícios de serem conceitos também advindos do próprio valor de moral nivelado por baixo.

Analisamos os eixos que fundamentam a pena de prisão e sua justificativa ética e moral da perseguição pela justiça sob o debate e avaliação acerca da existência ou não de um critério valorativo condescendente a uma justiça idiossincrática que atende a valores morais próprios de um determinado grupo social. Ainda, averiguamos os critérios adotados como legítimos e necessários de um regulador estatal, questionando os pilares da justiça criminal ocidental atual que se sobrepõe soberanamente acima da individualidade e das perspectivas instituais dos sujeitos obrigando à condutas modeladas verticalmente.

Partimos também da premissa de que o processo penal (em especial sob a perspectiva técnica da dogmática-jurídica-penalista do direito coercitivo e a perseguição criminal do *ius puniendi** enquanto ente por-

* O *ius puniendi* é uma expressão latina que pode ser traduzida literalmente como direito de punir do Estado. Refere-se ao poder ou prerrogativa sancionadora do Estado. Etimologicamente, a expressão *ius* equivale a direito, enquanto a expressão *puniendi* equivale a castigar, de forma que tanto se traduzi-la literalmente como o direito de punir ou direito de sancionar. É uma expressão usada comumente em referência ao Estado frente aos cidadãos. (REIS JÚNIOR, Almir Santos; PEREIRA, Keitty Alves; OLIVEIRA, Maria Izabel Pinto de; A PENA COMO CONSEQUÊNCIA DO DELITO A Arte de Punir; 1.ª Edição. Editora Vivens O conhecimento a serviço da Vida! Maringá-PR, 2012, p.56).

tador do direito-dever de punir) não apresenta condições de responder adequadamente à problemática da violência, em especial porque a construção de sua origem histórica foi solidificada em bases que satisfazem unicamente os interesses punitivos do Estado sob a justificativa da persecução pela justiça.

Assim, nem o indivíduo criminoso, tampouco a sociedade, encontram-se diante de respostas adequadas à profilaxia do crime a que a criminologia enquanto ciência irá analisar. Mas sim, a satisfação individual pelo mal cometido pelo criminoso, através da vingança institucionalizada do castigo aplicado pelo Estado.

Mas então, o que temos? Um direito penal falso, cujas bases que o criaram não passam de inverdades que atendem a interesses. Seus alicerces fomentam a ideia de obediência, subserviência e rebanho ao tempo em que consolida a pena de prisão como justiça, atendendo aos reclames sociais, que clama para que a “justiça seja feita”.

E mais, um ideário de igualdade inexistente que em verdade iguala por baixo o rebanho do pasto feliz, controlando-o, manipulando-o enquanto promove sua segurança, paz social e bom convívio, tudo para o bem comum e coletivo, e que em verdade, faz crescer sobremaneira os numerosos índices de população carcerária, sustentando uma perspectiva pedagógica de reinserção social, forjada em métodos primitivos de memorização.

Fundamentamos nossa experiência social, ao longo do tempo, sob bases fictícias, que excluem nossas forças internas e nossa vontade de potência. Negando-a e sob a condição de muito sofrimento e crueldade, construímos uma moral que nos tornou capazes de realizar promessas fundamentando as relações contratualistas que possibilitaram o desenvolvimento do direito enquanto ciência normativa.

A partir da construção do conceito credor-devedor e da aprendizagem de prometer e não esquecer, aprimoramos o uso do castigo para, de forma utilitarista, fazer pagar dano com dor. Com o aprimoramento do uso do castigo enquanto método pedagógico de alicerce da moral, alimentamos a culpa e a má consciência, para que o indivíduo não só pague pelo mal que cometera, quando vier a fazê-lo, mas também para que se lembre de jamais fazê-lo e para que sirva de exemplo aos demais.

Tal proposta também previa a possibilidade, assim como o cristianismo fundamentado na inversão dos princípios judaico-cristãos, de ex-

piar o indivíduo após o pagamento do mal causado. Então o castigo ganha vezes de sacrifício com viés libertador. O que também servirá de fundamento para a pena de prisão como proposta ressocializadora.

O olhar libertário iluminista transfere a pena do corpo para sua liberdade, considerando este como o bem mais precioso de um indivíduo. Além do caráter expurgador do sacrifício, o cristianismo também nos deixa de legado para o direito, a igualdade. Primeiro a igualdade e o amor entre os irmãos frente ao Deus soberano. Depois, frente ao Estado, portador da capacidade de manter a ordem e representar o povo, conforme ensinou a democracia grega.

Nessa seara, a democracia moderna, que intui sobretudo, a felicidade de todos, garante ao indivíduo segurança e paz, e em troca, solicita-lhe obediência. E, a fim de evitar-se o desequilíbrio entre a suposta vontade popular e o estado agora soberano, surge a ideia de fazer uso do equilíbrio conferido pelos princípios norteadores dos direitos humanos.

A história mostra, sobretudo, que as bases pelas quais o direito se inscreveu ao longo de toda a história da humanidade não passou de mentiras e falseamentos que objetivavam, além de qualquer coisa, atender aos interesses dos poderosos. A par disso, caminhamos para uma crise no sistema punitivo, que avança para limites incalculáveis de insucesso e de descontrole.

As correntes mais atuais da filosofia do direito, condizem com a necessidade de uma reforma. Atravessamos, de toda forma, uma imensa crise no sistema punitivo, não se podendo dizer, no entanto, como ela findará. Trazemos, sobretudo, um ideal de uma outra filosofia do direito como nos diz o próprio Nietzsche²⁵

Ah a filosofia do direito! Esta é uma ciência que, tal como todas as outras ciências morais, não conheceu ainda sequer os seus princípios elementares! Não se conhece absolutamente, por exemplo, mesmo entre os juristas que se acreditam liberais, a mais antiga significação da punição - não se conhece absolutamente este significado; e enquanto a ciência do direito não estabelecer para si uma nova base, quer dizer, a história e o estudo comparado dos povos, ela continuará sendo esta triste luta de abstrações fundamentalmente erradas que são tomadas hoje como sendo a “filosofia do direito” e que foram todas extraídas do homem atual. Porém,

²⁵ IX 8 [13] 346.

este homem atual é um labirinto tão confuso, mesmo que no que concerne às suas avaliações em matéria de direito, que autoria as interpretações mais diferentes.

Acreditamos que o sistema punitivo demanda essencialmente uma discussão técnica-doutrinária dos temas relativos às ciências criminais sob a perspectiva filosófica. Avançar dos níveis já alcançados sob o viés epistemológico das questões jurídico-penais para uma proposta dialógica.

Findamos sob o olhar da força vital proclamada pelo filósofo. Se a força é então, o eixo motor do homem, negá-lo é equívoco sem precedentes, uma vez que impede o que de mais veemente se tem de um homem, sua energia vital, sua força natural. Concluímos o trabalho com o ideal de que o direito punitivo merece e demanda reforma, mas nada se compara a necessidade de compreender sua genealogia, e de assim, munidos do conhecimento da história e da cultura dos povos, repensar uma nova moral punitiva.

REFERÊNCIAS

- OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE:

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Como cheguei a ser como sou*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado Humano: Um livro para Espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano, demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Para além do bem e do mal: Uma filosofia para o futuro*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2005.

_____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim Falava Zarathustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário

- BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

ARALDI, Claudemir Luiz; *Nietzsche e Paul Réé: Acerca da existência de impulsos altruístas*; Dossiê “Nietzsche e as Tradições morais”; Cad. Nietzsche vol.37 no.1 São Paulo Jan./June 2016

_____. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.5, 1998, p.76

AZEREDO, Vânia Dutra de; CASTRO, Fabio Guimarães de; A relação credor-devedor: Como passagem da noção de responsabilidade-dívida, à noção de justiça e ao sentido do direito no pensamento de Nietzsche; *Revista Lampejo* Nº 3- 06/2013

_____. *Os juízos de valor em Nietzsche e seus reflexos sobre a educação; II Semana Nacional de Filosofia*; Universidade Federal de Santa Maria – UFSM; Cultura e Alteridade; Amarildo Luiz Trevisan e Elizette M. Tomazetti (orgs.); Confluências; Ed. Uniajaí; 2006, p. 01-10

_____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000

_____. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada; *Cadernos Nietzsche*; n. 27, 2010

BARATTA, Alessandro; *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. Introdução à Sociologia do Direito Penal; Editora Revan; Coleção Pensamento Criminológico; Instituto Carioca de Criminologia; 6.^a Edição, outubro de 2011. 2.^a reimpressão. Agosto de 2014

BENOIT, Blaise; Nietzsche: da crítica da lógica do Direito Penal ao problema da concepção de um novo Direito Penal?; *Revista de Filosofia Dissertatio*; Programa de Pós-Graduação em Filosofia; Instituto de Filosofia, Sociologia e Política; Universidade Federal de Pelotas; Tradução: Bruna de Oliveira. Revisão Técnica: Luís Rubira; Dissertatio. 36. Verão de 2013; p 11-36

_____. O problema da Justiça; *Cadernos Nietzsche*; n. 26, 2010

BITTENCOURT, Cezar Roberto; *Tratado de Direito Penal*; 17.^a Edição; Editora Saraiva. São Paulo: 2012; 838p

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1999;

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UnB, 1997.

BONAVIDES, Paulo; *Ciência Política*; 22.^a Edição; Malheiros Editores; São Paul. 2015

CAMPIONI, Giuliano; Friedrich Nietzsche; *História da Filosofia*; Organizador Jean-François Pradeau; Texto Original francês: Histoire de la Philosophie. Petrópolis : Vozes; Rio de Janeiro : PUC-Rio, 2011, p. 387

CARNELUTTI, Francesco; *Teoria Geral do Direito*; São Paulo:Lejus, 1999

CARVALHO, Amilton Bueno de; *Direito Penal a Marteladas* (Algo sobre Nietzsche e o Direito); Ed. LumenJuris; Direito; Rio de Janeiro:2013

CARVALHO, Salo de; *AntiManual de Criminologia*. 6.^a Edição Revista e Ampliada; 2.^a tiragem. 2015; - São Paulo : Saraiva. 2015

CERQUEIRA, Nelson; PAMPLONA FILHO, Rodolfo - Coordenadores; *Metodologia da Pesquisa em Direito e a Filosofia*. São Paulo : Saraiva. 2011

FREZZATTI JR., Wilson Antonio, Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX, *scientiæzudia*, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 435-61, p. 437

_____. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419; BROBJER, Thomas. *Nietzsche’s philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 170. ¹⁶ “Os sinais < > indicam que a palavra foi escrita abreviada ou foi suprimida por Nietzsche. As letras entre os sinais foram acrescentadas pelos editores da KSA” (FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419.).

FOUCAULT, Michel; *A verdade e as formas jurídicas*; Editora NAU; PUC Rio, Departamento de Letras; 3.^a Edição. 1.^a Reimpressão; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

_____. *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões*. Nascimento da prisão. 3.^a Edição; Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo; Petrópolis. 1984

Freud, S.(1913) Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas*: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo; o grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (Sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche; *Trans/Formação*, São Paulo, 12: 97- 132, 1989. Departamento de Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências - UNESP - 17S00 - Man1ia-SP, p. 101

_____. GIACOIA, O. “Teses Sobre a Gênese do Direito em Nietzsche”. In: Pommer, A. Fraga, P. (Org.) *Filosofia e Crítica*, Ijuí-RS: Unijuí, 2007, 2007, p. 399

GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius; Justiça, Direito e vingança na filosofia moral de Friedrich Nietzsche; *Rev. Fac. Direito São Bernardo do Campo* n.20 | 2014; p. 1-18

GORDON, Richard; *A Assustadora História da Medicina*; Tradução Aulyde Soares Rodrigues; 9.^a Edição; Rio de Janeiro : Ediouro. 1997

LUMIA, Giuseppe; *Elementos de Teoria e Ideologia do Direito*; Tradução Denise Agostinetti; Editora Martins Fontes; São Paulo 2003

MACHADO NETO, A. L.; *Introdução à Ciência do Direito* (Sociologia Jurídica), São Paulo: Saraiva, 1963, v.2, p.204-5.

MARTON, Scarlett; Nietzsche. *Das forças cósmicas aos valores humanos*; Editora Brasiliense; 1.^a Edição; Preparação de originais: Lúcia Jahn; Revisão: Ana Maria Mendes Barbosa e Rosemary C. Machado; São Paulo: 1990

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Elementos de teoria geral do direito*. Belo Horizonte: Editora Líder, 2005, p. 137.

MELO SOBRINHO, Noéli Correia de; *Escritos sobre Direito. Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro : PUC – Rio; São Paulo : Ed. Loyola, 2009

MELO NETO, João Evangelista Tude de; *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*. Tese Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP - 2013

MONTEIRO, Washington de Barros; *Curso de Direito Civil – Parte Geral*, 37. Ed., São Paulo: Saraiva, 2000, v.1

NUCCI, Guilherme de Souza; *Manual de Direito Penal*; 10.^a Edição; Grupo Editorial Nacional; Editora Forense; Rio de Janeiro: 2014.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. de; *A crítica de Nietzsche à Moral Kantiana: por uma moral mínima*; *Cadernos Nietzsche* 27; 2010; p. 169-189

OLIVEIRA, Leonardo Camacho de; *Uma genealogia do direito penal: contribuições nietzschianas para se pensar uma justiça punitiva para além da moral do ressentimento*. A Genealogy of Criminal Law: Nietzsche's contributions to think a Punitive Justice beyond resentment morality; *Estudos Nietzsche, Espírito Santo*, v. 6, n. 2, p. 281-298, jul./dez. 2015

PASCHOAL, Antonio Edmilson; *Nossas Virtudes. Indicações para uma Moral do Futuro*. *Cadernos Nietzsche*. 12; 2002, p. 53-69

_____.As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche, *Philosophos* 13 (1): 11 -33, jan./jun. 2008, p. 13

PAULA, Wander Andrade de; GIACOIA JÚNIOR, O. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.; *Estudos Nietzsche, Curitiba*, v. 5, n. 2, p. 349-363, jul./dez. 2014,p. 354

RIBEIRO, Renato Janine; *Democracia e Direitos Humanos*; Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação; Curso de Difusão Cultural “Educação, Democracia e Direitos Humanos”; *Direitos Humanos nas Escolas, Programa de Formação Docente*; 2008

RUDÁ, António Solón; *Breve história do direito penal e da criminologia: do primitivismo criminal à era das escolas penais*; Jus Navigandi; Disponível em <https://jus.com.br/artigos/25959/brevehistoriadodireitopenaledacriminologia>; Acessado em 11.05.2016

SAMPAIO, Wilson Maranhão; SANTOS, Leandro Carvalho; *Considerations on western civilization: Freud and Nietzsche as a benchmark*; Fractal: Revista de Psicologia, v. 24 – n. 1, p. 59-80, Jan./Abr. 2012

SANTOS, Vani Letícia Fonseca dos, *A crítica da moral e a transvaloração dos valores em Nietzsche, Uma possibilidade para a formação de um indivíduo além-da-moral*; Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pelotas, 2010

SILVA, Alexandre Antônio Bruno da; *Nietzsche: Justiça e Direito*; Lumen Juris; Rio de Janeiro; 2015

TELLES, Leonardo Dias da Silva; *A metodologia da Pesquisa em Direito e o Pensamento de Nietzsche*; Metodologia de Pesquisa em Direito e a Filosofia; Coordenadores: Rodolfo Pamplona Filho e Nelson Cerqueira; Editora Saraiva; São Paulo: 2011; p. 201-215

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade*. Tradução de José Luiz Bolzan de Moraes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995

WEBER, Thadeu; *Direito e justiça em Kant*; *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)* 5(1): 38-47 janeiro-junho 2013; p. 39

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanism*. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 – (série Pensamento Moderno) título original: *Understanding Nietzscheanism*

Formação de subjetividade na terceira dissertação da *Genealogia da moral*

Ítalo Kiyomi Ishikawa
(UFPR)

1 INTRODUÇÃO

Um dos temas abordados por Friedrich Nietzsche na obra *Para a Genealogia da moral* (1887) é como as narrações do passado, as avaliações morais hegemônicas e as técnicas psicológicas promovem o cultivo de um tipo humano uniforme, cujas produções psicofisiológica como pensamento, apreciação estética, valores morais e religiosidade nada mais fazem do que perpetuar os mesmos condicionamentos culturais que trazem as marcas de uma forma de vida decadente. Nosso propósito é reconstruir os argumentos mobilizados pelo filósofo alemão na terceira dissertação da *Genealogia* a fim de destacar como acontece a formação de subjetividade do homem moderno, que se propaga, aos olhos do autor, tal como um “pulgão”.¹

O *leitmotiv* repetido diversas vezes pelo autor ao longo da terceira dissertação da *Genealogia* é a pergunta “o que significam os ideais ascéticos?”. A resposta, dada já no primeiro aforismo, do qual todo o texto subsequente é um comentário, é uma constatação que ultrapassa o escopo das incursões genealógicas feitas nas duas primeiras dissertações: os ideais ascéticos existem para que o animal homem confira um sentido para sua existência, para vencer o seu “*horro vacui*”, o seu horror ao nada, ao vazio. O nada, a ausência de sentido – o niilismo –, é um problema crucial para o filósofo, e deve ser entendido em profunda conexão com os ideais ascéticos.

O “dado fundamental da vontade humana” que se expressa no ideal ascético² é de que o homem, segundo Nietzsche, prefere “*a vontade de*

¹ ZA Prólogo 5.

² Nesse ponto Nietzsche utiliza o singular (*das asketische Ideal*) para apontar que há um princípio comum que se expressa de formas diversas, como ideais ascéticos no decorrer do texto.

nada a nada querer”³. Tal enigmática provocação possui um significado essencial para nossa leitura da terceira dissertação, porque o ideal ascético analisado internamente a partir da dinâmica da vontade de poder é um sinônimo para a “*vontade de nada*”, enquanto o “*nada querer*” expressa o esvaziamento axiológico do niilismo. Em outros termos, o ascetismo, ao conferir ao homem uma meta, se configura como uma solução para o niilismo, todavia, a “*vontade de nada*” é o mais sutil fruto do niilismo que é tomado como sua solução. Responder ao niilismo com técnicas sutilmente enraizadas nele mesmo configurará, no longo processo da cultura, em seu aprofundamento. No plano fisiológico, o diagnóstico de Nietzsche é o mesmo, pois o ascetismo metafísico se configura como corrupção dos instintos, como vontade de poder doentia que para se manter tem de enfraquecer as pulsões através de técnicas de entorpecimento, mas nesse ponto chegaremos mais adiante.

Nietzsche mobiliza sua análise em torno do problema do niilismo, porque os ideais ascéticos nada mais fazem do que conduzir o ser humano ao encontro de categorias metafísicas como realidade, conhecimento verdadeiro e Deus. Todavia, para o filósofo tais coisas não existem – ou existem apenas como ficção –, e terminam por conferir um sentido falso à vida do homem e às suas produções culturais. A metafísica é niilista porque é vazia, e as produções nela embasadas, seja em altas esferas culturais como na arte, na ciência e na filosofia, ou em níveis culturais populares como os adágios morais e a religião, terminam por constituir lentamente subjetividades duras, crenças em verdades que aos olhos do genealogista Nietzsche se mostram vazias. O artista metafísico acredita que sua arte é a representação da verdade, o filósofo tem a pretensão de constituir um conhecimento verdadeiro, o cientista possui a certeza inabalável em verdades demonstráveis, e o sacerdote ascético nega o mundo e a vida presentes para afirmá-las no além. Na *Genealogia*, Nietzsche se mostra também como filósofo didata, pois a sua argumentação é construída passo a passo. Vamos perseguir o pensamento do filósofo para alcançar o problema da formação de subjetividades por meio dos ideais ascéticos.

³ GM III 1.

2 OS IDEAIS ASCÉTICOS NA ARTE

Nos primeiros parágrafos da terceira dissertação, Nietzsche persegue o significado dos ideais ascéticos na arte, e de início nomeia o seu opositor: o músico alemão Richard Wagner, a quem dedicara sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* e a quarta de suas considerações extemporâneas, *Wagner em Bayreuth*. “O que significa, por exemplo, um artista como Richard Wagner render homenagem à castidade em sua velhice?”⁴. Com essas palavras, Nietzsche toma um caso individual para analisar a entronização dos ideais ascéticos numa arte tomada como modelo e exemplar de seu tempo, devemos ter em mente que Wagner foi valorizado como um dos mais influentes músicos de sua época, recebendo apoio de políticos e autoridades como Luís II da Baviera e Otto von Bismarck da Prússia, além de haver a pululação de círculos culturais wagnerianos por toda Alemanha e da inauguração do teatro e do festival de Bayreuth em sua homenagem. Na visão de Nietzsche, “Wagner se tornou o seu oposto”⁵, o poderoso artista que compusera *O anel do Nibelungo* e *Tristão e Isolda*, obras que evocavam o antigo espírito trágico, se rendera aos ideais cristãos ao tecer um elogio à castidade em seu *Parsifal*.

Para entender a veemente crítica de Nietzsche a Wagner é preciso destacar que se trata de um “caso típico”⁶, no sentido de que o nome Wagner não designa apenas um indivíduo, mas serve como um tipo, uma “lente de aumento”⁷ um representante dos ideais ascéticos no campo das artes. Assim, ao atacar Wagner Nietzsche tece uma crítica ao *status quo* de um tipo de arte predominante na cultura de seu tempo, uma arte que, ao invés de ser uma elevação da cultura, terminou por enaltecer os ideais da *décadence*.

Retornando à pergunta de Nietzsche, o que significa um artista render homenagem ao ideal ascético e, no caso de *Parsifal* (cujo significado é “inocente puro”), à castidade? Segundo Nietzsche, a música de Wagner anterior ao *Parsifal* soube manter a tensão natural à vida, enquanto o velho Wagner buscou a pacificação dessa tensão ao cortejar a castidade.

⁴ GM III 2.

⁵ GM III 2.

⁶ GM III 3.

⁷ Cf. EH Porque sou tão sábio 7.

Pouco afeito à abstração metafísica, Nietzsche trata dessa questão no § 2 e 3 da terceira dissertação da *Genealogia* à sua maneira, por meio da “*semi-ótica dos afetos*”⁸ de sua psicologia ele procura interpretar e “adivinhar” os afetos e impulsos que se tornaram vitoriosos culturalmente. Em outras palavras, a crítica nietzschiana sobre a música wagneriana é pautada na “morfologia genética da vontade de poder”⁹. Nietzsche trata rapidamente dessa questão através de uma contraposição entre um Wagner sadio e um Wagner decadente, enquanto que as peças *Os mestres cantores* e os planos de *O casamento de Lutero* mantinham a tensão entre castidade e sensualidade, a peça *Parsifal* suprimiu essa tensão ao transformá-la em “contradição”¹⁰ (*Gegensatz*) vencida pela castidade.

Voltemos agora à nossa questão, de que maneira uma arte embasada nos ideais ascéticos pode ser formadora de subjetividades? Como uma arte niilista pode influenciar no longo trabalho da cultura em formar seres humanos? Primeiramente, cumpre afirmar que a arte, segundo a apreciação de Nietzsche, não possui qualquer essencialidade, mas é um espelhamento do puro devir, tal como Dionísio Zagreu, a arte é um incessante recriar sem fim, pura aparência que não se consolida em formas estanques porque não possui finalidade última. Ao cortejar a castidade, a “*mais crua forma da antinatureza do ideal ascético*”¹¹, o velho Wagner reproduz o niilismo num nível cultural e o dirige às massas. Os ideais ascéticos, tomados como modelos através da arte do Wagner tardio, são um “retorno aos ideais cristãos-mórbidos”¹² da *décadence*. O elogio à castidade seria uma pacificação da tensão natural do animal homem, uma reprodução de “animais mansos”¹³ que têm uma finalidade metafísica que estabelece um valor negativo para a vida.

O apequenamento do homem por meio da arte ascética tem uma sutil forma de perpetuação, a crença na obra de arte como verdade. Niet-

⁸ Cf. BM 187.

⁹ BM 23.

¹⁰ Nas palavras de Nietzsche: “Pois entre castidade e sensualidade não há contradição necessária [entre sensualidade e castidade]; todo bom casamento, todo verdadeiro caso amoroso está além dessa oposição”. GM III 2. Tradução modificada.

¹¹ GM III 3.

¹² *Ibid.*

¹³ Nas palavras do filósofo: “[...]o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico [...]”. GM I 11.

zsche, no § 4 da terceira dissertação, afirma que Wagner se confundiu com sua obra ao toma-la a partir do valor de verdade. O músico Wagner, levou a sério demais sua arte ao acreditar que ela representa e sintetiza alguma espécie de verdade, e terminou por presunçosamente em se crer como o representante da verdadeira obra musical. A veledade de Wagner, segundo Nietzsche, foi o fato de ter-se cansado da “irrealidade” e ter se esforçado para fazer “no real, a tentativa de ser real”¹⁴ (ins Wirkliche überzugreifen, wirklich zu sein). Ao tomar a arte ascética com o valor de verdade, não só Wagner, mas também o seu público, homenageiam os ideais ascéticos, por isso a resposta de Nietzsche à pergunta que abre a discussão: para os artistas que se apegam aos ideais ascéticos eles significam “coisas demais”¹⁵, mas tais ideais por possuírem por base o niilismo acabam significando “*nada absolutamente*” e “tantas coisas que resultam em nada!”¹⁶. A arte wagneriana, valorizada como modelo pela cultura alemã, se tornou, aos olhos de Nietzsche, uma perpetuação do pessimismo e do cansaço que corrompe a saúde do homem, ao pacificar a tensão que pode elevá-lo.

Os resultados provisórios de nossa interpretação da terceira dissertação apontam o fato de que a arte se torna subserviente aos ideais ascéticos na medida em que pacifica o conflito e a tensão naturais ao ser humano, e formam sutilmente um tipo de subjetividade ao conduzir à crença de que sua mensagem tem o estatuto de verdade. Todavia, a concepção de Nietzsche sobre o papel cultural da arte é bem diferente na *Genealogia* se comparada à sua obra inaugural, *O Nascimento da tragédia*. Enquanto o jovem Nietzsche acreditava que caberia à música de Wagner a revitalização do espírito da tragédia grega e, conseqüentemente, da cultura alemã e europeia, o autor em 1887 confere uma importância menor à arte. Os artistas, segundo Nietzsche, “sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; [...] os artistas não se sustentam por si só”¹⁷. Essas duras palavras dirigidas a Wagner demonstram que a arte, embora tenha grande relevância nas altas esferas da cultura, não tem a força para movê-la, pois na avaliação de Nietzsche ela é subserviente à filosofia

¹⁴ GM III 4.

¹⁵ GM III 1.

¹⁶ GM III 5.

¹⁷ GM III 5.

e à religião. A grande responsabilidade em reproduzir a cultura, e de imprimir formas aos homens, caberá à moral, como veremos adiante.

3 OS IDEAIS ASCÉTICOS NA FILOSOFIA

A resposta à pergunta “o que significam os ideais ascéticos para a filosofia”¹⁸ nos fornecerá indicativos de como os filósofos, segundo Nietzsche, têm no ascetismo uma sutil afirmação de si. Para isso, ele parte da interrogação de “o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto?”¹⁹. Para responder a essa pergunta, Nietzsche retoma uma das maiores influências da metafísica schopenhaueriana do belo, a estética kantiana. A discussão de Nietzsche no contexto em tela a respeito do ascetismo passa a girar em torno da estética filosófica, mas é preciso notar aqui que se trata justamente de um nível anterior às discussões sobre as produções artísticas como a de Wagner. Embora não lance mão da filologia, o uso que Nietzsche faz da palavra estética remete ao seu significado etimológico (αισθητική; *aisthesis*) de “sensação” e “sensibilidade”. A questão sobre os ideais ascéticos na filosofia está, então, relacionada à importância da sensibilidade para os filósofos e como eles operam uma separação entre sensibilidade e pensamento.

Nietzsche cita Kant à sua maneira, ou seja, apropriando-se de outras filosofias para os seus propósitos e pouco preocupado em se manter fiel à ortodoxia de suas fontes. Ao citar um autor, Nietzsche se apropria de outro pensamento para extrair conclusões para além do campo de reflexão original de suas fontes, mas ele o faz dentro de um limite interpretativo. Em outras palavras, as ideias e conclusões que Nietzsche extrai de outros filósofos, se não são fiéis, ao menos podem ser extraídas em espaços e margens de manobra. Nietzsche cita uma afirmação de Kant, “Belo é o que agrada sem *interesse*”, para criticar a “impessoalidade” e a “universalidade”²⁰ aspiradas ao espectador kantiano. A filosofia kan-

¹⁸ GM III 1.

¹⁹ GM III 5.

²⁰ GM III 6.

tiana, na visão de Nietzsche, insere uma idealidade abstrata na sensibilidade pessoal do homem ao trata-lo como “espectador” (as aspas são de Nietzsche) do belo, pois a estética – enquanto sensibilidade – só existe como experiência pessoal interessada do homem, com sua singularidade. Nas palavras de Nietzsche: “Se ao menos esse ‘espectador’ fosse bem conhecido dos filósofos do belo! – conhecido como uma grande realidade e experiência *pessoal*, como uma pletera de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites no âmbito do belo!”²¹. Para Nietzsche, Kant e seus continuadores têm a “ingenuidade de um pastor de aldeia” ao construir uma apreciação estética que desconsidera as “peculiaridades do tato”, pois o transcendentalismo dessensibiliza a estética em prol de idealidades vazias. Polêmico e irônico, Nietzsche cita o contraexemplo de um autor sensualista, Stendhal, para o qual o belo é *une promesse de bonheur*²² [uma promessa de felicidade].

Do ponto de vista de nossa abordagem do texto nietzschiano, podemos elencar alguns resultados parciais para a relação entre ideais ascéticos, filosofia e formação de subjetividade. Segundo Nietzsche, os ideais ascéticos se perpetuam de forma mascarada na filosofia e Kant, ao idealizar a sensibilidade, deixa de considerar o aspecto central da experiência estética, o indivíduo com suas peculiaridades, vivências, expectativas e valores. Tal desconsideração do indivíduo é um passo em direção ao apequenamento dos “espectadores” ideais, um passo dado em direção ao niilismo.

Nietzsche aprofunda sua crítica ao ascetismo na filosofia através de uma nova tipificação, ele analisa como a metafísica de Schopenhauer absorveu o prazer desinteressado da estética kantiana. Para Nietzsche, Schopenhauer pensou a contemplação do belo como uma maneira de suspender por “um momento” a “roda de Íxion”, a “servidão do querer” e a “pressão da vontade”, ou seja, a apreciação do belo seria um quietismo da vontade, uma maneira de se abster do sofrimento. Nietzsche intenta ler um texto de filosofia como um psicólogo que ausculta os afetos, e ele procura ler a metafísica da vontade de Schopenhauer no registro da sensibilidade e do orgânico, no qual o corresponde mais imediato da vontade seria a pulsão sexual. Assim, Nietzsche propõe aos seus leitores uma indagação: “Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção [de

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

Schopenhauer] básica de ‘vontade e representação’, o pensamento de que uma salvação da ‘vontade’ é possível somente através da ‘representação’, não teve origem numa generalização dessa experiência sexual”²³. Pensar a realização da satisfação sexual por meio da fenomenalidade, na aparência do belo, como o esvaziamento da pressão da vontade, é uma sublimação *avant la lettre*, um conceito que ganhará uma definição precisa na psicanálise de Freud. Nietzsche conclui que a metafísica de Schopenhauer está mais distante do que se poderia imaginar da estética kantiana, porque o quietismo da vontade tem um interesse bastante claro, “*livrar-se de uma tortura*”.

A conclusão de Nietzsche, no § 6 da terceira dissertação, aponta que o significado dos ideais ascéticos para a filosofia é uma forma de desprendimento do corpo e de suas vicissitudes. Tanto Kant com o idealismo e Schopenhauer com a metafísica da vontade, segundo Nietzsche, produziram filosofias que despotencializam o corpo e o sujeito ao afirmar conjuntamente idealidades e a suspensão do desejo e dos afetos. As consequências dessas afirmações para a nossa questão são evidentes: a filosofia, entendida como metafísica, fomenta verdades vazias que, na perspectiva da fisiopsicologia de Nietzsche, contribuem para o enfraquecimento do homem.

Do ponto de vista do longo processo de formação de subjetividades, há algumas conclusões que precisam ser destacadas na relação entre filosofia e os ideais ascéticos. A atitude ascética de afastamento das vicissitudes do mundo, tomada como postura filosófica em si, segundo Nietzsche, é comum a todos a todos os grandes filósofos da tradição do pensamento, mas tal desprendimento do mundo só é possível na medida em que figura uma análoga afirmação de ideais erigidos pelos filósofos, ou seja, o ascetismo é uma autoafirmação, é a maneira que os instintos dos filósofos encontraram para exercer poder. Os leitores que se aproximam dos grandes sistemas de pensamento da filosofia, não obstante as diferenças conceituais e propósitos distintos dos autores, encontrarão, nessa perspectiva aberta por Nietzsche, filosofias que minam os instintos e os afetos imanentes ao corpo em vista de instintos mais sutis, mais espiritualizados e racionais. Com essa crítica não se deve imaginar que as tarefas de pensar e de criar conceitos deveriam ser abandonadas, Nietzsche não quer o fim da filosofia, mas ele aspira que o pensamento não termine por desprezar o corpo e o mundo dos instintos, do qual o pensamento é

²³ GM III 6.

fruto. Mas enquanto os almejados filósofos do futuro não surgem, a própria filosofia pode constituir um meio de adoecimento do humano, caso os “instintos fortes” desses leitores não sejam capazes de se defender. O risco é de que a filosofia se torne um meio de perpetuação cultural do niilismo mais frio, aquele em que o afastamento do mundo termina nas idealidades metafísicas.

4 OS IDEAIS ASCÉTICOS E OS SACERDOTES

No maior conjunto de parágrafos da terceira dissertação, do § 11 ao 22, Nietzsche se propõe a analisar o que significam os ideais ascéticos para o sacerdote, e as respostas do filósofo vão ao encontro de nosso interesse interpretativo, pois dentre todas as práticas ascéticas, aquela que mais contribui para o nivelamento do homem é a ministrada pelo sacerdote, a religião. A religião, aos olhos de Nietzsche, é a forma mais propagada de disseminação da moral e de reprodução de comportamentos, assim como incute uma forma negativa de avaliação da vida e do homem frente a si mesmo.

O que está em jogo na questão do ascetismo sacerdotal, segundo Nietzsche, é a “*valoração* de nossas vidas” com o que a ela pertence como “natureza”, “mundo” e “toda a esfera da transitoriedade”, é o problema da maior negação que já houve da vida, a ponto de ter feito da terra a “estrela ascética”²⁴ por excelência. O ascetismo disseminado pelo sacerdote instaura no homem uma contradição que o olhar de Nietzsche buscará compreender, tal contradição se deve a “um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma [...]”²⁵. O ressentimento é uma ruína fisiológica que acomete o homem, e a contradição que Nietzsche denuncia é de que essa doença é uma maneira de preservação e perpetuação de uma vida já esgotada.

Segundo Nietzsche, o ideal ascético disseminado pelo sacerdote através de uma moral e de uma religião niilista configura “um artifício para a *preservação* da vida”²⁶. Trata-se aqui, todavia, da preservação de

²⁴ GM III 11.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ GM III 13.

uma forma de vida doentia, uma vontade de poder degenerada que ao invés de buscar a expansão e a afirmação de si por meio do embate aos impulsos reativos, no plano fisiológico, e às avaliações culturais gregárias, no plano cultural, opera o seu contrário. A doença, no diagnóstico nietzschiano, é um amortecimento dos impulsos e instintos do homem, que buscam sua afirmação através de uma forma negativa, por meio da preservação do conjunto pulsional adoecido, como “ferida que faz viver”²⁷. O plano cultural, palco da religião e da moral, onde o sacerdote atua por meio de técnicas psicológicas, dissemina o adoecimento do homem através de uma profunda avaliação moral sobre si mesmo. Nessa questão, as abordagens cultural e fisiológica indicam o mesmo fenômeno, o de uma forma de vida doentia.

Desde a primeira fase de seu pensamento, Nietzsche possuía a concepção de que a filosofia deveria “ser uma aliança de *força formadora, como médico da cultura*”²⁸, e o papel do filósofo, conseqüentemente, deve ser o de “*médico da cultura*”²⁹. Boa parte das considerações médicas e terapêuticas de Nietzsche estão concentradas no texto da *Genealogia*, e podemos indagar o médico Nietzsche sobre as causas do adoecimento humano, sofrimento que é mantido e agravado pelo sacerdote ascético. No diagnóstico do filósofo, o processo civilizatório coincide com a introspecção dos impulsos mais selvagens do homem, e o processo de construção do mundo dos costumes é, também, um “amansamento”³⁰ que é intitulado de “má consciência”, por meio dela, segundo Nietzsche, “foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”³¹. Essa insistência em frisar a causa do sofrimento na introspecção dos próprios impulsos brutais faz com que o adoecimento do homem seja tomado como um estado de normalidade³² na sociedade civilizada. Nietzsche não afirma que a cura do homem seria a reversão do processo civilizatório, uma espécie de regresso à animalidade predatória, pelo contrário, tal tensão do homem frente aos seus instintos faz com que o humano seja o ani-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ FP 30 [8] de 1873 – 1874.

²⁹ FP 23 [15] de 1872 – 1873.

³⁰ GM II 16.

³¹ *Ibid.*

³² GM III 14.

mal mais “profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*”, “uma grande promessa”³³ e o mais “indeterminado que qualquer outro animal” e o “grande experimentador”³⁴. O problema, assim, é como lidar com a condição de doença do homem, quais os remédios e as terapias a serem adotadas, e na avaliação de Nietzsche, os sacerdotes são “maus médicos e enfermeiros”³⁵ porque desconhecem a causa do sofrimento humano e porque tratam somente dos sintomas, mas tal tratamento nada mais é do que um aprofundamento da própria doença.

A perpetuação e o agravamento da condição doentia do homem conduzem-no, segundo Nietzsche, ao niilismo do tipo que não impele o homem à sua autossuperação. Tal estado de negatividade corrompe a avaliação moral do homem, e as consequências são aparentemente anti-téticas, pois a visão ascética-sacerdotal estimula afetos que diminuem a própria vida, como a tristeza e a repulsa pela própria condição humana; e, paradoxalmente, a assimilação da avaliação ascética sobre a vida impele outro conjunto de afetos igualmente negativos, mas que produzem uma comiseração do homem frente a si mesmo e aos outros homens. Nas palavras de Nietzsche, “o que é de temer” no homem é “o grande nojo” e “a grande compaixão pelo homem”, sua “última vontade”, “sua vontade do nada, o niilismo”³⁶.

A moral e a religião disseminam o ideal ascético ao mesmo tempo que formam uma subjetividade uniforme, ao menos do ponto de vista dos valores que o ascetismo elege como ideais. É preciso lembrar que Nietzsche não é contrário à eleição de ideias, ele mesmo pode ser visto como idealista ao almejar uma filosofia do futuro e ao pensar uma maneira de cultivo de seres humanos capazes de se elevar sobre o pessimismo niilista. O problema do ascetismo-sacerdotal é “o desejo de ser outro”³⁷, na medida em que ser outro corresponde a “ser melhor” para “representar uma forma *qualquer* de superioridade”³⁸. Ideais como “pureza de cora-

³³ GM II 16.

³⁴ GM III 13.

³⁵ GM III 15.

³⁶ GM III 14.

³⁷ GM III 13.

³⁸ GM III 14.

ção”, “boa vontade”³⁹ são questionados não por aquilo que promovem⁴⁰, mas por conduzirem à uma autoavaliação moral que termina por considerar o “agente” da ação como portador de uma superioridade moral. Tal superioridade, para Nietzsche, é uma “*mentira desonesta*”⁴¹ porque ela, na perscrutação dos afetos, não passa de uma representação: “Ao menos representar (*darstellen*) o amor, a justiça, a superioridade e a sabedoria – eis a ambição desses “ínfimos”, desses enfermos!”⁴².

Se o sacerdote ascético é um mau médico porque sua atuação aprofunda a doença do niilismo, por outro lado, Nietzsche admite que tal prática de dominação espiritual configura a afirmação de vida do sacerdote ascético, sua vontade de poder dominante. Se ele é doente, também “tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes [...]”⁴³. Para dominar e formar o seu rebanho, o sacerdote ascético lança mão de várias e sutis estratégias, que são importantes para compreender o processo de formação de subjetividades à qual Nietzsche se opõe.

Primeiramente, o domínio do sacerdote cresce à medida que ele erige como inimigos aqueles que não são parte do rebanho por assumirem outras formas de valorar. Na linguagem de Nietzsche, a doença do ascetismo precisa de um inimigo exterior, os “*sãos*”, e a aversão aos sadios nada mais é do que uma “inveja” que se camufla no desprezo à “toda saúde e toda potência tempestuosa” dos “animais de rapina”,⁴⁴ daqueles que não se curvam diretamente aos ideais ascéticos da religião e da moral. Mas o golpe de mestre do sacerdote ascético, pelo qual ele demonstra toda sua astúcia, é a criação de um inimigo interior para a causa do sofrimento humano, o próprio doente torna-se o culpado por sua doença. Os inimigos exteriores ao rebanho não configuram o verdadeiro perigo ao doente, a causa do esgotamento fisiológico, da tristeza e do longo cansaço, de acordo com a crítica nietzschiana, é o próprio sujeito por sua

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ O próprio Nietzsche afirma que há uma outra justificação possível para agir de forma benevolente – uma maneira, aliás, que ele considera como sua –, o agir não por compaixão, mas por egoísmo e por amizade, Cf. GC 338.

⁴¹ GM III 19.

⁴² GM III 14.

⁴³ GM III 15.

⁴⁴ *Ibid.*

condição humana corrompida moralmente por noções como “pecado” e “dívida impagável”⁴⁵ para com Deus. Tal culpabilização consiste num ressentimento que não encontra vazão exterior, como nas formas de vida violentas que não introjetam o ranço porque reagem. No homem adoecido, os afetos reativos do ressentimento não são assimilados internamente por outros afetos mais poderosos – os sadios –, e como energia psíquica eles precisam encontrar uma vazão, e sua descarga é sobre o próprio homem que se julga culpado a partir da avaliação do sacerdote ascético. Nas palavras de Nietzsche, “o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento”⁴⁶, porque “os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretexto para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, [...] eles revolvem as vísceras de seu passado e de seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se do próprio veneno e maldade”⁴⁷.

A avaliação moral adoecida do homem que perpetua os ideais fomentados pelo sacerdote ascético corresponde a um adoecimento fisiológico, a introspecção do ressentimento causa uma debilidade dos afetos e dos impulsos que acarretam numa degradação da capacidade do homem em lidar com os acontecimentos da vida que lhe causam agravos e sofrimentos. O homem cuja avaliação moral elege inimigos exteriores e a si mesmo por possuir afetos de “natureza pecaminosa” tende, segundo Nietzsche, a possuir uma interpretação ressentida do mundo, o que leva a uma hipersensibilidade, a uma forma de interpretar o mundo a partir da dor. Nesse ponto, a inseparabilidade entre corpo e alma na filosofia de Nietzsche se torna fundamental para compreender a enfermidade que nivela os homens numa moral do ressentimento. A “dor da alma” é um sofrimento do “ventre”⁴⁸, do estômago humano que, comprometido por afetos reativos, não se torna capaz de digerir as vivências. Nas palavras de Nietzsche: “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e mal feitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra”⁴⁹.

⁴⁵ GM II 22.

⁴⁶ GM III 15.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ GM III 16.

⁴⁹ *Ibid.*

As estratégias de eleição de inimigos exteriores e a mudança na direção do ressentimento se tornam possíveis, para o sacerdote ascético, graças à sutis técnicas de controle sobre as massas. Segundo Nietzsche, o sacerdote ascético, além de ser mau médico, também é um hipnotizador porque ele utiliza de técnicas que entorpecem o homem. O “sentimento de obstrução fisiológica”⁵⁰ do ressentimento é possível por meio de artes hipnóticas⁵¹ que provocam a “mitigação” e o “consolo”⁵² do sofrimento através do estímulo e descarga de afetos⁵³. Os sacerdotes do cristianismo e das grandes religiões souberam, segundo Nietzsche, estimular uma espécie de entorpecimento e hipnose para que “a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza” possam ser suportadas sem, no entanto, “penetrar na consciência (*Bewußtsein*)”⁵⁴. Esse amortecimento da consciência frente à dor é comparado por Nietzsche a um estado de “hibernação” e “estivação”, uma condição em que o vivente perde a consciência da dor e do sofrimento.

Ao lado dessa técnica de amortecimento da consciência, considerada mais rara por mobilizar um “estoicismo intelectual”⁵⁵, Nietzsche apresenta duas outras estratégias, mais populares, que o sacerdote ascético utiliza para aliviar o sofrimento do homem. Essas práticas são estimuladas de forma mais frequente, porque exigem menos atenção por parte do homem, são elas a “atividade maquinal” e a “alegria de causar alegria”, práticas celebradas pelos adágios morais e que são estimuladas como um remédio para o “esquecimento de si”⁵⁶. O trabalho manual considerado como “a benção do trabalho”, segundo Nietzsche, configura um desvio do sofrimento, pois o homem não se fixa na dor porque a “pequena câmara da consciência humana (*menschlichen Bewußtseins*)” é tomada por um afazer seguido de outro, o que gera pouco espaço para a consciência da dor. A “alegria de causar alegria” é outro meio ruim de cura ao sofrimento humano, pois na visão de Nietzsche, as benesses do “amor ao próximo” causam estímulos aparentemente positivos de uma “pequena superiori-

⁵⁰ GM III 17.

⁵¹ Cf. PASCHOAL, 2008. pg. 69 - 86.

⁵² GM III 17.

⁵³ Cf. GM III 15.

⁵⁴ GM III 17.

⁵⁵ GM III 18.

⁵⁶ *Ibid.*

dade”, de uma vontade de poder que encontra sua afirmação na formação de homens que se reconhecem como iguais no seio de uma agregação. A “*formação do rebanho*”, segundo Nietzsche, significa “um avanço e uma vitória na luta contra a depressão”, desviando a consciência do homem doente de sua “*aversão a si mesmo*”⁵⁷.

Ao lado do amortecimento da consciência, do trabalho manual, da alegria em fomentar alegria e da formação da comunidade, Nietzsche elege outra técnica, ao mesmo tempo mais “interessante” e “culpada”⁵⁸, pela qual o sacerdote ascético exerce poder sobre seu rebanho: a introspecção da noção de pecado. Nietzsche não julga que a representação do bem e o trabalho, por parte do homem formado na moral sacerdotal, sejam mentiras desonestas, tais coisas são meios “*inocentes*”⁵⁹ no combate ao niilismo, o perigo maior, aquele que coloca o homem na grave situação de um aprofundamento radical no esvaziamento – porque esse meio tem uma valorização ontológica –, é a interpretação religiosa dos afetos que os transforma em pecado e o homem em pecador. O grande perigo é a “mendacidade moralista” e a “falsa inocência”⁶⁰ com as quais o homem do rebanho assume a avaliação sacerdotal com o valor de verdade, tanto no nível moral quanto metafísico, e acredita-se, assim, culpável. A introjeção da condição de pecado acontece, na ótica nietzschiana, pela maestria do sacerdote ascético em estimular sentimentos e estados anímicos a fim de descarregá-los, pois sendo energia eles precisam de vazão, e a mendacidade está na interpretação niilista dada a eles, que são justificados religiosamente a serviço de uma economia da culpa e do pecado. O “excesso do sentimento” é utilizado pelo sacerdote ascético para formar o “sentimento de culpa”, nas palavras de Nietzsche:

No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ GM III 19.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ GM III 19.

tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a coberta de uma interpretação e “justificação” religiosa”⁶¹.

O homem sob o jugo dos ideais ascéticos, segundo Nietzsche, interpreta a má consciência dos instintos animais represados pelo processo de civilização como pecado, e a causa de seu sofrimento repousa “*em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição...”⁶². A interpretação religiosa termina por transformar “o doente”, segundo Nietzsche, em “pecador”, e tal processo se renova constantemente ao passo que a moral e a religião insistem em fixar o homem nessa autoavaliação tal como “uma galinha em torno da qual foi traçada uma linha”.

A prática ascética forma essencialmente um tipo de subjetividade uniforme, que recebe no diagnóstico nietzschiano as rubricas de uma doença que debilita o conjunto total do homem, sua saúde, seus instintos, sua interpretação do mundo e suas produções culturais, uma doença que o conduz lentamente ao mais duro niilismo, aquele que termina por negar a vida e a si mesmo.

5 CONCLUSÃO

Dentre as várias possibilidades de entrada no texto da terceira dissertação, o viés da formação de subjetividades por meio dos ideais ascéticos se mostra extremamente válido tanto a partir de seu ponto de partida quanto de suas conclusões. A perscrutação nietzschiana dos afetos, a partir da dinâmica da vontade de poder, mostra que os ideais ascéticos configuram uma maneira pela qual o homem se coloca no mundo, interpreta a si mesmo, as produções culturais e os acontecimentos que o cercam. Seja através da arte, da filosofia ou da religião, os ideais ascéticos conferem uma meta ao homem: representar artisticamente o real, construir idealidades filosóficas e acreditar numa verdade metafísica sobre si e sobre o mundo são metas estabelecidas à vontade humana. Na questão da formação de subjetividades, o apego à diferentes níveis de verdade estabelece

⁶¹ GM III 20.

⁶² *Ibid.*

uma concepção de ser humano que se torna almejado. Fazer da arte um instrumento para se chegar ao em si do mundo ou fazê-la subserviente a ideias religiosos, além de configurar uma traição à arte, significa transformá-la numa instância do ideal ascético, uma transmissora da verdade. A filosofia, ao colocar a sensibilidade numa instância inferior às idealidades metafísicas, também reproduz o ideal ascético num alto nível da cultura, e isso se deve à própria vocação da filosofia e do filósofo, que não existiram sem o ideal ascético. A religião e a moral, por sua vez, representam as instâncias mais populares desse ideal e os instrumentos de sua reprodução, e a atuação do sacerdote leva tanto à introspecção da noção de culpa moral quanto à crença em verdades transcendentais ao mundo.

A negação sistemática dos ideais ascéticos, a descrença na verdade, o ateísmo, não representa por si só uma saída desses ideais. Mas o ateísmo seria, na visão nietzschiana, o desenvolvimento natural da “vontade de verdade”⁶³ que está no âmago dos ideais ascéticos. Desde Copérnico, ou seja, desde a modernidade, a cultura europeia caminha rumo ao niilismo, “rola para longe do centro”⁶⁴, por um movimento interno da própria vontade de verdade dos ideais ascéticos a descrença na verdade acontece por sua “autossuperação”⁶⁵ (*Selbstüberwindung*). A vontade de verdade conduz ao nada, leva à constatação de não existirem verdades, seja na moral, ou num sujeito por trás da ação, seja em idealidades filosóficas e metafísicas.

O niilismo é uma ferida da vontade que coincide com o conflito entre os impulsos do homem e o processo civilizatório, o niilismo está inevitavelmente instaurado na necessidade humana de habitar o mundo através da criação de sentidos. O “*querer o nada*”⁶⁶ é o dado fundamental da vontade do homem, é uma doença que coincide com o processo civilizatório, para a qual o ascetismo configura um tratamento ruim. Não é possível abandonar o niilismo porque o homem é o “animal mais indeterminado”⁶⁷, e precisa criar um sentido para si, não lhe é possível o “*nada querer*”⁶⁸.

Os ideais ascéticos, na visão de Nietzsche, são uma resposta ruim

⁶³ GM III 27.

⁶⁴ GM III 25.

⁶⁵ GM III 27.

⁶⁶ GM III 28.

⁶⁷ GM III 13.

⁶⁸ GM III 28.

ao problema do niilismo porque nivelam o homem por meio de uma meta. Ao conferir uma única meta à indivíduos diferentes, os ideais ascéticos terminam por formar subjetividades que se alheiam da tarefa de dar formas pessoais a si mesmo no que toca às questões fundamentais da vida humana: naquilo em que acredita, no tipo de conhecimento que quer para si e nas produções culturais em que se reconhece. O niilismo, “a *condição doentia* do tipo homem”, não é uma questão a ser resolvida, mas é um problema próprio à existência humana, uma “ferida que faz viver”⁶⁹.

Nietzsche é um filósofo que aponta soluções para as questões que formula, e o problema que se abre com este texto é de como é possível ao homem dar um sentido e formas a si mesmo sem decair no cultivo ruim do ascetismo sacerdotal? Que tipo de cultivo de si pode advir da autossuperação dos ideais ascéticos? As respostas a essas questões irão ao encontro de outro tipo de ascese, uma que não concebe o esvaziamento axiológico como a derrocada do futuro humano, mas a resposta nietzschiana apontará para um cultivo de si que toma o niilismo como a tarefa pessoal de criar a si mesmo em margens de manobra com a história, a cultura e a moral da qual é fruto.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

⁶⁹ GM III 13.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Artes de hipnose e entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da moral. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZATTI Jr, Wilson Antonio (Orgs.). *120 anos de Para a Genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

O ideal da nobreza na *Genealogia da Moral* de Nietzsche

Ícaro Meirelles Figueredo
(UFRRJ)

Nietzsche esclarece no prólogo de sua *Genealogia da Moral* que seu interesse central de então era empreender uma avaliação acerca do valor da moral. Imerso nessa problemática, ele se lança a investigar sob que condições emergiram e se desenvolveram nossos valores morais, para que seja possível questionar o valor de tais valores. No primeiro ensaio que compõe a obra, o filósofo sustenta a hipótese de que nosso mundo de conceitos morais deriva, fundamentalmente, de duas raízes distintas, as quais ele denomina uma como “nobre”, e outra como “escrava”, que remontam a dois modos de vida distintos, a dois tipos psicológicos.

No entanto, de acordo com a narrativa genealógica nietzschiana, o tipo escravo, a moral do rebanho, teria se sobreposto e predominado, tornando-se determinante no processo de construção do homem ocidental, e da cultura moderna. Foi a moral do tipo escravo, do homem de rebanho, que atuou de modo mais efetivo na constituição da civilização ocidental, e que tem a modernidade como o ponto de culminância. Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral (GM)* Nietzsche recupera a moral e o modo de vida “nobre”, que predominava antes dessa tipologia do homem animal de rebanho, e opera um revigoramento de seus traços característicos, colocando em cena aquele modo de ser.

As sociedades aristocráticas, nas quais preponderavam grandes diferenças sócio-econômicas, eram dominadas por poderosas e robustas aristocracias, que mantinham constantes relações de tensão e disputa – ele chega a utilizar como exemplo a nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos, a França pré-revolucionária, as provençais dos “poetas cavaleiros”, a *pólis* grega clássica, a Veneza da renascença.¹ Nessas culturas, sociedades, grupos, há rígidas e

¹ Os exemplos mencionados aparecem em *GM*, I, 11; *ABM* 258, 260, 262.

profundas hierarquias, castas e estirpes antagônicas, as diferenças de valor entre homens são veementemente marcadas. A hipótese de nosso filósofo é que justamente no seio dessas aristocracias, das estirpes nobres, brota um determinado tipo, constituem-se sentimentos, necessidades, traços psicológicos característicos, que serão determinantes na proveniência dos valores morais, os quais o filósofo vai designar como moral nobre.

Os nobres, movidos pelo sentimento de soberania, sentindo-se destacados, superiores, elevados, “tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores” (*GM*, I, 2). A criação surge, então, para expressar, exaltar, louvar, essa soberania, essa elevação, para demarcar essa distinção. Nietzsche sustenta que é o *pathos da distância* que está por trás da criação de valores nobres. Esse *pathos* consiste no sentimento, na crença de que o modo de vida que se possui é distinto, é elevado, se distancia do comum. O *pathos da distância* é um sentir-se especial, privilegiado, destacado do gregário, do ordinário, do vulgar. Este nasce da diferença entre classes, do olhar de cima para baixo das classes dominantes sobre seus súditos, do exercício do comando, da necessidade do senhor de se manter afastado e acima.²

Em um célebre aforismo de *Além do Bem e do Mal (ABM)*³ Nietzsche destaca que o *pathos da distância* é extremamente importante, porque através dele, com o desejo e a necessidade de se afastar, de tomar distância da maioria, advém a possibilidade de elevação e autossuperação do homem.

Sem o *pathos da distância (...)*, não poderia nascer aquele outro *pathos* mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”. (*ABM*, 257)

Tomados então por esse *pathos*, por esse distanciamento, uma elevada estirpe senhorial cunhou o conceito “bom” para designar a si e a

² Cf. *ABM*, 257.

³ É importante lembrar que *ABM*, publicada em 1886, é a obra que precede a *GM*, escrita em 1887, e que, a princípio, a *GM* foi pensada por Nietzsche como um complemento e clarificação de *ABM*.

seus atos. Esse sentimento de nobreza, de elevação, portanto está na raiz do valor “bom”. Do mesmo modo, posteriormente, os senhores criam o conceito “ruim” para designar aquilo que é inferior, baixo, comum, medíocre. É nessa relação, portanto, de uma elevada estirpe com uma baixa, plebeia, que está o foco de emergência da oposição entre “bom” e “ruim”.

Nosso genealogista chega a declarar que o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que é possível atribuir a própria proveniência da linguagem como expressão de poder dos senhores: “eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas” (*GM*, I, 2). Aos senhores, portanto, aos que são capazes de tomar distância, cabe a liberdade criativa, criadora, inovadora. De sua elevação eles criam valores, para expressar sua bem-aventurança, sua notoriedade, seu privilégio. Cheios de paixão e autorreverência, postulam “nós, os nobres, os bons, os belos, os felizes!” (*GM*, I, 10).

Nas palavras e raízes que designam o “bom” transparecem nuances que dizem muito das razões pelas quais os nobres se sentiam homens de categoria superior. Nietzsche enfatiza que, apesar deles, no mais das vezes, utilizarem esse conceito para distinguir a si conforme sua superioridade no poder, o que mais o interessa é o uso desse conceito para designar traços típicos do caráter.⁴ Nosso filósofo quer trazer à tona, descobrir, quais são os sentimentos, as crenças, as características psicológicas, e mesmo fisiológicas que imperam e são aludidas por esse conceito. Se as diferenças de classe são elementos centrais na explicação da proveniência de nossos valores morais, é importante destacar que, os tipos “senhor” e “escravo” a que o filósofo alemão tantas vezes se refere como paradigmas morais, devem ser compreendidos no sentido psicológico, demarcam uma distinção psicológica e de atitudes morais, que será crucial. Esses conceitos não dizem respeito apenas a posições de classe econômica e social, mas se referem principalmente a maneiras de ser e pensar, não se reduzindo a indivíduos históricos.

O filósofo alemão revela que a indicação do caminho certo lhe foi dada pela etimologia, nesse percurso foi profundamente relevante sua educação filológica. Ao se lançar em tal exame, inquirendo acerca do significado da palavra bom em diversas línguas antigas, mesmo arcaicas, ele descobre uma transformação conceitual comum:

⁴ Cf. *GM*, I, 5.

Em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom” no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (*GM*, I, 4).

Esse percurso genérico é identificado no desenvolvimento de várias línguas diferentes. A partir da interpretação de termos de línguas antigas como o grego, o latim, o gaélico, e mesmo de análises etimológicas de termos alemães, nosso filósofo identifica o conceito “bom” associado a “nobre”, “superior”, “guerreiro”, “divino”, “belo”, nisso consistia a bondade, declara ele. Assim como fornece vários exemplos em que o termo “ruim”, inicialmente, tem relação com “pobre”, “simples”, “comum”, “vulgar”, “covarde”, “mentiroso”, “feio”, “tímido”, “plebeu”.

Para exemplificar, ele interpreta o *bonus*, do latim, como “o guerreiro”, o homem de disputa, o que é capaz de sustentar a tensão, o homem de dissensão – na Roma antiga assim se constituía a bondade de um homem.⁵ O termo grego *ἔσθλός* que denota “bom”, “nobre”, segundo a interpretação nietzschiana, em sua raiz, tem relação com “o veraz”, com “aquele que é”. Nosso genealogista demonstra também que o termo alemão *schlecht* [ruim] tem um acirrado grau de parentesco com *schlicht* [simples], que originalmente era utilizado para designar o homem comum, simples, o que não era nobre. Na seção 5 do primeiro ensaio da *GM*, ele exhibe ainda alguns outros exemplos que corroboram sua hipótese genealógica.

Essas análises etimológicas e interpretações filológicas indicam, portanto, que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (*GM*, I, 6), ou seja, a genealogia aponta que as relações de poder político-sociais se transpõem para o mundo espiritual, para o âmbito psicológico, moral; é nesse mundo que Nietzsche está interessado, nos modos de ser, nos estados de espírito, na interioridade que resulta da tensão dessas relações de poder.

No interior de uma estirpe dominante que se torna consciente de sua diferença em relação aos dominados, cunha-se o conceito de bom para distinguir da maioria os seus “estados de alma elevados e orgulho-

5 Cf. *GM*, I, 5.

sos" (*ABM*, 260). São esses estados que determinam a hierarquia.⁶ É importante destacar, portanto, que o sentir-se superior e elevado do nobre não se deve apenas por seu privilégio socioeconômico, mas, sobretudo, a esses "estados de alma". "O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza" (*idem*). Assim como cria o conceito "bom" para se distinguir e autolevar, posteriormente cria o conceito "ruim" para designar aquilo que é desprezível, que não é digno de apreço, de atenção, de reverência. O "ruim" é apenas o ordinário, o vulgar, o medíocre, o mentiroso, o fraco. Quando o nobre busca seu oposto (o não nobre) é apenas no sentido de se regozijar mais com sua superioridade, para dizer sim a si com maior júbilo. Ele despreza, não reconhece, não dá atenção à outra esfera, do povo baixo. Utiliza-se de expressões como "infeliz", "lamentável", "mísero", "sofredor", "deplorável", "desgraçado", "infortunado", para se referir ao "ruim". Esse conceito serve para desprezar o covarde, o medroso, o mesquinho, o mentiroso, o que despreza a si mesmo.

Posto que o *locus* da avaliação que distingue o homem nobre do comum são aspectos de seu caráter, traços e disposições da sua personalidade, cabe trazer à tona quais são esses traços, de acordo com a avaliação da nobreza. Talvez sua característica mais marcante seja a autorreverência, a autoestima que nutrem por si mesmos. Nietzsche sublinha, diversas vezes, que o nobre possui a grande paixão por si, a fé e confiança em si mesmo. Não obstante, sua moral é uma espécie de glorificação de si mesmo. Ele carrega a sensação de plenitude, de transbordamento, de riqueza, a felicidade da tensão elevada. Por conta dessa fé em si mesmo, o homem dessa moral se sente como o determinador e o criador de valores, Nietzsche chega a afirmar que é ele quem empresta honra as coisas.⁷

Em *ABM* 261, o filósofo adverte que não se deve confundir, porém, o orgulho do homem nobre com a vaidade, que segundo ele, é o oposto daquele orgulho típico dos que se sabiam privilegiados. O vaidoso é aquele que busca despertar nos outros uma opinião boa de si, que geralmente ele mesmo não tem. Alegria-se de cada opinião boa que ouve sobre si, assim como sofre de cada opinião ruim, porque ele se submete a ambas, por um antigo instinto de submissão, se sente submetido a elas. Por isso,

⁶ Cf. *ABM* 260.

⁷ Cf. *ABM*, 260.

Nietzsche declara que a vaidade é um atavismo, uma característica herdada de escravos, que se prostram as opiniões alheias, que não possuem o ímpeto de, por si, se arrogar um valor, pensar bem de si. O nobre por sua vez, sempre teve dificuldade para compreender a vaidade. Parece-lhe de muito mau gosto, de pouco respeito por si mesmo “imaginar seres que buscam criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm, e que passam a crer posteriormente nessa boa opinião” (*ABM*, 261). O homem nobre, o que possui a grande fé em si, o que se sabe distinto e elevado, não se submete aos juízos alheios nem dá importância aos valores e opiniões correntes, mas o autêntico direito senhorial é criar valores. O senhor só por si se arroga um valor, só leva a sério aquilo que ele próprio pensa, sente e acredita acerca de si mesmo, independente da maioria.

Esses homens nobres, de acordo com nosso filósofo, possuem um modo de vida ativo, robusto, vigoroso, não sabem separar a felicidade da ação, da aventura, do esbanjamento. Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos são constituídos a partir de uma boa constituição física, de uma saúde transbordante, de atividades que lhes são propícias, como a guerra, a aventura, a caça, a dança; são afeitos a atividades esbanjadoras, intensas, livres. Em seu modo de vida está presente a precipitação, a imprudência, a impulsividade exaltada, a veneração, a inteireza na cólera e no amor. Sua arte é a da veneração, Nietzsche declara que em venerar são intensos e inventivos.

Com seus iguais, esses homens nobres praticam, de modo intenso, a amizade, a longa gratidão, a retribuição. Nietzsche sublinha que o homem nobre também ajuda o infeliz, só que não por compaixão, mas pela abundância de poder, pela vontade de compartilhar, de presentear, de dar. Também somente com seus iguais eles praticam a longa vingança, e mesmo o cultivo de inimigos, para escoar os afetos da agressividade, da inveja, da petulância, e para poder ser bom amigo de seus amigos.⁸ Essa, inclusive, é uma característica importante das estirpes senhoriais, só são capazes de conceber um inimigo que esteja à sua altura, um inimigo o qual possam reverenciar. “Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar e muito a venerar!” (*GM*, I, 10)

⁸ Cf. *ABM*, 260.

A genealogia da nobreza revela ainda que os nobres, a estirpe senhorial, que no seio dos costumes e das relações entre si se mostram tão refinados, cheios de autocontrole, delicadeza, lealdade, amizade, quando agem fora de suas cercanias sociais, no estrangeiro, eles são como animais de rapina, descarregam livremente seus impulsos contidos pelo cerceamento social, espalhando violência e terror por toda a parte, com uma inocência e crueldade tipicamente animais. O filósofo postula que essas características são facilmente identificáveis na raiz de todas as raças nobres, essa necessidade de desafio, de libertar o animal contido pelos costumes. Fora da comunidade onde vivem, extravasam seus impulsos agressivos e violentos, cometendo um sem número de espólios,

retornam à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior; uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações, e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas terão muito para cantar e louvar (*idem*).

Ele destaca que a noção de “bárbaro” foi deixada pelas estirpes senhoriais, com seus atos bestiais e sanguinários. Na nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, nos vikings e heróis homéricos, há inclusive o orgulho disso, como pode ser observado na famosa oração fúnebre de Péricles, que Nietzsche faz questão de citar.⁹

Levando um modo de vida exaltado, impulsivo, Nietzsche salienta que esse tipo de homem não é um terreno fértil para o ressentimento, pois mesmo quando este aparece, se consome em uma reação súbita, imediata, não chegando a se enraizar e crescer. Há no homem nobre, segundo nosso filósofo, um excesso de *força plástica*, regeneradora, a capacidade do esquecimento, de não se deixar determinar pelo passado. O termo *força plástica* não aparece pela primeira vez na *GM*, mas já estava presente desde a *Segunda Consideração Intempestiva*, que é uma obra do período de juventude de Nietzsche. Ali *força plástica* aparece como o “poder-

⁹ “Em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal” – é esse o trecho citado pelo filósofo do discurso de Péricles, que exalta a audácia dos atenienses, seus empreendimentos conquistadores e violentadores, sua coragem ultrajante.

-esquecer”, a faculdade de sentir a-historicamente, a capacidade de não se deixar determinar absolutamente pelo passado, de não permitir que o “foi” embargue e contamine o presente.¹⁰ Essa capacidade do esquecimento, de poder sustentar certa independência em relação ao que ficou para trás, é uma característica decisiva das naturezas saudáveis e fortes, isso aparece em diferentes momentos na obra nietzschiana.¹¹ Na seção 10 da *GM*, Nietzsche reitera que o nobre, por ser dotado de força plástica, é capaz de se livrar sem grandes dificuldades de sentimentos perniciosos, de rancores passados, de angústias corrosivas, “sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (*GM*, I, 10). Por isso, esse tipo não leva a sério por muito tempo seus inimigos, tampouco seus próprios malfeitos e desventuras.

Mas se, por um lado, em suas pesquisas genealógicas, nosso filósofo descobre uma tipologia nobre, ativa, exuberante, dotada de *força plástica*, de *pathos da distância*, que sustenta relações de tensão em torno de si; por outro lado, ele também identifica outro tipo, que se constitui a partir da relação com esses senhores. Nietzsche descreve outra perspectiva avaliadora, que se desenvolvendo no mesmo contexto, possui um modo radicalmente distinto de estabelecer valores e hierarquias – o tipo escravo, que acabou por se tornar dominante, e se consolidar no desenrolar da cultura ocidental, tornando-se decisivo nos valores morais que compõem o cenário cultural moderno. Esses valores morais, por possuírem raízes em uma tipologia fraca, trazem consigo sintomas de fraqueza e degenerescência, sendo responsáveis pela mediocrização e declínio do homem que é constituído por essa cultura.

A questão que surge com certa regularidade a partir de leituras da primeira parte da *GM*, e que acaba dando margem, não raras vezes, para alguns equívocos, é a pergunta pelo ideal moral de Nietzsche. Parece ficar explícito, a preferência do autor pelo paradigma moral nobre. Seria coerente, portanto, concluir que sua empresa genealógica e argumentativa caminha no sentido de resgatar um ideal de nobreza, anterior e originá-

¹⁰ Cf. *Segunda Consideração Extemporânea*, 1, p. 10.

¹¹ Cabe aqui lembrar que em *ZA*, no célebre discurso *Da Redenção*, Zarathustra declara que o espírito de vingança está relacionado à aversão em relação ao tempo e ao passado. “Foi’: assim se chama o ranger de dentes e a solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou”. A redenção de que Zarathustra fala, e a qual ele se propõe a ensinar, tem a ver com redimir o que passou, reconciliar-se com o tempo.

rio, que acabou por ficar sufocado pela vitória da moral do ressentimento? Nietzsche seria, por isso, um defensor das antigas aristocracias, com suas crenças e valores hierarquizantes, e o modo de vida que lhes era próprio? Seria essa mais uma das polêmicas constitutivas de seu intempestivo “escrito polêmico”?

A primeira vista, parece ficar evidente que sim. É inegável que o filósofo possui um tratamento deveras diferenciado para as duas morais; enquanto a moral dos senhores visivelmente é objeto do apreço e admiração do genealogista, para a qual ele reserva inúmeros elogios, a moral dos escravos é tida como uma intoxicação, um envenenamento, responsável pela vulgarização e mediocrização da humanidade.¹² Ele chega a declarar que os valores e ideais da moral do ressentimento “representam o retrocesso da humanidade! Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem” (*GM*, I, 11).

Na seção 16 o autor salienta que as duas perspectivas morais “travaram na terra uma luta terrível, milenar”. Apesar de apenas uma haver, há muito, vencido e se sobreposto, ainda permanecem resquícios da outra na cultura, que eventualmente vem à tona em busca de caminhos e meios para se edificar. Tendo havido uma ferrenha disputa entre os dois paradigmas morais, o genealogista destaca que “não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral*” (*idem*). Há, porém, uma passagem nessa mesma seção que joga por terra a interpretação de que o ideal moral do filósofo seria aquela antiga moral aristocrática. Ao falar sobre a agonística e a crescente espiritualização da disputa entre os dois paradigmas morais, ele declara: “hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma *“natureza elevada”*, de uma natureza espiritual, do que estar dividida nesse sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”. Considerando essa afirmação, fica evidente que, na perspectiva nietzschiana, o que ele denomina como “*natureza elevada*”, ou seja, o homem de exceção, o indivíduo extraordinário, em seu tempo, advém a partir da tensão entre os dois paradigmas; a batalha entre as duas moralidades configura-se como um terreno fértil para o surgimento de homens elevados. O homem cresce em força e elevação em meio à diferença plena de tensão, em meio aos antagônicos modos de ser. Em *ABM* isso aparece com grande intensidade:

¹² Cf. *GM*, I, 9.

O homem (...) que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua (...) será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; (...) Mas se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* -, e se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução (*ABM*, 200).

A diversidade moral, portanto, se por um lado pode conduzir a um tipo cansado e fraco, por outro, abre caminhos para a emergência de tipos extraordinários, possibilita o advento de “homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis”. Por esta razão Nietzsche, na seção conclusiva dessa primeira parte da *GM*, deixa sugerido que o combate entre ambos os paradigmas é algo positivo, a continuidade do conflito mostra-se importante e necessária. Referindo-se à tensão entre ambas as morais (nobre e escrava), ele indaga: “não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?” (*GM*, I, 17)

Mas, se seu intuito, então, é promover o conflito entre os dois paradigmas morais, por que ele parece atacar um – a moral escrava – ao passo que se mostra favorável ao outro – a moral nobre? Simplesmente porque, na batalha milenar que tem o desenrolar da cultura ocidental como cenário e fruto, a moral escrava venceu, foi vitoriosa, alcançou predominância sobre a outra. Porque, com o implacável sucesso da rebelião escrava na moral, seu poderio e concomitante censura, houve a distensão do arco¹³, a marcha rumo à unilateralidade, à predominância dos valores de apenas um lado. A sociedade moderna, na medida em que está sob a vigência e o domínio daquela moral de rebanho, forma o ponto central contra o qual a sociedade aristocrática se põe em antagonismo. Se a modernidade, em sua psico-tipologia, é o oposto da sociedade nobre, essa psico-tipologia moderna caminha rumo a nivelação do homem, pois se pretende única. Pode-se afirmar que o genealogista resgata e traz a cena uma outra ti-

¹³ Cf. o préfácio de *ABM*. Ali Nietzsche afirma que a modernidade, com seus ideais, distendeu a tensão do arco do espírito.

pologia, não exatamente para se sobrepor e dominar essa, mas para lhe fazer oposição, com o intuito de restabelecer a tensão, visando disponibilizar novas possibilidades. Ao elogiar a nobreza, Nietzsche estaria se engajando contra a unilateralidade, o desmesurado e absoluto predomínio dessa psico-tipologia; contra a inexorável marcha rumo ao homem animal de rebanho.

Na medida em que, na cultura européia, a moral escrava venceu e tem predominado, o europeu do século XIX reduz sua multiplicidade, todas as suas possibilidades, à unilateralidade da moral escrava. Nietzsche se coloca como sendo aquele que é capaz de ver essa redução, essa sujeição do homem a uma única moral, à moral do ressentimento, e por isso almeja fortalecer o lado censurado, a parte moribunda da disputa – a moral nobre – no interesse de resgatar e revigorar o combate entre as partes. Nesse sentido, ao se engajar pela moral dos senhores, o filósofo estaria se engajando contra o domínio unilateral da moral dos escravos. O ideal de Nietzsche não é a nobreza no sentido aristocrático que a genealogia enfatizou, mas a relação de tensão entre morais de ambos os tipos.

Dor, memória e medo: a constituição da “consciência moral”, em Nietzsche

João Miguel de Moraes
(UFPB)

Diferentemente da tradição ocidental, fundamentada na concepção platônico-cristã, que por vezes concebe a consciência moral como algo inato, o que há de “puro e divino”, como a “voz de Deus no homem”¹, Nietzsche parte do pressuposto que o homem é algo que foi produzido tanto pela natureza quanto pelo trabalho dele em si próprio, trabalho esse intermediado pela civilização. Por conseguinte, para o filósofo, o discurso acerca de em uma consciência moral inata, constituída por valores universais, careceria de perspectiva histórica. Tendo em vista que a origem e o desenvolvimento da consciência moral só poderiam ser compreendidos de maneira satisfatória por quem lançasse um olhar para a história, Nietzsche, com o seu procedimento genealógico, irá fazer dessa tarefa um ponto crucial na sua crítica ao valor dos valores, já que, retirado o fundamento metafísico, a consciência moral e os valores se descortinam como criações humano, demasiado humanas, sendo, por conseguinte, possuidores de uma história.

Revirando profundamente o terreno da civilização, Nietzsche descobre algo extremamente desconcertante e impuro, uma “verdade feia, repulsiva, amoral e acristã”², que pode provocar incômodo : o advento da consciência moral está diretamente relacionada à crueldade, este velho e inalienável fundamento da civilização³. O filósofo constrói essa hipótese investigando a pré-história da humanidade, partindo do pressuposto que, antes do homem tornar-se um ser social, ele era um “animal de presa”, que tinha como único parâmetro para agir os seus instintos, seus “velhos

¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Genealogia da Moral.

² NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 1.

³ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Genealogia da Moral.

guias inconscientes e certos”⁴, e que, a medida que foi sendo socializado, sua natureza animal foi sendo domesticada violentamente pela “camisa de força social”.

Para Nietzsche, a consciência moral vai se definido primordialmente como um controle do animal-homem sobre seus instintos e impulsos, controle esse que se dá não de maneira voluntária, mas sob a pressão coercitiva das normas e freios sociais, tendo o castigo como mecanismo punitivo eficaz de contenção da natureza instintiva. Interessa-nos aqui compreender como essa concepção nietzschiana acerca da inserção do social no animal-homem e do desenvolvimento da consciência moral estabelece uma relação imprescindível com dois elementos primários: a dor e o medo, elementos estes que se mostram determinantes para a construção de um agir “moral”.

No pensamento nietzschiano é fundamental a concepção de que o homem é antes de tudo um animal. Em alguns de seus escritos ele diz:

tivemos de mudar as nossas concepções. Tornamo-nos, em todos os aspectos, mais modestos. Já não fazemos descender o homem do espírito, da divindade, repusemo-lo entre os animais [...] ⁵. Digamos novamente, de imediato o que já dissemos uma centena de vezes: pois para essas verdades os ouvidos de hoje não demonstram boa vontade. Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais [...] que importa! Não podemos agir de outra forma, pois precisamente nisso está nossa visão! ⁶

Da concepção de que o homem não está mais destacado do “mundo natural” por nenhum privilégio divino, que não possui mais a “coroa da criação”⁷, vemos extraídas importantes consequências em seu pensamento. Ora, se o homem está “naturalizado” como até então não fora concebido, daí decorrerá que seus atributos, inclusive os morais, também devem ser. Assim, partindo desse pressuposto, a concepção nietzschiana procurará uma origem para a consciência moral que a faça dialogar com a existência animal do homem, e não com fundamentos transcendentais ou metafísicos. Será na tentativa de estabelecer este diálogo entre o natural

⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* II § 16.

⁵ NIETZSCHE, *Anticristo* § 14.

⁶ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal* § 122.

⁷ NIETZSCHE, *Anticristo* § 14.

e o artificial, entre o moral e o amoral, entre o homem e o animal, que o filósofo irá destacar que, tomando como pressuposto que o homem era um animal e que só mais tarde veio a tornar-se um “ser moral”, pode-se afigurar com isso um “paradoxo”⁸.

Ora, se a razão, a consciência, os valores morais, não são atributos inatos ao homem, ou seja, não o acompanharam na totalidade de sua existência, isso leva a intuir que houve um momento em sua história – ou da sua “pré-história” – em que tais atributos não existiam, ainda não haviam sido forjados, época esta em que o homem ainda era simplesmente um “animal de presa”. Se tais atributos não existiam, como o “animal-homem” passou a ter uma “razão”? Como se tornou possuidor de uma “consciência moral”? E ainda: o que significa um animal possuir tais coisas? Qual o significado da existência de tais elementos num ser que vive “mergulhado no puro instante”?

Ora, se for próprio da razão, da consciência moral, o cálculo das ações, o questionamento se o querer que requisita satisfação pode ou não ser prejudicial, o perguntar-se se não seria mais sensato abster-se da satisfação momentânea e renunciar um bem presente em vista de um dano futuro, nos enredamos aqui num conflito, e até numa contradição. Ora, o instinto, enquanto guia do animal, não se pergunta se a ação – que nada mais é do que “a verdadeira descarga da vontade”⁹ –, trará danos futuros, ele não efetua um cálculo moral acerca da bondade ou maldade de tais ações, uma vez que ele age inconscientemente. Deste modo, fazer o cálculo de uma ação com vista no futuro não é da natureza do animal, já que ele só vive e conhece o presente, o “eterno instante”, sendo, por conseguinte, “puro esquecimento”.

Entre o seu “primitivo quero”¹⁰ e o ato que o satisfaz, nada se interpõe, nenhuma “estranha coisa”¹¹, nenhum “calcular”, nenhum “pensamento causal”¹², nenhuma antecipação do futuro, que “vê a coisa distante como sendo presente”¹³ – o que existe é apenas o impulso, que, como “velho

⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 1.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Idem.

guia inconsciente e certo¹⁴ das ações, traz a satisfação imediata da vontade. Assim, para tal animal, passado e futuro não fazem sentido algum, ao contrário, tais categorias do tempo só podem ser marcantes para uma consciência moral que preencha largamente a primitiva e curta distância entre o querer e o agir com um “mundo de novas e estranhas coisas”¹⁵.

O que se afigura desta contraposição é que a “razão”, tida como última palavra na decisão das ações, pode muitas vezes esbarrar, ir de encontro ao que os instintos e impulsos desejam, intervindo muitas vezes como retenção, como freio e inibição da vontade. Neste ponto delinea-se o paradoxo que se constitui na inserção do social no animal-homem: como é possível a natureza criar uma “antinatureza”, que volta-se contra si própria? Como pode um animal, que é puro instinto, tornar-se moral? Tornar-se responsável por seus atos, aprendendo a “inferir, calcular, combinar causas e efeitos, a ser prudente”¹⁶? Como pode um animal “carregar” o passado em sua memória? Ou, antes disso: como é possível criar memória numa “inteligência obtusa”, voltada para o instante, para o esquecimento? Quais os elementos que permitiriam esse processo? De que maneira a primária sensação da dor e a primária emoção do medo poderiam estar ligadas a esse paradoxo?

Será a partir de questionamentos dessa natureza que Nietzsche procurará entender o desenrolar desse paradoxo, investigando como a natureza do animal-homem pôde ser tão interessantemente modificada. A perplexidade do filósofo diante desse problema nos é apresentada já no primeiro parágrafo da segunda dissertação quando ele lança a questão: “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”

Esse verdadeiro problema do homem – que segundo o filósofo já estaria em grande parte resolvido¹⁷, uma vez que a consciência, o poder do homem sobre si mesmo, já teria se tornado há muito hegemônica –, será pensado por ele a partir de duas forças que seriam protagonistas neste problemático processo: a memória e o esquecimento. Será na rela-

¹⁴ Ibidem, II § 16.

¹⁵ Ibidem, II § 1.

¹⁶ Ibidem, II § 16.

¹⁷ Ibidem, II § 1.

ção intrincada entre esses dois atores, que teriam protagonizado o drama da história humana, que podemos entender como o filósofo compreende o problemático advento de um animal capaz de fazer promessas.

Quando dois atores interagem numa cena, construindo um diálogo, a cada um é dada a vez da fala para que possa exprimir seu papel na trama. É nesta perspectiva que podemos pensar a história do animal-homem ao nos perguntarmos: em que momento fala a “memória” e em que momento fala o “esquecimento” no homem? Nietzsche coloca como diferença profunda entre o homem e o animal a posse da memória, uma vez que, com esta posse, o homem tem a possibilidade de “carregar” seu passado dentro de si, já que o animal, por ser privado dela, vive no puro instante, no “eterno presente”, sendo, por conseguinte, “puro esquecimento”. A esse respeito, podemos citar uma passagem da *II Intempestiva: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*:

Observa o rebanho que pasta diante de teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e a sua dor, ao pulso do instante, não conhecendo por esta razão nem melancolia nem tristeza. Esse é um espetáculo duro para o homem, esse mesmo homem que vê o animal do alto de sua humanidade [...] Talvez um dia o homem vá perguntar ao animal: “porque tu não me falas da tua felicidade, porque ficas aí a me olhar?” Se o animal quisesse responder, lhe diria o seguinte: “é que eu me esqueço logo o que quero dizer” – mas ele também esqueceria esta resposta, e ficaria mudo – e o homem fica admirado com isso. Mas ele admira também a si, pelo fato de não poder apreender o esquecimento, e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que ele vá, por mais rápido que corra, os seus grilhões vão sempre com ele¹⁸.

Na *II Intempestiva*, Nietzsche tem por finalidade problematizar o excessivo valor atribuído ao passado e ao cultivo da História, perguntando-se se estes serviriam à vida, refletindo sobre até que ponto a relação do homem com o “velho” seria “sadia” ou “doente” para a cultura. Esta questão não nos convém nesta reflexão, nosso interesse é buscar o momento que antecede essa polêmica do filósofo sobre o passado e a cultura

¹⁸ NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

histórica, ou, em outras palavras, estamos buscando entender o que antes mesmo teria possibilitado o vir a ser do próprio passado no animal homem, uma vez que antes do passado tornar-se um problema cultural ele precisa fazer parte da vida humana, ele precisa existir nela, ter uma importância e um papel a cumprir.

Assim, o que nos interessa agora é investigar de que maneira o homem abandona sua situação de animal – que vive no puro esquecimento, no instante, desconhecendo o passado e o futuro –, para tornar-se um ser de memória, que carrega o passado e direciona suas ações presentes tendo em vista o futuro. Com essa busca, estamos retornando à investigação que é peculiar à *Genealogia*, uma vez que nela teremos uma indagação acerca da origem e do que estaria subjacente à constituição da consciência moral – uma investigação acerca do momento em que o esquecimento vai sendo suspenso no animal homem e a construção da memória vai tomando seu lugar, passando a constituir um traço marcante da consciência moral.

Neste ponto, podemos nos perguntar: ora, se o homem olha esse rebanho com certa estranheza e perplexidade, o que foi feito dele? O que há em sua história, ou melhor, em sua “pré-história”, que o impede de dar voz a esse tão inocente esquecimento, pressuposto da felicidade dos animais, que vivem no “eterno instante” do prazer e da dor? Em que momento do drama humano falava o puro esquecimento e em que momento esta “força inibidora ativa”¹⁹ foi silenciada, para que fosse dada a palavra à sua antípoda: a memória? Se o problema paradoxal constitui a criação de um animal que faz promessas, como pensar então a relação entre o ato de prometer, a memória e o esquecimento? Qual a ligação que poderíamos estabelecer entre o ato de prometer, que pressupõe a memória, a dor e o medo?

Ora, para que um animal possa prometer é preciso, antes de tudo, suspender seu esquecimento, encontrar uma maneira de despojar essa grande força de sua hegemonia, de enfraquecê-la. Esse enfraquecimento, segundo Nietzsche, só foi possível quando uma “faculdade oposta”²⁰ ao esquecimento entrou em cena, uma vez que só ela teria a força e o poder necessário para fazê-lo. Será nessa relação de poder entre o esquecimento, que é uma “força inibidora ativa”²¹, e a memória, que só pode existir se

¹⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* II, § 1.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

suprimir o esquecimento, que Nietzsche tomará como base para pensar a “longa história da origem da responsabilidade”²². Para o filósofo, teria sido só através da aquisição da memória que se abriu a possibilidade de “suspender o esquecimento em determinados casos”²³, e um deles era justamente a atitude de fazer uma promessa, já que em tal ato o indivíduo necessitaria “prosseguir querendo o já querido”²⁴, com uma “verdadeira memória da vontade”²⁵.

Em outros termos, Nietzsche quer dizer que junto à memória, a capacidade de fazer promessas acabou por tornar o homem responsável, já que este não era mais escravo do instante e tornou-se possuidor de uma prudência que o possibilitou ser “confiável, constante, necessário”²⁶, capaz de empenhar a palavra e cumprir sua promessa. Para introduzir essa responsabilidade num ser do instante, o filósofo apresenta como fez-se necessário suspender a exclusividade dos afetos como guia das ações, uma vez que eles seriam por natureza inconstantes e imprevisíveis. Assim, a responsabilidade teria nascido como controle, teria se constituído como domínio dos afetos, como poder do homem sobre si. É nesta perspectiva que podemos entender a afirmação de Nietzsche de que o entendimento dessa responsabilidade, do controle do indivíduo sobre si e suas paixões, acabou tornando-se “instinto dominante no homem”²⁷, acabou “tornando-se a sua consciência”²⁸.

Mas, segundo o filósofo, para que isso tenha se tornado possível foi necessário que o animal-homem fosse preparado e condicionado a tornar-se “necessário, uniforme, constante, confiável, igual entre iguais”²⁹. Foi preciso torná-lo responsável, tanto para si quanto para os outros, para que pudesse, enfim, “como faz quem promete, responder como porvir”³⁰. Nas palavras do filósofo:

²² Ibidem, II, § 2.

²³ Ibidem, II, § 1.

²⁴ Ibidem, II, § 1.

²⁵ Ibidem, II, § 2.

²⁶ Ibidem, II, § 1.

²⁷ Ibidem, II, § 2.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ Ibidem, II, § 1.

o imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade dos costumes” – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante a época mais longa de sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que também nele haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com a ajuda da moralidade dos costumes e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado necessário, uniforme, igual entre iguais, confiável³¹.

Nietzsche destaca que todo esse processo de disciplina, de domesticação, presente na moralidade dos costumes, encontra o seu sentido na produção do “indivíduo soberano”³², que pode fazer promessas, que se torna, posteriormente a esse processo, “autônomo, supra moral (pois autônomo e moral se excluem)”³³, prescindindo de uma coerção externa para agir. Assim, o filósofo entende que a moral, com sua camisa de força social, serviu para uma educação que possibilitou ao homem colocar-se acima dela, adquirindo uma consciência de poder e liberdade sobre si e sob as circunstâncias. No seu dizer:

coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e a moralidade dos costumes finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas um meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supra moral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem de vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização³⁴.

Segundo Nietzsche, será na posse do “poder sobre si, das circunstâncias e sobre a natureza”³⁵, que este indivíduo terá sua “medida de valor”³⁶,

³¹ Ibidem, II, § 2.

³² Idem.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

que justifica nele sua superioridade sobre as “outras criaturas menos seguras e mais pobres de vontade”³⁷. Assim, esse indivíduo reconhecerá como iguais todos os que foram conhecedores dessa “rara liberdade”³⁸, os honrará como dignos, e desprezará os que não têm tal poder, reservando para eles o seu “pontapé e seu chicote”³⁹. Nietzsche defende que esse orgulhoso conhecimento da responsabilidade, da liberdade e do “poder sobre si” foi um impulso para que o homem criasse para si um instinto que passaria a ser dominante: a “consciência”.

Mas, aqui, como Nietzsche nos indica, já estamos vislumbrando o fim daquele imenso processo no qual a moralidade dos costumes teve seu sentido. Seria preciso, segundo o filósofo, para melhor entendermos a natureza de todo esse processo, olhar para uma época mais “sombria”, mais “rigorosa”, uma vez que esse homem, agora “responsável”, apenas seria um “fruto maduro”⁴⁰ e “tardio” da imensa árvore da civilização. Assim, o filósofo volta sua atenção para um período em que o esquecimento ainda “imperava” no homem, quando este ainda era um fruto que daquela árvore pendia “acre e amargo”⁴¹, para saber como se deu seu “amadurecimento”. Aqui, trata-se de acompanharmos a investigação genealógica traçada pelo filósofo acerca da consciência, pois, uma vez apresentada o que ela seria tardiamente, ou seja, o “fruto tardio da civilização”, ele se pergunta pela sua origem e desenvolvimento; pergunta-se de qual semente e de qual forma de cultivo ela provém.

Essa investigação, segundo Nietzsche, só seria possibilitada lançando um olhar para uma época mais remota da existência humana, mais especificamente, sua “pré-história”, onde poderia ser desvelado como a consciência, contrariando a concepção religiosa e metafísica, não teria nada de puro nem divino, mas, pelo contrário, para tornar-se o que seria posteriormente, um fruto tardio, deixou atrás de si um rastro de muita dureza, crueldade e violência em sua caminhada, em seu amadurecimento. Assim, o filósofo sustenta que só podemos pensar a origem da consciência quando nos perguntamos inevitavelmente qual a relação que é estabelecida entre memória e sofrimento.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem, II, § 3.

⁴¹ Idem.

O homem que promete só pode fazê-lo por que possui uma boa memória, que suspende seu esquecimento. Aqui, retornamos ao ponto de partida da segunda dissertação: “criar um animal capaz de fazer promessas – não é este o verdadeiro problema do homem?” Nietzsche nos diz que esta questão só pode ser esclarecida e aprofundada quando somos levados por ela a outros questionamentos da seguinte natureza: como criar no bicho-homem uma memória?⁴² Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?⁴³ Aqui, trata-se de investigar, segundo o filósofo, o que possibilitou ao homem encontrar-se em sua “manifestação mais alta”⁴⁴ – trata-se de fazer um “trabalho de toupeira”⁴⁵: escavar e revirar as camadas mais profundas do terreno moral, para trazer à luz o que está oculto na história da consciência. Ora, se até aqui pudemos ver que o advento da consciência no “animal-homem” só foi possível porque, no jogo memória-esquecimento, a memória tornou-se cada vez mais poderosa, e, por conseguinte, enfraqueceu seu antípoda, devemos agora pensar a seguinte questão: como a memória pôde chegar a tornar-se tão poderosa num animal que é a encarnação do esquecimento? Como criar memória no “animal-homem”, de modo a torná-lo “responsável”, “consciente”?

A descoberta desconcertante feita por Nietzsche revela que esse “antiquíssimo problema não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves”⁴⁶. Segundo ele, nada existiu de mais cruel na “pré-história” do homem do que a sua “mnemotécnica”, uma vez que:

jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de despertar em si uma memória – os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica⁴⁷.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ NIETZSCHE, *Aurora*, Prefácio § 1.

⁴⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 3.

⁴⁷ Idem.

Em suas perambulações por diversos povos, épocas, e culturas distintas, Nietzsche percebe que o homem, quando sentiu a necessidade de despertar em si uma memória, sempre se utilizou da crueldade de modo a tornar algumas “ideias sempre fixas e indeléveis”⁴⁸ em sua mente, para que estas se tornassem uma espécie de orientadoras da vontade. Essa sangrenta solução dada pelo homem ao “antiquíssimo problema da memória” poderia ser vista, segundo o filósofo, na dureza das leis penais impostas pela moralidade dos costumes aos “escravos momentâneos da cobiça e dos afetos”, descarregadas naqueles que ainda não haviam aprendido a subordinarem-se e a obedecerem as normas impostas pela comunidade.

Para exemplificar esta antiga “pedagogia” do homem em si mesmo, Nietzsche fornece alguns exemplos das antigas leis penais criadas num passado remoto e ainda permaneceram na cultura alemã até meados dos séculos XIV e XV. Leis e castigos que teriam como propósito, segundo o filósofo, sujeitar os “instintos básicos e a brutal grosseria destes”⁴⁹, imprimindo, através de procedimentos e imagens nada “agradáveis” uma memória da dor e o medo no homem. Em suas palavras:

Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento – (a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”⁵⁰

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

É a partir desse processo, dessa “técnica” utilizada pela civilização, que entrelaça sinistramente dor, memória e medo, que Nietzsche vai apresentar como o “caráter da humanidade” vai sendo fixado, como a consciência moral vai ganhando forma e se definindo primordialmente por este controle do homem sobre seus impulsos e afetos, definindo-se como uma domesticação que a civilização promove nesse animal que não pode mais utilizar-se livremente de seus instintos, e que, nesse meio conflituoso, foi desenvolvendo sua “consciência”, seu “órgão mais frágil”⁵¹, como um meio de adaptação a uma nova condição de existência: a sociedade “com normas e freios”⁵².

Podemos entender aqui como a dor e o medo tiveram um papel crucial na constituição da consciência moral segundo Nietzsche. O trabalho de inserção das normas de condutas no animal-homem se deu mediante a criação de uma memória, a única força capaz de suspender o esquecimento. O filósofo entende que no processo civilizador a passagem da natureza à cultura teve como marca peculiar a violência e tirania imposta às forças que pulsavam incandescentes na natureza humana. A sociedade, buscando meios de conter essas forças que por ventura poderiam ser perigosas e danosas, encontrou no castigo, um mecanismo punitivo eficaz para despertar memória nos indivíduos que desavisadamente davam ouvidos aos cantos sedutores da natureza.

Quando um indivíduo tinha uma “má-conduta”, um desvio de comportamento, através da punição lhe era mostrado o quanto pode ser danoso para sua integridade deixar-se levar por seus impulsos. Era assim que a dor sentida criava uma memória, e, por conseguinte, criava um conflito interno entre o “querer” e o “poder”. Esse conflito, a medida que se apresentava a consciência, gerava um a emoção primária do medo: medo de novamente ser submetido ao sofrimento. Assim, em determinadas ocasiões, quando a natureza voltar a “requisitar satisfação”, o indivíduo, efetuando uma reflexão acerca do que “deve” ou “não deve” fazer, levará em conta suas experiências de outrora – a maré da memória, lançando uma onda tempestuosa de recordações sobre o presente, o fará antecipar o futuro, imaginando o que novamente poderia lhe tornar a acontecer, causando um mal estar que se torna determinante para o “bem agir”. Em

⁵¹ Ibidem, II, § 16.

⁵² Ibidem, II, § 17.

outros termos, podemos dizer que a emoção desencadeada por um conflito interno, por uma determinada situação que possa representar um perigo a sua integridade física, será um “guia” para ação, terá um papel crucial na constituição da sua “consciência moral”.

Se antes, entre o “querer” e o “agir” (que é a descarga da vontade), nada se interpõe, nenhuma estranha coisa, nenhuma antecipação do futuro, existindo apenas a satisfação imediata trazida pelo impulso, agora, esses dois elementos serão distanciados largamente, entre o “querer” e o “agir” um “mundo de coisas novas foram interpostas”. Com o processo civilizatório, os indivíduos aprendem que a descarga da vontade deve ser “longamente pesada e avaliada”, isso porque a memória da dor, juntamente com o medo, distanciam gradativamente o querer e o agir imediato, passando a ser mediados e darem cada vez mais espaço para a “reflexão”, que passa a constituir um traço marcante da consciência moral.

Teria sido assim que, através da coerção, agindo diretamente sobre uma sensação e uma emoção primária, o processo civilizatório conseguiu, aos olhos de Nietzsche, “criar” um homem que não é mais simplesmente um animal escravo do momento nem de seus impulsos, já que se tornou possuidor da capacidade de freá-los e “permanecer querendo o já querido, com uma verdadeira memória da vontade”⁵³; um homem possuidor de uma “consciência moral” que educa seus impulsos de modo a subordiná-los à “tábua de bens” que sua comunidade levanta acima de si – “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...”⁵⁴

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Anticristo*. Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.

⁵³ Ibidem, II, § 1.

⁵⁴ Ibidem, II, § 3.

_____. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*: como se filosofa às marteladas. Tradução: Delfim Santos F, Lisboa: Guimarães, 1985.

_____. *Ecce Homo*: como se chega a ser o que se é. Tradução: José Marinho, Lisboa: Guimarães, 1984.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. RJ: Relume Dumará, 2003.

Do naturalismo a semiologia dos valores na filosofia nietzschiana

Wilson Luciano Onofri
(UFES)

INTRODUÇÃO

Como bem observa Richard Schacht¹, a filosofia nietzschiana parece estar sempre na necessidade de ser resgatada da assimilação de interpretações que estão em desacordo substancial com seu próprio modo de pensar, se tratando de um elenco que muda de personagens a cada 15 ou 20 anos. Foi preciso resgatá-lo do nazismo, para depois da associação ao existencialismo e em seguida com o pós-estruturalismo. Hoje, diante os esforços para que o pensador seja levado a sério nos círculos da filosofia analítica como algo mais do que um proto-pós-estruturalista, ele começa a ser considerado de maneira equivocada, a luz de uma interpretação cientificista, cujo estatuto filosófico é o naturalismo.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objeto de investigação apresentar os delineamentos básicos, bem como os principais problemas e limitações dessa abordagem naturalista cientificista, para então passarmos a apresentação da interpretação referente à semiologia dos valores, ao qual reportamos como mais adequada ao seu pensamento maduro. Para tal desiderato, nos reportamos ao trabalho de Brian Leiter, aos quais os debates em torno do tema encontraram em sua pessoa um forte interlocutor, uma vez que em sua obra *Nietzsche on morality*, dedicada exclusivamente ao tema, o autor acabou por instalar a polêmica ao situar o pensamento de Nietzsche entre os filósofos da natureza humana, ao lado de naturalistas como Freud e Hume.

Dentre os problemas relacionados à abordagem naturalista de Brian Leiter, destacamos quatro questões fundamentais, a saber: o pro-

¹ SCHACHT, R. O naturalismo de Nietzsche, 2011, p.35.

blema da causalidade, a falácia naturalista, a falácia genética e a teoria da abreviação dos afetos. Nesse sentido, buscamos defender que a interpretação referente à semiologia dos valores se mostra como mais adequada no enfrentamento dessas questões pelo próprio Nietzsche em suas investigações a respeito da moralidade.

O NATURALISMO DE BRIAN LEITER

Com a finalidade de dar maior objetividade ao trabalho, nos reportamos aqui ao artigo de Brian Leiter intitulado *O naturalismo reconsiderado* (2011), artigo este destinado a prestar esclarecimentos sobre sua obra *Nietzsche on Morality* (2002), em que o autor propôs uma leitura sistemática da filosofia nietzschiana como uma filosofia naturalista que pretende por meio desse viés explicar a moralidade, iniciando um polêmico debate a respeito do tema, atraindo consideráveis críticas inclusive por parte daqueles tidos por simpáticos a tal abordagem.

Neste artigo, o autor retoma esta leitura e responde às críticas levantadas, fazendo de suas linhas mestras os seguintes tópicos: o papel da especulação no naturalismo nietzschiano, diferença entre o “Nietzsche humeano” e o “terapêutico”, o papel da cultura nas explicações causais, o estatuto das alegações de causação no naturalismo, a compatibilidade da metafísica da vontade de poder com o naturalismo e o sucesso da especulação naturalista a luz dos subsequentes trabalhos de psicologia empírica, das quais apenas os pontos imprescindíveis a crítica foram explanados.

Leiter defende que Nietzsche é um filósofo naturalista metodológico, segundo a qual a investigação filosófica deve ser contínua em relação à investigação das ciências². Nessa perspectiva, Leiter enfatiza dois compromissos do naturalismo metodológico de Nietzsche: *naturalismo metodológico especulativo*, em que tem como imperativo que a construção de teorias sejam modeladas pelas ciências, tomado pela ideia de que os fenômenos naturais possuem causa determinística. Ele ainda advoga um *naturalismo substantivo*, referente a tese (ontológica) de que as únicas coisas reais que existem são naturais, como consequência dessa “continuidade de resultados”³. Essa seria a base do naturalismo humeano da qual Leiter atribui a Nietzsche.

² Cf. LEITER, B. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, 2011, p.80.

³ *Ibidem*, p.82.

Paralela a este projeto, Leiter advoga a existência de um Nietzsche terapêutico⁴, do qual o naturalismo humeano é mobilizado em prol de uma “transvaloração de todos os valores”. Trata-se de um projeto de tentar livrar os novos tipos superiores da falsa crença de que a moralidade dominante é, de fato, boa para eles. Neste projeto, Nietzsche tem a sua disposição uma série de recursos retóricos, inclusive a falácia genética, como forma de se dirigir aos afetos, sentimentos ou emoções.

Ainda sobre o tema do naturalismo, Leiter considera as explicações causais fundamentais para esta abordagem⁵, embora ele considere que Nietzsche distingue as relações causais genuínas, das relações causais falaciosas que infectam o pensamento moral e religioso, que vendem causas imaginárias. Leiter elabora uma posição de essencialismo causal⁶ e que atribui a Nietzsche, em que os fatos naturais são causalmente primários em relação a algum efeito, como forma de explicar eventos físicos numerosos e complexos por meio de poucos princípios gerais. Em suma, para Leiter Nietzsche acredita em relações causais.

Essas são as linhas gerais do naturalismo moral defendido por Brian Leiter, objeto de tanta polêmica nos meios da pesquisa Nietzsche, em que os principais problemas serão explanados a seguir.

OS PROBLEMAS DO NATURALISMO

Apresentada as linhas gerais da abordagem naturalista da filosofia nietzschiana realizada por Brian Leiter, o presente tópico conjugará a apresentação dos problemas e limitações dessa linha exegética, bem como a apresentação da interpretação relativa da semiologia dos valores, cujas linhas mestras foram construídas concomitantemente a crítica do naturalismo.

O primeiro problema eleito a ser enfrentado é a questão a respeito da causalidade. Apesar de Brian Leiter insistir que Nietzsche, em seu pensamento maduro, não tinha qualquer problema com a noção de causalidade, distinguindo as causalidades reais das causalidades imaginárias referentes ao pensamento moral e religioso, sendo estas últimas dignas

⁴ Ibidem, p.90.

⁵ Ibidem, p.102.

⁶ Ibidem, p.104.

de problematização. Insistimos aqui na posição de que Nietzsche permaneceu cético em relação a causalidade, embora Leiter tenha respondido esta mesma crítica feita por Christina Acampora, como se tal ceticismo de Nietzsche pertencesse ao seu pensamento do período intermediário e não ao momento de fechamento de sua filosofia.

Entendemos que o ceticismo de Nietzsche a respeito da causalidade permeou todo cerne de sua filosofia, e que está intimamente ligado a sua compreensão a respeito da estrutura linguística e a sedução que ela exerce⁷, mais especificamente a estrutura sujeito/cópula/ predicado, que nos impõe a forma causal de proceder o raciocínio e decompondo o que não pode ser decomposto.

Ao contrário do que pensa Leiter acredita não tentar distinguir causalidades verdadeiras das causalidades imaginárias, a problematização nietzschiana a respeito da estrutura linguística contamina todo âmbito do saber quando radicalizada, de forma que uma visão causal do mundo como se impõe a uma visão naturalista cientificista teria apenas fins de designação e não de explicação constitutiva de mundo⁸.

Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e que assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar-), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que se “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito” somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. (BM 21)

Assim, a resposta de Leiter a Acampora de que o ceticismo de Nietzsche a respeito da causalidade ser apenas um posicionamento que veio a ser mudado posteriormente, não merece prosperar. Nas suas investigações a respeito da moralidade, Nietzsche demonstra uma relação entre epistemologia, moralidade e linguagem, cuja ideia de imputabilidade permeia toda construção teórica. A própria linguagem nesse caso, imporia uma estrutura causal, ao qual é impossível nos exprimirmos de outra forma, alcançando tal limitação ao próprio Nietzsche, como ele bem sabe⁹.

⁷ Cf. NIETZSCHE, BM 16.

⁸ Cf. NIETZSCHE, BM 21.

⁹ Cf. NIETZSCHE, BM20.

O segundo problema é a questão a respeito da falácia naturalista em que a abordagem de Leiter a respeito de um Nietzsche terapêutico em termos naturalistas fatalmente recai. Este Nietzsche terapêutico se refere ao projeto de transvaloração dos valores cujo sentido é “livrar os novos tipos superiores de sua falsa consciência”, isto é, de que a moralidade dominante é de fato boa para eles. Embora Leiter diga que essa atividade não faz parte do projeto naturalista, ele a admite em dois sentidos fracos: primeiro na não valorização de qualquer capacidade ou realização que estejam além do horizonte de criaturas como nós; em segundo, que as ciências podem esclarecer os efeitos de diferentes tipos de valor em diferentes tipos de pessoas. Todavia, Leiter não especifica os critérios com que Nietzsche concebe esse tipo homem superior, ou qual seria o conteúdo normativo que guiaria a transvaloração, o que faz com que seu programa de naturalização no mínimo limitado ou contraditório. Afinal, se o naturalismo metodológico do tipo humeano é a disciplina rigorosa que orienta o espírito filosófico de Nietzsche, e este é apenas instrumental em relação ao seu projeto final de transvaloração, há de se perguntar, onde foi parar essa disciplina do espírito? Ainda que Leiter permita a Nietzsche um momento especulativo, devemos nos perguntar, teria sido Nietzsche tão inocente ou mesmo improbo ao estabelecer uma especulação sem critérios? Nesse sentido, não se pode dizer que o interesse de Nietzsche era especificamente ciência, e que nem o naturalismo de Leiter é menos uma lista de lavanderia como ele mesmo gostaria.

De outro lado, podemos admitir que o interesse de Nietzsche é realmente ciência tal como quer Leiter, mas de forma que quem executou foi Clademir Araldi, levando as últimas consequências o projeto de naturalização, extraindo do entendimento e que a natureza possui propriedades morais, e tais propriedades são descobertas pelas ciências, sendo o norte normativo justamente a reprodução nesses valores, ao qual corresponderia ao projeto de transvaloração.

Tal proposta hermenêutica possui dois problemas fundamentais: o primeiro é que não corresponde ao entendimento nietzschiano de que não existem fatos morais, apenas interpretações morais desses fatos, entendimento este que prevaleceu até o final como podemos ver em *Crepúsculo dos ídolos*; segundo é o problema da falácia naturalista, ao se pretender passar de um âmbito descritivo para um viés prescritivo, ao qual logicamente Niet-

zsche não está autorizado, e nos parece que Leiter bem tinha consciência desse problema, por isso tentar isolar seu Nietzsche terapêutico do projeto naturalista. Clademir Araldi, reconstruindo o naturalismo de sua própria forma, em nome da probidade intelectual, reconhece a presença da falácia naturalista¹⁰, mas atribui a um equívoco do próprio filósofo, fruto das limitações de seu tempo, apesar de toda sua genialidade.

Usando como gancho a questão da falácia naturalista, partimos para o terceiro problema, a falácia genética, ao qual Leiter encara como mero recurso retórico do projeto de transvaloração¹¹, como forma de provocar engajamento afetivo de seus leitores. Entretanto, vale lembrar que o próprio Nietzsche tinha ciência do problema das falácias genéticas¹², ao qual embora Leiter apresente-as apenas como recurso retórico, se formos levarmos a sério os parâmetros naturalistas de abordagem, elas passam a apresentar função de critério, o que há de se levantar no mínimo suspeita se formos levar a sério o projeto de transvaloração, o que Leiter aparentemente não faz.

O último ponto a ser explanado é a presença de uma teoria da abreviação dos afetos como podemos observar no aforismo 354 de *Gaia* ciência, de forma que toda percepção já é em si, uma interpretação, afastado qualquer possibilidade de uma investigação moral, mesmo que relacionada unicamente a sua formação, de forma estritamente naturalista. Qualquer tentativa de relacionar um determinado impulso a uma dada normatividade moral se torna inviável em razão da impossibilidade de se identificar esses impulsos fora de uma interpretação moral que já se impõe anteriormente. O pretendido caráter estritamente neutro do impulso é sempre intocado, uma vez que tudo aquilo que nos referimos ao falarmos sobre um impulso já é uma interpretação, não fazendo sentido referências como impulsos decadentes, fracos, fortes e etc. fora de um determinado horizonte interpretativo.

Nesse ponto é possível perceber um uso pragmático da linguagem ao qual é denunciado o abandono da forma clássica de se filosofar, em sua inclinação puramente semântica, tal qual é formulada pela epistemologia clássica em sua relação sujeito objeto, para uma concepção de razão

¹⁰ ARALDI, C. Do Niilismo ao Naturalismo moral, 2013, p.96.

¹¹ LEITER, B. 2001, p.92.

¹² NIETZSCHE, GC 345.

estruturada linguisticamente com fins à comunicação, referendada por acordos linguísticos de designação ancorados num minimalismo real. Assim, podemos avançar compreendendo a multiplicidade de perspectivas, que muitas vezes se apresentam como contraditórias, encontrar harmonia na fluidez do signo diante o devir da existência na obra do filósofo alemão, cuja tradição problematizada por ele pretende seu congelamento por meio do conceito e o método científico é apenas mais uma ramificação dessa tradição.

Seria necessário então procurar por um ponto de vista de acordo com o qual contradições e ambivalências na obra de Nietzsche possam ser esclarecidas e assim se dissolver. Esse ponto de vista, e esta é a tese da contribuição ora apresentada, poderia ser aquele dos signos. (STEGMAIER, 2014, p.137)

Assim podemos perceber que as análises estritamente naturalistas, nada tem a dizer a respeito da moralidade. A relação pretendida entre impulsos e normatividade não se realiza, porque esses mesmos impulsos devem ser compreendidos num horizonte interpretativo e que em si mesmos, nada tem a dizer sobre bem ou mal. E nessa perspectiva podemos dizer que já nos encontramos, ao menos preliminarmente no horizonte de uma semiologia dos valores.

CONCLUSÃO

Não se pode negar a presença de um aspecto naturalista na filosofia nietzschiana, todavia, como foi mostrado, centralizar a proposta filosófica do pensador alemão num viés estritamente cientificista é bastante problemática, seja em função do disposto nos textos do filósofo, seja por questões filosóficas propriamente dita, ao qual como tentamos mostrar, Nietzsche tinha bem ciência desses problemas.

Pensamos a chave de leitura referente a semiologia dos valores como a mais adequada diante esses problemas encontrados, de forma que a compreensão da filosofia nietzschiana como um manuseio de signos nos parece ser que melhor comporta a diversidade de perspectivas, muitas vezes até conflituosas que encontramos em sua obra. Vale mencionar que se trata de um trabalho introdutório, aos quais os delineamentos

e propostas dessa semiologia dos valores serão especificados em trabalhos posteriores.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Claudemir. *Do niilismo ao naturalismo moral*. Pelotas: NEPFil, 2013.

LEITER, Brian. O naturalismo reconsiderado. *Cadernos Nietzsche*, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2014.

_____. *Além de bem e mal*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia de Letras, 2013.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, 2011.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

V – Fisiologia, Psicologia, Fisiopsicologia

O poder da digestão em Nietzsche: Como tornar-se o que se come

Ivan Risafi de Pontes
(UNICAMP)

1. INTRODUÇÃO

Contíguo à análise e descrição da figura do filósofo, lê-se nos escritos de Friedrich Nietzsche uma abordagem da Digestão que, em linhas gerais, segue o espectro ou campo de ações das forças e dinâmicas existentes no conceito Vontade de Potência / Wille zur Macht. Se sobre esta é possível afirmar que seu programa desenvolve-se sobre dois pilares, a saber: a vontade de preservar o poder (der Wille zur Machterhaltung); e a vontade de expandir ou ampliá-lo (Der Wille zur Machterweiterung), veremos que uma dinâmica semelhante é apresentada por Nietzsche em sua análise da nutrição e digestão do mundo e das coisas da vida necessárias para a constituição do Homem do futuro.

Em consonância com esta dinâmica vontade de potência-digestão, Nietzsche propõe uma dieta ao Homem do futuro que nos mostra não somente a dimensão da tarefa que Nietzsche lhe impõe, como também o que o diferencia essencialmente do Homem Moderno. Nesse contexto, minha atenção volta-se para a análise de um poder digestivo, e, igualmente, para a caracterização de um hábito alimentar que segundo o pensamento de Nietzsche desdobra-se como uma função imprescindível para o processo de incorporação do mundo, bem como de erros e verdades; processo ao qual todos o homem em todos os tempos estão submetidos.

Como veremos, é um fato marcante para esta análise, que a dinâmica de transvaloração de todos os valores, que, efetivamente, assume sua forma mais radical na morte de Deus, é expressada por Nietzsche em sua autobiografia filosófica *Ecce Homo* Como tornar-se o que se é também por meio de sua rejeição a Deus como um alimento requintado (*feine Kost*).

À nova formação e orientação do Homem segue, portanto, a exigência de uma nutrição, que pressupõe uma dieta orientada para enfrentar os desafios próprias da natureza e do mundo sem a presença da figura

constituente de Deus. Para Nietzsche, no entanto, a resposta à pergunta sobre uma alimentação correta e adequada para a tarefa de criação de valores próprios do espírito livre pode ser alcançada apenas com base no (re)conhecimento daquilo que o homem é e pode vir a ser.

Uma análise dos pontos centrais da concepção de digestão e nutrição da filosofia de Nietzsche, nos auxiliará nesta reflexão sobre o âmbito de forças, do qual a vontade de potência se nutre. Em suma, veremos que é possível extrair do pensamento de Nietzsche uma filosofia da boa alimentação como afirmação da vida e como atividade própria da vontade de potência.

2. VONTADE DE POTÊNCIA, PODER DE DIGESTÃO

Uma alimentação nutritiva que, portanto, se desenvolve como uma das mais fortes expressões da vontade de potência é, conseqüentemente, forma e reflexo da própria vida. Seu resultado ou sua digestão deixa marcas fisiológicas, psicológicas e orgânicas profundas no entrelaçamento do tecido sobre o qual ela age, ou seja, sobre o próprio corpo do homem. É importante ressaltar que há um jogo constante de forças entre esses elementos fisiológicos, psicológicos e orgânicos, que, dependentemente de suas circunstâncias, encontram-se numa confrontação e reconciliação infinitas. É este jogo entre os elementos constitutivos do corpo e da psyche humana que determina finalmente o poder de superação do homem, em outras palavras, a própria assertividade da vontade de potência. Neste sentido, vejamos a seguinte reflexão de Nietzsche sobre o processo de nutrição e sua relação com o que é a vida por meio de um fragmento de 1884:

„Uma multiplicidade de forças, unidas por meio de um processo de nutrição comum, chamamos vida! A esse processo de nutrição, como condição de sua possibilidade, pertence todos os chamados sentir, imaginar, pensar, ou seja 1) uma relutância contra todas as outras forças 2) uma compensação das mesmas segundo formas e ritmos 3) uma avaliação em relação à incorporação ou excreção.

„Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir ‚Leben‘. Zu diesem Ernährungs-Vorgang, als Mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d.h. 1) ein Widerstreben gegen alle an-

deren Kräfte 2) ein Zurechtmachen derselben nach Gestalten und Rhythmen 3) ein Abschätzen in Bezug auf Einverleibung oder Abscheidung“ (KSA, NF, 10, 650).

A concepção de digestão de Nietzsche constitui conseqüentemente um dos pressupostos essenciais para o entendimento do papel da vontade de potência para a formação do Homem: o Homem torna-se o que ele é por meio do que ele se nutre. Nietzsche assume como princípio que a capacidade intelectual do homem de reconhecer é instrumento e meio para sua alimentação, capacidade esta, que por sua vez, encontra-se subjugada à dinâmica da digestão, a qual, em sua complexidade, sobrepuja, efetivamente, a do intelecto: „3. O homem é uma força de oposição: em relação a todas as outras forças. O seu meio de nutrição e de se apropriar das coisas, é dar a elas formas e ritmos. O compreender é primeiramente criar a coisa. Conhecimento, um instrumento da nutrição.“ / „3. Der Mensch ist eine widerstrebende Kraft: in Hinsicht auf alle anderen Kräfte. Sein Mittel, sich zu ernähren und die Dinge sich anzueignen, ist, sie in ‚Formen‘ und Rhythmen zu bringen: das Begreifen zuerst nur Schaffen der ‚Dinge‘. Erkenntniß ein Mittel der Ernährung“ (KSA, NF, 10, 651).

Avaliar como essa concepção da nutrição e digestão marcam profundamente a crítica de Nietzsche sobre o Homem moderno e seu tempo é, como já dito, um dos objetivos de minha análise, bem como demonstrar que nelas ocorrem um dos momentos essenciais da dinâmica na qual a vontade de potência se desdobra e engrandece o raio de sua ação.

2. O HOMEM MODERNO E SUA ENFERMIDADE ESTOMACAL

Nós sabemos como Nietzsche na segunda Consideração Imtempes-tiva, intitulada Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida, constata que o Homem moderno sofre de uma „personalidade fraca“ (KSA, HL, 1, 279). O sentido da história e o excesso de passado comprometeriam, portanto, a força plástica (plastische Kraft) do Homem para revitalizar a cultura. Esse diagnóstico nietzschiano torna-se ainda mais manifesto no exame do que Nietzsche acredita constituir uma contradição inerente a este Homem, ou até mesmo sua característica principal, a saber: a negação da vida e de todas suas forças revitalizantes. Nietzsche esmiuça essa desastrosa contradição do Homem moderno por meio de duas caracterís-

tica opostas que simultaneamente determinam a sua nutrição e fisiologia: o homem moderno é caracterizado como um Homo Pamphagus em Aurora § 171 e como um dispéptico na Genealogia da moral § 1 da segunda dissertação:

„A alimentação do Homem moderno — o homem moderno se dedica a digerir muitas coisas e mesmo digerir quase tudo — essa é a vaidade típica dele: mas seria uma espécie superior se, justamente, não se dedicasse a isso: o homo pamphagus não é o que há de mais refinado, nós vivemos num 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.“

„Die Ernährung des modernen Menschen. — Er versteht Vieles, ja fast Alles zu verdauen, — es ist seine Art Ehrgeiz: aber er würde höherer Ordnung sein, wenn er diess gerade nicht verstünde; homo pamphagus ist nicht die feinste Species. Wir leben zwischen einer Vergangenheit, die einen verrückteren und eigensinnigeren Geschmack hatte, als wir, und einer Zukunft, die vielleicht einen gewählteren haben wird, — wir leben zu sehr in der Mitte“ (KSA, M, 3, 152).

„[...] Eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião, mantenedor 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. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue “dar conta”... „

„Das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärtlerin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette: womit sofort abzusehn ist, inwiefern es kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine G e g e n w a r t geben könnte ohne Vergesslichkeit. Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen (und nicht nur zu vergleichen —) er wird mit Nichts „fertig“...“ (KSA, GM, 5, 291).

Uma alimentação excessiva juntamente com uma suscetibilidade à dispepsia são, de fato, duas características que lutam uma contra a outra, desequilibrando o poder natural do homem para manter e aumentar sua vontade de potência. O Homem moderno, que tudo quer comer sem dar conta de nada, demonstra, segundo a visão de Nietzsche, através de sua

moléstia fisiológica o problema digestivo de uma época, que não consegue se livrar do passado para irromper no futuro. O resultado para este Homem, se seguirmos Nietzsche, é a perda de sua potência e a incorporação de preconceitos, verdades e erros, os quais fazem dele e de sua fisiologia uma monstruosidade que sofre de uma doença digestiva.

„A modernidade sob a parábola da alimentação e digestão! A sensibilidade indizivelmente susceptível (— sob adorno moralista como a proliferação da compaixão —) a completude de impressões díspares maiores do que nunca — o cosmopolitismo dos alimentos, das literaturas, jornais, formas, gostos, até mesmo de paisagens etc / um prestíssimo o ritmo desse fluxo: as impressões se apagam; instintivamente nós nos protegemos em assimilar algo, em tomar profundamente, em digerir algo / — Disso resultado um enfraquecimento da força digestiva.

„Die , M o d e r n i t ä t' unter dem Gleichniß von Ernährung und Verdauung. Die Sensibilität unsäglich reizbarer (unter moralistischem Aufputz als die Vermehrung des M i t l e i d s —) die Fülle disparater Eindrücke größer als je: — der Kosmopolitism der Speisen, der Litteraturen, Zeitungen, Formen, Geschmäcker, selbst Landschaften usw. / das tempo dieser Einströmung ein prestissimo; die Eindrücke wischen sich aus; man wehrt sich instinktiv, etwas hereinzunehmen, tief zu nehmen, etwas zu ‚verdauen‘ / — Schwächung der Verdauungs-Kraft resultirt daraus“ (KSA, NF, 12, 464).

O campo de ação dessa doença estomacal alcança uma crítica cultural quando, sem citar nomes, Nietzsche afirma que certos autores fazem uso da escrita apenas como um modo para lhe dar com as suas impotências. A função da escrita, a superação de si mesmo e seu envolvimento com o que se é e o que se come, se transforma abruptamente nesses casos em uma dinâmica, na qual a impotência da escrita apenas se impõe dado a fraqueza do leitor. As reflexões nietzschianas sobre a arte de escrever e sua relação com o papel da digestão contêm uma caracterização da boa maneira de ler e escrever, da qual Nietzsche retira uma medida e um parâmetro para a avaliação do grau de decadência de uma época ou de um homem:

„Escrever e querer vencer. — Escrever deveria sempre indicar uma vitória, uma superação de si mesmo, que deve ser comunicada para benefício dos outros; mas há autores dispépticos, que escrevem apenas quando não conseguem digerir algo, e mesmo quando esse

algo lhes ficou nos dentes: involuntariamente procuram aborrecer também o leitor com seu desgosto, e assim exercer algum poder sobre ele, isto é: também eles querem triunfar, mas sobre os outros.“
 „Schreiben und Siegenwollen. — Schreiben sollte immer einen Sieg anzeigen, und zwar eine Ueberwindung seiner selbst, welche Andern zum Nutzen mitgetheilt werden muss; aber es giebt dyspeptische Autoren, welche gerade nur schreiben, wenn sie Etwas nicht verdauen können, ja wenn diess ihnen schon in den Zähnen hängen geblieben ist: sie suchen unwillkürlich mit ihrem Aerger auch dem Leser Verdruß zu machen und so eine Gewalt über ihn auszuüben, das heisst: auch sie wollen siegen, aber über Andere“ (KSA, MA, 2, 441).

Podemos, portanto, afirmar que Nietzsche traça um diagnóstico veemente sobre essa doença estomacal e do aparelho digestivo. As causas e as consequências dessa enfermidade para o Homem moderno iniciam-se com uma adaptação passiva a impressões, seguida de uma falta de reação e uma suscetibilidade frente situações externas, características as quais Nietzsche também atribuirá ao Homem da ciência. Nessa caracterização e análise, encontram-se igualmente certas atributos do Homem decadente, que Nietzsche também os caracterizará como idiossincrasias do Homem moderno. Na Genealogia da Moral encontra-se, por sua vez, uma dessas características, que expõe a dificuldade central deste último, qual seja: sua incapacidade para ler. A impotência em não conseguir esquecer implica também em um dos mais desastrosos efeitos de uma má digestão para à formação da própria personalidade:

„1. Criar um animal que pode fazer promessas — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento. Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, à qual deve ser atribuída que o que é somente por nós experimentado, vivido, em nós acolhido, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”) penetre tão menos em nossa consciência, do que todo multiforme processo, no qual se dá a nossa nutrição corporal, a chamada “assimilação física”.

„Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf — ist das nicht ge-

rade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?... Dass dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist, muss Dem um so erstaunlicher erscheinen, der die entgegen wirkende Kraft, die der Vergesslichkeit, vollauf zu würdigen weiss. Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn „Einverseelung“ nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte „Einverleibung“ abspielt“ (KSA, GM, 5, 291).

A digestão é, como podemos observar, para Nietzsche o pendant orgânico para o esquecimento, possuidora de um poder plástico para dar forma à vida, como nos mostra um fragmento do ano de 1885. Nele torna-se claro o envolvimento histórico e fisiológico, no qual a luta empreendida pelo poder de afirmação da vida demonstra as inumeráveis facetas de seu mecanismo para o corpo:

„A completa pré-história orgânica age em todos os julgamentos dos sentidos: por exemplo, isso é verde. A memória no instinto, como uma forma de abstração e simplificação, comparável ao processo lógico: o mais importante é sempre e novamente sublinhado, mas as características mais fracas também permanecem. No reino orgânico não existe nenhum esquecer, mas apenas uma espécie de digestão do vivido.“

„In jedem Sinnes-Urtheil ist die ganze organische Vorgeschichte thätig: ‚das ist grün‘ z.B. Das Gedächtniß im Instinkt, als eine Art von Abstraction und Simplification, vergleichbar dem logischen Prozeß: das Wichtigste ist immer wieder unterstrichen worden, aber auch die schwächsten Züge bleiben. Es giebt im organischen Reiche kein Vergessen; wohl aber eine Art Verdauen des Erlebten“ (KSA, NF, 11, 476).

Já no livro *A Gaia Ciência*, em harmonia com o espírito da *Música*, Nietzsche coloca como exigência ao dançarino que ele prime pela leveza de seu corpo, a fim de que o ritmo da vida e do mundo possa ser por ele seguido. A metáfora do dançarino representa em si também uma exigência filo-

sófica para o homem do futuro e para o espírito livre, os quais não se encontram mais presos aos antigos ídolos e à uma forma de alimentação que colocaria em risco o bom funcionamento de seu metabolismo e digestão:

“Não é a gordura, mas uma grande elasticidade e um vigor maior que o bom dançarino exige de seu alimento — e eu não saberia o que o bom espírito de um filósofo poderia desejar de melhor do que ser um bom dançarino. De fato, a dança é o seu ideal, sua arte particular e finalmente também sua única devoção, seu “culto”...”

„Nicht Fett, sondern die grösste Geschmeidigkeit und Kraft ist das, was ein guter Tänzer von seiner Nahrung will, — und ich wüsste nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer. Der Tanz nämlich ist sein Ideal, auch seine Kunst, zuletzt auch seine einzige Frömmigkeit, sein ‚Gottesdienst‘... (KSA, FW, 3, 635)“

=

3. COMO TORNAR-SE O QUE SE É, O QUE SE COME

A tarefa de reconhecer a si mesmo, pressuposto para responder à pergunta “Como o homem torna-se, aquilo que ele é?” (was er ist), reporta necessariamente a uma reflexão que desloca o centro de suas investigações para a pergunta “Como o homem torna-se aquilo que ele come?” (was er isst), ou seja, do que ele se nutre. Não por acaso, em *Ecce Homo*, Nietzsche parte da necessidade de conhecer o tamanho de seu estômago, para que uma boa digestão seja feita, em outras palavras, para que uma incorporação do mundo e da vida seja bem-sucedida, abarcando em si um revigoramento do corpo e da vontade de viver.

Nietzsche não economizará em conselhos para o fomento de uma boa digestão, a base para pensamentos criadores. Tais preceitos não só abrem ao leitor uma visão sobre os hábitos do escritor de *Ecce Homo*, como também demonstram um ideal de moderação já saudado por Nietzsche em sua análise da sabedoria clássica grega. Dessa forma, essa sabedoria frugal surge como renúncia ao consumo de álcool e café, como anúncio dos benefícios que o consumo de água de fonte pura nos traz e, finalmente, os proveitos de uma boa caminhada para o desenvolvimento de bons pensamentos. Sumariamente, como já citado, Nietzsche coloca a exigência e necessidade de conhecermos o tamanho do nosso próprio

estômago para que a decadência e o nihilismo da época moderna sejam superados (KSA, EH, 6, 281).

Esse fato, o faz, no entanto, um claro seguidor do pensamento de Feuerbach, pelo menos no que esse pensador refere-se ao papel da alimentação para a formação do homem. Além da frase „o homem é aquilo que ele come!“ título do texto *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst* (O segredo da vítima ou o homem é aquilo que ele come) (*Gesammelte Werke II, kleiner Schriften IV 1866, Berlin 1972*) que inequivocamente nos remete à frase do subtítulo de *Ecce Homo* „Wie man wird, was man ist“ Como tornar-se o que se é, Feuerbach traça o projeto de sua filosofia do futuro, da mesma forma que Nietzsche, com base numa análise da importância da alimentação para a solução do problema da filosofia:

„Eu inicio minha denúncia com a filosofia e afirmo, que a doutrina de minha sabedoria, embora ela trate apenas daquilo que se come e bebe, certamente ela possui o mais alto significado e importância. Eu prossigo afirmando, que somente ela contem os princípios da filosofia do futuro e do presente, que nela encontramos a solução para os problemas mais obscuros.“

Feuerbach traça, como podemos observar, o caminho para o bom viver por meio de uma boa alimentação. Na terceira tese da sua obra *Die Natur und die Revolution / A natureza e a revolução* (Vol. 10, *kleiner Schrift III, Berlin 1982*), encontramos ainda a seguinte constatação sobre a problema da existência humana e sua alimentação: „O início da existência é, portanto, a alimentação, o alimento é, portanto, o início da sabedoria. A primeira condição para que você leve algo ao seu coração e à sua cabeça é levar algo ao seu estômago.“

Nietzsche expressa, por sua vez, em *Ecce Homo*, a importância da alimentação nos seguintes termos: „Deus é uma resposta grosseira, uma falta de requinte (*Undelicatesse*) para conosco, pensadores – no fundo, é mesmo apenas uma grosseira proibição: não deveis pensar!... De modo inteiramente diverso me interessa uma questão da qual, mais do que qualquer outra curiosidade dos teólogos, depende a «salvação da humanidade»: a questão da alimentação. Para uso corrente, pode assim formular-se: «Como hás-de alimentar-te para chegares ao teu máximo de força, de virtù no estilo da Renascença, da virtude isenta de todo o elemento moral?»“

„Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker —, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken!... Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das „Heil der Menschheit“ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der Ernährung. Man kann sie sich, zum Handgebrauch, so formuliren: „wie hast gerade du dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von Virtù im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?“ (KSA, 6, EH, 279)“

Na Gaia Ciência, encontramos também o seguinte questionamento: „São conhecidos os efeitos morais dos alimentos? [...] Existe uma filosofia da nutrição“ / „Kennt man die moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel? Giebt es eine Philosophie der Ernährung?“ (KSA, 3, 379). Com efeito, Nietzsche parte também desses princípios e reflexões sobre a nutrição para traçar uma diagnose dos males e moléstias do Homem moderno e da ciência, em suma, a causa de suas doenças é também uma dispepsia. Essa falta de poder digestivo leva, portanto, a uma impotência, que guiada por sua natureza decadente não é capaz de liberar o poder de resistência necessário para que uma crítica transformativa de valores possa ser realizada. A incorporação da vida e do mundo como resultado da digestão age nessa concepção da alimentação e sua posterior digestão como uma crítica transformadora, como um critério essencial para que a vitalidade e vontade de potência do Homem possam ser avaliadas.

Por conseguinte, uma crítica sem efeito desemboca para Nietzsche numa intemperança que se consome a si mesma, a qual o filósofo considera como característica para a época moderna: „A formação histórica de nossos críticos não permite mais que haja um efeito, no sentido próprio da palavra, a saber: agir sobre a vida e a ação [...]. Exatamente nessa intemperança de efusão crítica, nessa falta de domínio sobre si mesmo, naquilo que os romanos chamavam a impotentia, revela-se a debilidade da personalidade moderna.“ / „Die historische Bildung unserer Kritiker erlaubt gar nicht mehr, dass es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme [...]. Gerade in dieser Maasslosigkeit ihrer kritischen Ergüsse, in dem Mangel der Herrschaft über sich selbst, in dem was die Römer impotentia nennen, verräth sich die Schwäche der modernen Persönlichkeit. — “ (KSA, HL, 1, 285)

=

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A incorporação da história e dos conhecimentos dela oriundos exigem tanto do filósofo como do Homem do Futuro, segundo Nietzsche, uma digestão que não o pouparão de dores, visto que apenas por meio de um costume alimentar e uma digestão particulares pode ser alcançada a força exigida para o ganho de uma nova perspectiva sobre a vida. Precisamente neste ponto, deve ser ressaltado que para Nietzsche somente este processo alimentar e digestivo, pode levar a uma incorporação afirmativa das coisas da vida e do mundo. Como tentamos ressaltar aqui, Nietzsche usa metaforicamente os conceitos nutrição e digestão; conceitos estes que abarcam e possibilitam a ele exercer sua crítica à cultura moderna. Mas, contudo, ao romper as fronteiras de uma mera metáfora, Nietzsche delega um papel essencial e constituinte, principalmente, à digestão na assertividade e ação da vontade de potência, ou seja, na construção da própria vida. No pensamento nietzschiano, a tortuosa incorporação de erros e conhecimentos da história são feitos finalmente de uma crítica transformadora que diferencia essencialmente o filósofo do Homem comum. É esse poder crítico que revela a particularidade de sua nutrição e a força de sua digestão:

„Quando éramos jovens, nós tivemos que engolir refeições pesadas, diversificadas e extremamente picantes: e se já temos a vantagem do prazer em pratos raros e inauditos em comparação com os homens de épocas fáceis, então nós conhecemos a real digestão, a vivência, a assimilação, a incorporação quase somente como tortura.“
 „Wir Andern haben zu schwere, zu mannichfache, zu überwürzte Kost hinunterschlucken müssen, als wir jung waren: und wenn wir schon den Genuß an seltsamen und unerhörten Speisen voraus haben vor den Menschen einfacherer Zeiten, so kennen wir das eigentliche Verdauen, das Erleben, Hineinnehmen, Einverleiben fast nur als Qual.“ (KSA, NF, 11, 11)

No saciar da fome cotidiana, que contem em si a crítica transformadora, se dá a incorporação das coisas do mundo exercida pela digestão do filósofo. Entender a assimilação do mundo e da vida como um processo digestivo dirigido pelo estômago, implica no pensamento e filosofia de Nietzsche numa crítica e efetivamente numa recusa do intelecto como

aparelho de conhecimento per se. Essa concepção e abordagem do estômago como aparelho e meio de conhecimento é indispensável para a execução do poder da crítica, ou seja, para que a ampliação do raio de ação da vontade de poder seja alcançada. Portanto, como órgão e meio do conhecimento, o estômago e o seu poder alcançam uma dimensão transformadora e afirmativa da vida e do mundo até então nunca vista na história da filosofia:

„Assim surge o nosso mundo, nosso mundo completo: e esse mundo completo pertence somente a nós, criado apenas por nós não corresponde nenhuma realidade supostamente real, nenhuma „coisa em si“: ele mesmo é sim nossa única realidade, e o conhecimento confirma-se assim, contemplado desta forma, somente como um meio para a alimentação. Mas nós somos seres difíceis de serem alimentados e temos por todos os lados inimigos assim como coisas indigestas —: por esta razão o conhecimento humano tornou-se apurado e finalmente tão orgulhoso de seu apuro, a ponto que ele não gosta de ouvir que ele não é nenhum objetivo, mas sim um meio ou até mesmo um instrumento do estômago — e porque não um tipo de estômago! — —“

„(...) So entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt: und dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine vermeinte ‚eigentliche Wirklichkeit‘, kein ‚An sich der Dinge‘: sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit, und ‚Erkenntniß‘ erweist sich, dergestalt betrachtet, nur als ein Mittel der Ernährung. Aber wir sind schwer zu ernährende Wesen und haben überall Feinde und gleichsam Unverdauliches —: darüber ist die menschliche Erkenntniß fein geworden und zuletzt so stolz noch auf ihre Feinheit, daß sie es nicht hören mag, sie sei kein Ziel, sondern ein Mittel oder gar ein Werkzeug des Magens, — wenn nicht selber eine Art von Magen! — —“ (KSA, NF, 11, 609).

„Todos os tempos necessitam de história, apenas tanto o quanto eles podem transformá-la em carne e sangue; de modo que o mais forte e o mais agressivo suportará a maior carga de história. O que ocorrerá se épocas débeis forem sobrecarregadas com a história! Que dor de estômago, que fadiga e debilidade.“

„Jede Zeit bedarf so viel Historie, als sie in Fleisch in Blut, durch Verdauen, umsetzen kann; so dass die stärkste und gewaltigste am meisten Geschichte vertragen wird. Wie aber, wenn schwächliche Zeiten mit ihr überfüllt werden! Welche Verdauungsbeschwerden, welche Ermüdung und Kraftlosigkeit!“ (KSA, NF, 7, 638).

Nesse termos, a consciência como produto final do intelecto perde um pouco de seu tradicional poder constituinte para a vida em relação à força transformadora do estômago, pois a digestão, como seu produto final contem em si um mecanismo de incorporação de alta potência, passível de criar resistência a influências externas, exerce uma função seletiva que, segundo Nietzsche, a própria complexidade do intelecto não pode exercer:

„Por todos os lados, onde há uma grande utilidade, não temos o fim e o meio na consciência. O artista e sua obra, a mãe e seu filho — e da mesma forma minha mastigação, digestão, andar etc, a economia de energias no cotidiano etc — tudo isso é sem consciência.

Que algo ocorra de maneira oportuna, por exemplo, o processo de digestão, não pode de nenhuma forma ser esclarecido por meio da aceitação de um aparelho de conhecimento apurado centuplicadamente como uma espécie de intelecto consciente: ele não poderia pensar de maneira adequada a tarefa que realmente é realizada, visto que deveriam ser consideradas relações (em número) extremamente tênues. O segundo intelecto deixaria o enigma sempre indecifrável. Quando não nos deixamos enganar pelo „grande“ e „pequeno“ em relações temporais, o processo de uma única digestão é em si tão rico em processos únicos, como absolutamente todo o processo dos seres animados: e quem não aceita para o último nenhum intelecto condutivo, não necessita também aceitá-lo para o primeiro. “

„Überall, wo große Zweckmäßigkeit ist, haben wir im Bewußtsein nicht die Zwecke und Mittel. Der Künstler und sein Werk, die Mutter und das Kind — und ebenso mein Kauen, Verdauen, Gehen usw., die Oekonomie der Kräfte am Tage usw. — alles das ist ohne Bewußtsein.

Daß etwas zweckmäßig vor sich geht z.B. der Prozeß des Verdauens, das wird durch die Annahme eines hundertfältig verfeinerten Erkenntnißapparates nach Art des bewußten Intellekts noch keineswegs erklärt: er könnte der Aufgabe, die thatsächlich geleistet wird, nicht angemessen gedacht werden können, weil viel zu feine Verhältnisse (in Zahlen) in Betracht kämen. Der zweite Intellekt würde immer noch das Räthsel ungelöst lassen. Wenn man sich nicht durch ‚groß‘ und ‚klein‘ in zeitlichen Verhältnissen täuschen läßt, ist der Vorgang einer einzelnen Verdauung gerade so reich an einzelnen Vorgängen der Bewegung, wie der ganze Prozeß des Lebendigen überhaupt: und wer für letzteren keinen leitenden

Intellekt annimmt, braucht ihn auch für ersteren nicht anzunehmen“ (KSA, NF, 11, 164).

Se a crítica transformadora da nutrição de Nietzsche interpreta seu efeito afirmativo para a vida na incorporação de erros e verdades por meio da digestão e ainda caracteriza esse processo como um dos mais relevantes da esfera da vontade de potência, o estômago torna-se para Nietzsche um dos principais órgãos para o filósofo que se encontra ativo no processo de transformação e incorporação do mundo. Órgão que o diferencia do dispéptico moderno e transforma o corpo humano no lugar por excelência da ação dos efeitos afirmativos da crítica filosófica e da vontade de potência.

Como tal, o estômago nos lembra o poder plástico, que Nietzsche atribui em sua filosofia ao deus Dioníso, bem como o „nutrir-se“, a atividade da nutrição, o tornar-se o que se é, nos remete à força e ao poder apolíneo de dar forma à vida e ao corpo. Apoderar-se do mundo, para realizar a alimentação, a digestão e as incorporações do mundo e da vida, representa uma distinção essencial, a qual a vontade de potência de Nietzsche atribui ao artista e ao seu Homem do futuro. Finalmente, podemos afirmar que, segundo Nietzsche, certamente, a boa digestão é um dos instrumentos mais efetivos, para que sejam alcançados a grande saúde (*große Gesundheit*) e a superação do nihilismo, desafios que a filosofia de Nietzsche e sua fisiologia da arte impõem ao Homem do futuro.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G., *Nietzsche et La Philosophie*. Ed. Presses Universitaires de France, Paris 1973.

FEUERBACH, LUDWIG, *Gesammelte Werke II*, kleiner Schriften IV 1866, Ed. Akademie Verlag Berlin 1972.

_____, *Gesammelte Werke II Vol. 10*, kleiner Schrift III, Ed. Akademie Verlag Berlin 1982.

GIACIOIA Jr., O. *Nietzsche e Para Além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LEBRUN, M., „Surhomme et Homme Total“; em: *Manuscrito*, vol. 11, número 1, Ed. CLE/Unicamp, Campinas1978.

LÖWITZ, K., *Von Hegel zu Nietzsche*. , Ed. Félix Meiner, Hamburg1986.

MACHADO, R., *Nietzsche e a Verdade*. Ed. Paz e Terra, São Paulo:1999.

MARTON, S., *Nietzsche: das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990.

MONTINARI, M., *Nietzsche*. Ed. Riuniti, Roma1996.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Ed. Walter de Gruyter & Co, Berlim 2005.

VATTIMO, G., *Nietzsche. Eine Einführung*. Ed. Metzler, Stuttgart, 1992.

Nietzsche e corpo na contemporaneidade

Julie Christie Damasceno Leal
(UFPA)

INTRODUÇÃO

Nietzsche evidencia, tendo em vista o conjunto de seus escritos, a relevância do tema do corpo, seja por meio do seu próprio fazer filosófico, pois compreendia que as melhores reflexões filosóficas surgem enquanto caminhamos, seja através da afirmação do corpo como fio condutor de sua filosofia.

O corpo, elemento que está no cerne da crítica aos valores morais e cristãos, adquire força significativa em Nietzsche, o qual, radicalizando a questão, situa o corpo como a grande razão, demonstrando sob esse prisma a indissociabilidade entre a interpretação do corpo e o aspecto fisiológico dessa investigação, observando-o em um sentido que, de forma alguma, limita-se à materialidade do mesmo, pois o corpo não pode ser divisado como substância, mas espraia-se para outras esferas de compreensão do homem e da efetividade.

Vislumbra-se o corpo, dessa forma, como um elemento integrado ao todo vigente, cuja importância está interligada às esferas de saúde, vontade, potência, *psique*, arte, organização social, dentre outros vastos aspectos. Logo, corpo não é matéria, e sim jogo de forças, devir.

A organização e coordenação dos processos corpóreos são postas em suspensão desde a decadência da cultura grega, apresentando o seu exato ponto de inflexão com a filosofia socrática. Desde então, a filosofia convergiu para caminhos que tornaram o corpo um elemento de importância reduzida, uma vez que se delimitou, erroneamente, a razão como o aspecto mais elevado no homem, como se esta fosse algo externo ao corpo. Tal racionalidade foi cuidadosamente situada em uma esfera de inteligência da qual se excluem sensações, subjetividade, sentimentos, aspectos inerentes ao corpo, que poderiam macular o

pensamento lógico, desviando-lhe da sua retidão e exatidão na busca filosófica pela “verdade”.

A destarte, Nietzsche percorreu a história da filosofia erigida até ele fazendo uso do pressuposto genealógico, isto é, lançando-se a uma interpretação da realidade que leva em consideração a pluralidade de sentidos que pode advir de tais interpretações. Tomando por base tais critérios é possível dizer que Nietzsche oferece subsídios relevantes para compreender os processos corpóreos na contemporaneidade, subsídios esses que são, doravante, explorados por outros filósofos a partir das influências recebidas direta ou indiretamente do filósofo alemão. Contudo, faz-se mister frisar quais os meandros da questão do corpo na filosofia de Nietzsche e suas reverberações e em seguida apontar uma possibilidade de leitura do viés corpóreo no âmbito do pensamento nietzschiano propriamente dito.

1. NIETZSCHE, CORPO E SUAS REVERBERAÇÕES

Desde o cristianismo, o homem tem se guiado por pressupostos danosos que marcaram um incontestável prejuízo a si, ao seu corpo e à sua saúde. Uma ideologia moralizante, acentuada por regras de conduta, que estabelece um conhecimento antinatural, pois situa o pensamento em um plano desvinculado do mundo e do fisiológico. O homem, para Nietzsche, guia-se por instintos, cujas atividades encontram nas pulsões sua forma motriz, logo, a razão não seria o elemento norteador da vida humana, uma vez que o homem não pode ser determinado, sendo a razão apenas mais um mecanismo humano, resultante de instintos cruéis, utilizado para a própria sobrevivência. Segundo aponta Barrenechea: “[...] para Nietzsche, a razão é o fruto dos instintos mais cruéis [...]”¹

Na antiguidade, como qualquer outro animal, o homem valeu-se de seus instintos para realizar sua efetividade no mundo. Equívoco acreditar que tais instintos, em nome do progresso e da civilidade, foram eliminados ou definitivamente reprimidos no homem. O corpo decadente, enfermo, debilitado, é um exemplo dos resultados desse processo de contingência dos impulsos.

¹ BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 40.

Incapaz de uma efetiva resistência, o homem decai e torna-se uma vítima bastante aprazível para as concepções dominantes. O controle pelo poder mascara-se através de inúmeros mecanismos, como política, arte, educação, religião, para forçar o homem a negar quem é e a sua natureza. O corpo, nesse processo de opressão, foi o alvo principal, sobretudo no que diz respeito ao Cristianismo:

No Cristianismo, os instintos dos sujeitados e oprimidos vêm ao primeiro plano: são as classes mais baixas que nele buscam sua salvação. Nele a casuística do pecado, a autocrítica, a inquisição da consciência é praticada como ocupação, como remédio para o tédio; nele o afeto em relação a um poderoso, chamado “Deus”, é continuamente sustentado [...]. Nele o corpo é desprezado, a higiene repudiada como sensualidade; a Igreja se opõe até à limpeza [...].²

O corpo foi cerceado de todas as formas e utilizado como meio de suplício para a purificação da alma, quanto maior a dor e o sacrifício, mas digno, cria-se, tornava-se o homem. Calando-se o corpo, silencia-se toda uma organização natural que vai de encontro ao sistema social vigente de hierarquização cultural, política, estética.

A vida terrena foi associada à dor e ao sofrimento; ao mundo ideal, metafísico, caracterizou-se como perfeito. O indivíduo, existencialmente desfavorecido e abatido, pois foi-lhe ensinado desde cedo que a vida é somente isso, reserva para esse mundo imaginário suas esperanças, sua confiança e vontade, postura esta que termina por submetê-lo a uma ordem degenerativa. Entretanto, existem outras formas de pensar o corpo, conforme evidencia Corbin *et al.*:

O corpo pode conduzir à consciência em vez de ser seu objeto. De repente, o estudo deste corpo e de seus atos revela de modo diferente do que revelava até aqui: considerar por exemplo que existe uma inteligência do movimento fora do trajeto clássico que subordina o motor à “ideia”, é estudar de modo diferente as práticas, é estudar de modo diferente as maneiras de fazer e de experimentar. Enfim, é ter em vista recursos de sentido exatamente onde eles não pareciam existir.³

² NIETZSCHE, 2007, p. 26.

³ CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G., 2012, p. 10.

Este aspecto confirma a possibilidade de se pensar o corpo a partir de diversas vertentes interpretativas, retirando-o do cárcere empreendido pela “ideia” e a alma. Tais possibilidades de estudo dizem respeito, por exemplo, às abordagens pós-modernas de corpo e corporeidade, que tanto pela perspectiva científica quanto filosófica, abarcam o fenômeno corpóreo por intermédio das bases materialista, naturalista, psicológica, fisiopsicológica etc.

As análises do corpo e da corporeidade desenvolvidas no pensamento pós-moderno possuem múltiplas acepções, posto que privilegiem tanto o caráter histórico quanto representativo dos usos e valores que se atribuem à corporeidade. Conforme Villaça e Góis (1998), os estudos sobre o corpo na pós-modernidade podem ser interpretados:

[...] seja como organismo (linha nietzschiana), seja como campo de forças (Deleuze). Opções pelo corpo hedonista e narcísico no contexto da cultura do consumo (Lipovetsky), delação das estratégias de controle nas suas mais diversas formas com propostas de micropolíticas defensivas (Foucault), reflexões sobre o corpo do consumo de viés neomarxista (Featherstone, Canclini), versões das novas apropriações do corpo alienado no consumo (Eagleton) ou tiradas apocalípticas sobre o fim da corporeidade na simulação total (Baudrillard) ⁴

Com Foucault, por exemplo, tem-se a questão do corpo a partir do pressuposto das relações de poder que permeiam as instituições sociais como um todo, assim como também, das relações de poder na esteira da microfísica, ou seja, em uma esfera bem mais específica em que as relações de força se dão entre os próprios indivíduos. Para o filósofo francês, o corpo deve ser tomado como interpretação, e neste ponto, Nietzsche e Foucault se aproximam.

Retomando o aspecto orgânico de corpo evidenciado por Nietzsche, Wilson Frezzatti Junior (2006) põe em relevo as nuances fisiológicas que subsidiam o enfoque nietzschiano em torno da cultura, por exemplo, discorrendo que Nietzsche fora o primeiro filósofo a abordá-la de forma contundente. Nesse sentido, o homem, assim como todas as produções humanas, dentre as quais, a moral e a própria filosofia, prefiguram-se

⁴ VILLAÇA, N. & GOÉS, F., 1998, p. 42.

enquanto expressão de determinados estados fisiológicos, e estes dizem respeito a um conjunto de impulsos, que em hierarquia formam uma constituição saudável e criadora; e em desordem, promovem o adoecimento do todo orgânico, levando à busca da mera conservação.

Observa-se que Frezzatti (2006, p. 24) destaca, antes de qualquer coisa, os pressupostos biológicos que emergem da fisiologia de Nietzsche, sem, contudo, deixar de levar em consideração que a “fisiologia” esboçada na filosofia nietzschiana ultrapassa o domínio biológico, uma vez que se espalha igualmente para o caráter inorgânico e para as produções humanas, conforme dito antes. Assim, o fisiológico deflagra tanto aquilo que determina o ser humano em uma perspectiva somática, concernente às funções orgânicas e ao conjunto de forças e impulsos que o regem, quanto às produções humanas e os aspectos inorgânicos. Tal delimitação demonstra-se essencial à concepção de corpo em Nietzsche, segundo o que explicita o comentador:

A palavra “fisiologia”, [...] denota o que determina de modo somático os homens, isto é, as funções orgânicas ou o afetivo no sentido de imediato corpóreo (as afecções) – em suma, fisiológico é o relativo ao corpo ou à unidade orgânica. [...] O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma “unidade” pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s), o corpo é saudável; sendo desorganizado ou anárquico, o corpo é mórbido.⁵

Aproximadamente a partir de 1880, Nietzsche encetará, conforme apresentado acima, um novo direcionamento ao cômputo de suas pesquisas, pois passará de uma articulação filológica para uma fisiologia, interesse esse talvez desperto em decorrência de seu estado de saúde debilitado⁶. Mas a despeito de qualquer coisa, é interessante notar que a interpretação fisiológica assumirá uma preponderância decisiva no pensamento do filósofo, a ponto de o mesmo alegar que a compreensão

⁵ FREZZATTI JUNIOR, 2006, p. 25.

⁶ Segundo contribuição de Christof Windgätter, com o verbete Fisiologia, para o *Léxico de Nietzsche*: “Com efeito, Nietzsche, em razão de sua doença que durou a vida toda, ocupa-se da recuperação e da teorização de estados corpóreos, impulsos, estímulos, sintomas etc.” (NIEMEYER, 2014, p. 223)

acerca do homem perpassa, definitivamente, nossa unidade orgânica ou corpórea como um conjunto de impulsos que precisam estar em harmonia para alcançar um corpo saudável.

Nietzsche também procurou observar que a relevância dada às “verdades” em prejuízo da aparência, aos valores em detrimento do que é desconhecido, são instâncias reguladoras, que tem por função apenas servir como referenciais à preservação de si: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”⁷.

Importa identificar tais valorações enquanto meras designações conceituais que não carregam em si o significado particular das coisas, mas tão somente, generalizações que não correspondem de fato aquilo que as coisas são. Então, as referidas valorações podem ser entendidas como juízos falsos acerca da realidade que, no entanto, são batizados de “verdadeiros”, principalmente pela tradição filosófica: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isso significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”⁸.

2. NIETZSCHE: CORPO E AMOR FATI

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei de dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles -: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*.⁹

Nietzsche possui uma compreensão de vida bastante particular, uma vez que a associa à arte, ao trágico, o que demonstra que para o re-

⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 11.

⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 11.

⁹ NIETZSCHE, 2006, p.106.

ferido filósofo a vida não é algo preconcebido, não está ligada a um princípio, a um propósito definido através de bases ascéticas; ela é, antes de tudo, uma vontade que se constrói, que se estabelece na própria vivência e na interpretação do homem. Afirmar a vida é aceitá-la, dizendo Sim ao seu caráter criador, que se renova em um movimento incessante que Nietzsche relacionou com o eterno retorno, como explica Sousa:

Amor *fati*...amor ao destino. O *fatum* é a palavra latina utilizada por Nietzsche para se referir ao destino. E como é esse destino? Ele é sempre o mesmo, por isso retorna como mesmo e sem cessar. Eterno retorno do mesmo. Há interpretações diferentes com relação ao eterno retorno do mesmo. Porém, compreendamos aqui [...] que o que retorna é o diferente. Se esse instante no qual cada homem vive retorna sem cessar, se esse instante é de pluralidade, das forças em suas relações, instante da VP¹⁰, então estamos diante do retorno do mesmo. Eterno porque cada instante tem a marca do devir, do movimento que não para. Nessa perspectiva, o que retorna é a diferença eterna.¹¹

Considerando-se a multiplicidade de indivíduos, bem como a pluralidade existente no próprio homem, que não é fixo, ao contrário, expande-se, é preciso observar que o retorno do mesmo não poderia indicar o regresso da mesma coisa infinitamente, uma vez que o homem apresenta singularidades que se estabelecem apenas no seu plano de individualidade, a vida jamais poderia retornar sempre em moldes fixos. Vida esta que retorna constantemente no plano do real, na esfera deste mundo, o que significa dizer que o indivíduo que nega esta realidade insere-se no plano do pessimismo, cuja negação da vida está fundamentada em moldes religiosos.

A vida deve ser aceita tal como é, segundo a visão nietzschiana: mesmo na dor, na enfermidade, a existência não pode ser ignorada, uma vez que é a única certeza que o homem possui, pois aqueles que subsistem não podem negá-la, mesmo que estabeleçam para si novas quimeras metafísicas. Mas negar a vida representa negar também todas as forças, todos os instintos impulsionadores do homem, e nesse âmbito apresenta-se o tipo ressentido que já muito foi debatido neste trabalho. A recusa da vida não gera consequências apenas no sentido ideológico, mas concreto,

¹⁰ Vontade de potência.

¹¹ SOUSA, 2009, p.26.

físico, deslindando-se através do corpo, do aspecto psicofisiológico do homem. Há o rebaixamento do homem todas as vezes em que essa negação efetiva-se e os impulsos humanos são denegridos.

Para compreender a vida, é necessário vislumbrá-la sob o enfoque do trágico, cujo termo não pode ser assimilado sob o aspecto vulgar, mas sim atrelando-o, conforme Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*, A razão na Filosofia, §6, ao aspecto dionisíaco: “O artista trágico não é um pessimista – ele diz justamente Sim a tudo questionável e terrível, ele é dionisíaco [...]”. Retoma-se aqui a figura do poeta, do artista, que Nietzsche apresentou na mesma obra, mais especificamente no excerto O que devo aos antigos, §1. Dizer sim à vida é compreender que a existência humana não é feita somente de prazeres, mas de elementos que parecem situá-la também em um sentido de sofrimento. Daqui advém o amor incondicional de Nietzsche pela vida. É preciso amá-la, mesmo nos seus aspectos mais contraditórios, uma vez que vida também significa morte, e reconhecer que a vida um dia encerra-se e aceitar esse fato incontestável é também um sinal de amor.

Não é sem razão que Nietzsche compreende a vida como uma espécie de arte, o que significa dizer que ela não é algo pronto e acabado, mas está, até o fim, em plena construção, em estruturação, compondo-se e nutrindo-se dos mais variados aspectos, sentimentos e emoções. Mas uma obra de arte não possui um só significado, ela pode ser interpretada e reinterpretada, incessantemente, sem nunca ser a mesma coisa, sem retornar ao que era anteriormente, como já visto.

Mendonça explica a relação que Nietzsche propõe entre a arte e a vida: “Nietzsche ao ultrapassar os limites entre arte e vida, pretende que nos tornemos poetas da nossa própria existência”¹². Se, como defendeu Nietzsche em vários momentos de suas obras, a verdade de fato não existe, há, portanto, toda uma gama de possibilidades para a existência humana como fonte de perspectivas que, sob a égide da obra de arte, podem ser efetuadas sem receios. Isto significa dizer que o homem é o seu único soberano, e que, pelo mesmo viés, os caminhos são traçados unicamente por si e não por entidades incorpóreas. Outra vez Nietzsche apresenta ao homem a responsabilidade, e a beleza, pela condução da sua própria existência, ou seja, pela possibilidade de, enfim, tornar-se o que efetivamente é.

¹² MENDONÇA, 1998, p.56.

Evidentemente que todo esse processo de valorização e amor à vida não poderia efetivar-se sem o corpo. É neste, através dos sentidos, principalmente, que o homem pode precipitar-se em um vir-a-ser: “[...] na medida em que os sentidos mostram o vir-a-ser, o evanescer, a mudança, eles não mentem”¹³.

Nietzsche promove a defesa dos sentidos, e conseqüentemente do corpo, afirmando que os filósofos tradicionalistas, em suas idiossincrasias, renegaram aspectos fundamentais do homem e da vida, incluindo-se os sentidos:

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmia; 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 toda a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações.¹⁴

Assim, afirmam tais filósofos, segundo Nietzsche: “[...] dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade [...]. E, sobretudo, fora com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos”¹⁵. Para romper com tal tradicionalismo, é preciso a celebração da vida ultrapassando os denominados polos antagônicos, a saber, bem e mal, e convergir apenas para o caráter dionisíaco, ou seja, tal como a vida se apresenta, sem reservas, tanto naquilo que lhe é exuberante quanto naquilo que se mostra problemático, tal como representavam as tragédias gregas, obras nas quais o homem não nega o caráter trágico da existência, mas ao invés de evitá-la ou lamentá-la, aceita suas possibilidades nos mais variados sentidos, sem, entretanto, fugir ou valorá-la em termos de bom ou mal, certo ou errado. O instinto helênico apresenta o desejo pela vida, pela força: “Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso sentimento que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um *excesso* de força”.¹⁶

Um começo para a superação dessa visão cansada da vida, dessa

¹³ NIETZSCHE apud NASSER, 2015, p.94.

¹⁴ NIETZSCHE, 2006, p. 25.

¹⁵ NIETZSCHE, 2006, p. 25-26.

¹⁶ NIETZSCHE, 2006, p. 104.

postura niilista perante a existência efetiva, é, sem dúvida, o *amor fati* que Nietzsche associou ao amor ao destino, ou seja, a postura positiva para com a realidade concreta. O que Nietzsche apresenta como possibilidade é a supressão da postura resignada (cristã) do homem em nome de uma aceitação alegre da vida:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!¹⁷

O homem da racionalidade exacerbada, o homem da teoria e da fuga da realidade deve dar lugar ao homem dionisíaco, aquele que aceita a vida, os sentidos, o corpo, a realidade, que busca uma definição para a existência e não encontra, mas nem por isso desespera-se, pois tal tipo ama a vida em sua mais expressiva plenitude, pois efetua o “transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’”.¹⁸ O pessimismo apático e resignado necessita ser transformado em uma postura mais vigorosa diante da vida, mais essencialmente humana: “O grego não é otimista e nem pessimista. Ele é essencialmente um homem (*Mann*), que ousa realmente olhar aquilo que é horrendo sem querer escondê-lo de si mesmo”.¹⁹ Reconhecer a tragicidade da vida mostra-se, incomparavelmente, mais recomendável e salutar do que idealizar mundos e conceituações que retirem do homem seu apego à existência, à luta e à efetividade.

Dado o exposto acima, *Amor fati* pode ser compreendido, desse modo, como uma interpretação que tem como pressuposto a aceitação do que há de enobrecedor e terrível na existência, tendo em vista que tais aspectos compreendem, de forma indissociável, o vigorar da vida. Ao nascer, o homem recebe da natureza a sua parcela de vida, desfruta-a, aceitando-a em suas mais variadas condições, depois, ao fim, deve retornar ao seu estado anterior, de inexistência, sem lamentos ou lamúrias

¹⁷ NIETZSCHE, 2001, p. 187-188.

¹⁸ NIETZSCHE, 2011, p.133.

¹⁹ NIETZSCHE apud LOSURDO, 2010, p.85.

metafísicas que visem atenuar a sua dor diante da finitude da vida. Amar essa fração, essa partícula de vida é o início do percurso para o *amor fati*.

Mas é preciso observar que Nietzsche não traça para o homem uma fórmula, um remédio, uma cura para a sua angústia. Em nenhum momento o referido filósofo quer moldar o homem, dizendo o que deve ou não fazer. A proposição do *amor fati* não se configura como um antídoto para o bem viver. O que Nietzsche apresenta são perspectivas, sem qualquer relação com um caráter evolutivo do homem. Este precisa somente reconhecer que não há outra vida além desta e que sua existência, para a efetividade e concretude, depende apenas de si mesmo.

Isso posto, denota-se que interpretação de mundo e de homem que vise a manutenção de formulações obtusas e metafísicas deve ser superada. Para Nietzsche, “Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!”²⁰ É preciso desviar o olhar para outro horizonte, mais afirmador, e apresentar uma postura de luta, combate, lançando para longe qualquer passividade e ignorando tudo que é fraco, debilitador, escravo.

Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas supor o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendicidade ante o necessário – mas *amá-lo*...²¹

Nietzsche opôs-se vigorosamente ao idealismo, por considerá-lo uma postura de fuga e negação (WOTLING, 2011, p.14), negação esta que perpassa de forma central pela questão do corpo, elemento este responsável pelo vigorar do homem na realidade, na sua disposição no mundo e sua efetiva relação de contato com a vida. Não é possível falar em vida sem a premissa de um corpo, que torna o homem um ser vivente. Zaratus-tra, enfaticamente, apresenta a importância do corpo: “[...] corpo sou eu inteiramente, e nada mais”.²²

²⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 14.

²¹ NIETZSCHE, 2008, p. 49.

²² NIETZSCHE, 2011, p.34-35.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do corpo é bastante significativo para Nietzsche, e permeia o conjunto de sua obra. Buscamos enunciar, com o referido texto, tão somente uma breve abordagem em torno dessa temática, apontando algumas reverberações do pensamento de Nietzsche na contemporaneidade, e a relevância da questão do corpo enquanto fio condutor do pensamento do filósofo alemão. Entretanto, é preciso observar que para o mesmo a significação do corpo não pode ser reduzida a meras problematizações físicas ou fisiológicas em termos científicos, redutivos, pois corpo, para si, é muito mais do que tecidos e órgãos, é também algo externo à matéria. Corpo, acima de tudo, é interpretação.

A situação, contudo, é mais complexa do que parece, porque, simultaneamente, longe de defender uma posição materialista, Nietzsche repensa a posição do corpo, fora de qualquer referência à matéria (e também ela não passa de uma interpretação), como comunidade hierarquizada de pulsões. Logo, ele representa um conjunto de *processos* organizados e coordenados – anárquicos no caso de doença e de decadência -, e é essa ideia mesma de *estrutura* pulsional que constitui o ponto fundamental do pensamento nietzschiano do corpo.²³

Corpo, para Nietzsche, não é apenas um conjunto de órgãos e tecidos, classificados e identificados, mas algo muito superior a isso. Se o indivíduo acredita que através da ciência ele encontrará o conhecimento sobre o seu corpo, comete grave erro, conforme evidencia Fogel: “[...] é um erro, é uma futilidade tomar a ciência, por exemplo, a fala de biológico, fisiológico, orgânico, como medida, como critério para se entender, para se determinar arcaico-originariamente o corpo. A ciência é tardia [...]”²⁴

O argumento do professor Fogel constrói-se a partir do pensamento de Nietzsche sobre o corpo, pois a questão sobre a compreensão do corpo não perpassa por terminologias técnicas, mas principalmente por uma mudança de perspectiva, reconhecimento de si como agente partícipe do mundo, não como mero expectador que aguarda uma vida edênica em outra esfera existencial.

²³ WOTLING, 2011, p.26.

²⁴ FOGEL, G. Corpo como realidade imediata. In BARRENECHEA, M. A. de. [et. al.] (Org.). Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.81.

Na perspectiva do *amor fati*, por exemplo, Nietzsche vê na doença uma possibilidade de amor à vida, uma vez que a enfermidade pode servir como estimulante, como um revigorante para a existência. Querer tornar-se saudável transforma-se na meta, no objetivo maior do indivíduo. Mas não é qualquer indivíduo que chega a tal percepção, mas somente aquele que quer e busca ser saudável. O homem sadio busca aquilo que é salutar para si, mas não maldiz a enfermidade quando esta surge. Enfrenta-a e se reestabelece, pois este é o caminho natural. Novamente apresenta-se o amor à vida, que mesmo inserido na fatalidade²⁵, não deve ser negado nem menosprezado. É em cada etapa de cura, no enfrentamento das fatalidades, que o homem demonstra sua grandeza.

Nietzsche apresenta, assim, uma postura afirmativa perante a vida. Ele quer asseverar seu amor à vida, à efetividade do homem, a terra, à natureza. Para tanto, é indispensável uma postura vigorosa, uma saúde titânica, pois, como visto, a vida não é apenas prazer, ventura, satisfação, mas também o seu contrário. É no exílio da postura metafísica que o homem encontrará a si; é no espelhar-se no mundo que sua existência vigorará, sem intermediários, sem concepções que tentem impor-lhe o que deve ou não ser feito. Não há âmbito a ser negado na vida: se há tristeza, se há enfermidade, este é um aspecto indissociável da própria vida e sua especificidade. Nesse âmbito, o corpo apresenta-se como elemento chave, pois todos estes aspectos estão intrinsecamente ligados ao corpóreo e às possibilidades que este pode sofrer diante desta ou daquela situação.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Org.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Vol. 1. Tradução de Lúcia M.E. Orth. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FOGEL, G. Corpo como realidade imediata. In BARRENECHEA, M. A. de. [et. al.] (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

²⁵ Fatalidade aqui expressa como algo que ocorre e que está acima das forças do indivíduo evita-la. Nesse caso, resta a busca pelo reestabelecimento.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em Perspectiva)

LOSURDO, D. *Nietzsche: O rebelde aristocrata*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MENDONÇA, A. Ecce homo: um livro quase homem. In: *Cadernos Nietzsche*, v.4, p. 51-62, 1998.

NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. 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. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUSA, M. A. de. *Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que se é*. São Paulo: Paulus, 2009.

VILLAÇA, N. & GOÉS, F. *Em nome do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

WOTLING, P. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos filósofos)

VI - Metafísica e crítica à metafísica

Nietzsche: das leituras científicas à crítica ao mecanicismo

Neomar Sandro Mignoni
(UNIOESTE)

As ideias nietzschianas concernentes ao seu discurso sobre a ciência perpassam quase que invariavelmente todos os seus escritos, desde as obras publicadas, fragmentos póstumos e até mesmo sua correspondência. Ainda que este assunto se apresente diluído em suas obras, um estudo mais acurado de seus escritos evidencia a profunda atenção dada por Nietzsche às temáticas de cunho científico. Dentre as leituras que fez ao longo de sua vida, inclusive nos anos de sua formação, podem ser encontrados textos de medicina, física e biologia que, em grande medida, o filósofo passou a ter conhecimento a partir da leitura da *História do materialismo* (1866) de Friedrich Albert Lange. A importância da obra de Lange é tão decisiva no pensamento de Nietzsche que alguns estudiosos chegam a igualá-la à influência exercida pelo *Mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer (cf. GORI, 2009, p. XVIII).

A *História do materialismo* de Lange tornou-se, para Nietzsche, uma fonte de informações acerca da produção científica de sua época. Lange não só tratou das principais temáticas debatidas no momento, como também indicou os mais influentes autores do período, e Nietzsche soube aproveitar dessa fonte de informação. Se em relação à algumas temáticas e autores o filósofo simplesmente tenha se contentado com as referências feitas por Lange, em outros casos, sobretudo pelo interesse em tais temáticas, Nietzsche buscou as obras dos referidos autores estudando-as de modo mais detalhado confrontando-se, sem mediação, com as teses defendidas por eles.

Enquanto personalidades científicas do século XVIII e da primeira metade do século XIX, esses autores foram bastante debatidos e conhecidos em sua época. Ainda que suas obras tenham influenciado a pesquisa posterior a eles, ao longo do tempo, seus trabalhos acabaram perdendo a importância. Figuram nesse grupo, o jesuíta, físico e matemático Ruggero

Boscovich (séc. XVIII), os cientistas defensores do princípio da conservação de energia como Robert Mayer e Hermann Helmholtz, autores que sustentavam as modernas teses evolucionistas como Herbert Spencer e Ernst Haeckel, além do filósofo crítico Afrikan Spir e do físico e astrônomo Friedrich Zöllner, todos estes do século XIX.

Alwin Mittasch, no estudo intitulado *Friedrich Nietzsches Naturbe-flissenheit* (1950), já evidenciou que, no período sucessivo à publicação da *História do materialismo* de Lange em 1866, Nietzsche havia projetado uma série de leituras que foram levadas a cabo somente no período da Basiléia. Na lista de livros que Mittasch elenca desse período, podem ser encontrados tratados de medicina, fisiologia, lógica e ciências da natureza (p. 13-23). No período da Basiléia, o interesse do filósofo pelas ciências naturais se torna ainda mais intenso estendendo-se até o final de sua vida filosófica. Nesse sentido, o trabalho pioneiro de Karl Schlechta e Anni Anders¹, corroborado também por Gori (2009, p. XX), já havia evidenciado que entre os anos de 1872-75, por exemplo, o filósofo não só adquiriu diversos livros de ciência natural como também consultou textos de argumento científico na biblioteca universitária.

Haveria, portanto, segundo o que nos atestam os autores supracitados, uma espécie de plano de estudos idealizado por Nietzsche no qual aparecem as temáticas de física, matemática e ciência natural. Nietzsche teria dedicado grande parte de seus estudos a esse plano. Um outro autor que atesta esse argumento é Luca Crescenzi², quando ao tratar das consultas de Nietzsche à biblioteca da Basiléia, esclarece que, além dos textos referentes à filosofia grega à qual dedicava suas aulas de filologia, Nietzsche consultou também as obras de Afrikan Spir, Friedrich Zöllner, Ruggero Boscovich, Johannes Müller e Herman Knopp. Autores, esses com os quais Nietzsche manteve um vivo diálogo consolidando assim seu interesse pela ciência, inclusive durante sua produção filosófica posterior.

Gori, em sua obra *Il mecanicismo metafisico: Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach* (p. XXI), evidencia a profunda relação que o filósofo manteve com a ciência de sua época. O autor também defende que, o

¹ SCHLECHTA, Karl – ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.

² Cf. CRESCENZI, Lucca. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher. (1868-1879), *Nietzsche-Studien*, 23 (1994), p. 388-442.

fato de Nietzsche ter se interessado continuamente nos trabalhos de pesquisadores contemporâneos a ele, determina um modo bastante preciso de avaliar a atitude do filósofo em seu confronto com a ciência. Esse interesse contínuo o liberta, de maneira particular, da tradicional demarcação que atribui ao filósofo um período “positivista”, que remonta aos anos de *Humano, demasiado humano I*, o qual, teria sido abandonado em seguida, por uma radical inversão das suas posições.

A visão tradicional, que atribui ao filósofo um período positivista, defende que a tese exposta por Nietzsche em *Humano, demasiado humano I*, nada mais é do que uma declaração de confiança nos resultados da ciência, identificando nela um percurso capaz de conduzir à libertação do pensamento religioso, seja platônico ou cristão, levando assim à iluminação das mentes e a alforria do jugo da metafísica. Contraposta a essa concepção inicial de cunho iluminista, encontra-se a concepção presente na *Gaia Ciência*, segundo a qual, a morte de Deus ainda não pode ser considerada um fato assimilado, de modo que ainda não é possível uma ciência capaz de oferecer uma completa libertação da religião e da metafísica, sem que ela mesma, recaia nos mesmos problemas dos quais pretende livrar-se (cf. GC, §344). Isso porque as terríveis sombras de Deus ainda permanecem projetadas, evidenciando através de si, a existência de uma religiosidade a ser idolatrada, que mediante os tangíveis sinais da metafísica, perdurarão por um longo período (cf. GC, §108). O próprio filósofo deixa entrever que por detrás destas mesmas sombras pode-se encontrar algumas das mais recentes posições assumidas no âmbito dos estudos naturalistas (cf. GORI, 2009, p. XXI). Nessa mesma direção, assumir uma postura positivista consiste assumir uma postura ainda contaminada pela metafísica à medida em que, esta, ainda se encontra marcada pela crença no conhecimento científico como o único conhecimento verdadeiro.

Em outras palavras, ao invés de representarem um percurso de libertação do saber religioso, as principais teorias científicas modernas acabam por se tornar o substituto moderno da religião e da metafísica. Isso porquê, na mesma medida com que pretendem identificar e reforçar os fundamentos estáveis e fixos da própria descrição de mundo que fazem, elas apenas reforçam os fundamentos metafísicos que tanto criticam. A filosofia que Nietzsche desenvolve nos anos seguintes, revela sua perspectiva para além dessas posturas à medida em que critica, não

apenas o pretendo valor dos modelos matemáticos e dos objetos assumidos pela ciência em seu próprio discurso, mas também quando denuncia o próprio caráter metafísico desta. Ao modo de ver nietzschiano, tanto os números, quanto as leis naturais e as entidades atômicas defendidas pela ciência, nada mais são do que reelaborações da noção platônica de substância que a tradição ocidental adotou para justificar o estatuto da realidade.

É, portanto, a partir dessa perspectiva que se pode compreender a crítica nietzschiana ao saber científico. Dado seu caráter radical e crítico, ela só pode ser compreendida se analisada de modo circunscrito e contextualizado, sobretudo a partir dos póstumos. Nesse sentido, no que se refere ao positivismo em Nietzsche, Gori afirma que

as conclusões que podem ser extraídas do estudo dos cadernos de anotações conduzem, na verdade, a uma imagem nitidamente diferente, restituindo um Nietzsche que mantém a própria confiança nos confrontos dos empreendimentos científicos sem negar o valor dos seus resultados alcançados, mas antes – à maneira de Lange – avaliando sua importância como fundamento de um autêntico filosofar (GORI, 2009, p. XXII).

Assim, o diálogo mantido pelo filósofo com os autores de sua época revela que, ele não só assimilou as principais teses discutidas nesse período, como também, observou a relevância e assinalou as consequências mais significativas no plano teórico e ético. Se aprofundarmos a investigação nos textos do filósofo, veremos claramente que as críticas às científicas descrições do mundo não se referem à ciência em si mesma, mas antes a aspectos bastante específicos dela. No primeiro capítulo de *Para além de bem e de mal*, bem como no último capítulo de *A Gaia Ciência* (escrito na mesma época de *Para além de bem e de mal*), por exemplo, é bastante explícita a referência que o filósofo faz à particular interpretação de mundo sustentada pela ciência do mecanicismo, que segundo ele, é incapaz de fornecer uma “descrição completa” do mundo mesmo como ela pretende.

No §14 de *Para além de Bem e de Mal*, Nietzsche escreve que na ciência do século XIX, começa a despontar a ideia de que a física se configuraria enquanto interpretação e disposição de mundo. Entretanto, se-

gundo ele, essa ideia se apoia na “crença nos sentidos” razão pela qual suas explicações de mundo não podem se estender para além da pura aparência. Seguindo esse mesmo pressuposto, no §373 de *A Gaia Ciência*, o filósofo também acrescenta:

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!* (GC, §373).

Não é à toa que o filósofo denomina o primeiro capítulo de *Para além de Bem e de Mal*, como “O Preconceito dos Filósofos”. O preconceito é justamente a ideia de que o mundo natural possa ser compreendido através de um esquema, ou simplesmente ser reduzido a uma fórmula. No §22 Nietzsche também afirma que essas “leis da natureza” das quais os físicos, falam tão orgulhosamente, “não são na realidade um fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção do sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna”. No entender do filósofo, a ciência do mecanicismo é apenas uma das muitas possíveis interpretações a que se pode chegar. Embora tenha sido muito útil, razão pela qual manteve-se como um paradigma duradouro na ciência, o mecanicismo seria incapaz de oferecer uma boa ou melhor, uma completa descrição do mundo. Sendo mais específico, ela seria apenas uma explanação sobre o mundo. (cf. GORI, 2013, p. 120). Essa ideia vem reafirmada num póstumo da época, em que mais uma vez o filósofo escreve:

Entre as explicações do mundo que foram tentadas até o presente, a explicação mecanicista parece hoje triunfante e ocupa o centro da cena: tem visivelmente a boa consciência do seu lado, e nenhuma ciência crê progredir sem a ajuda dos métodos mecanicistas. Conhecemos esses métodos: coloca-se de lado a “razão” e os “fins”; mostra-se que num lapso suficiente de tempo, tudo pode vir de tudo; não se dissimula uma certa satisfação malévola sempre que

se reduz a ‘aparente finalidade do destino’ de uma planta ou de um óvulo a fatos de contato e de choque. [...] Perdeu-se a fé na possibilidade de explicar e concede-se, displicentemente, que descrever não é explicar” (KSA, fragmento póstumo 36 [34] de junho/julho de 1885)³.

Para Nietzsche, a concepção mecanicista não pode ser considerada verdadeira, uma vez que é feita a partir de ações puramente humanas, e, portanto, não passa de uma interpretação errônea do natural. Em um póstumo da primavera de 1888 (14[79]) o filósofo chega a afirmar que “o mundo *mecanicista* é imaginado assim como se o olho e o tato pudessem representa-lo exclusivamente (como “movido”), de modo a poder calculá-lo, de modo a fingir unidade, de modo a fingir unidade casuais, ‘coisas’ (átomos)”. Aqui mais uma vez estamos no campo da metafísica e da linguagem puramente humana pois, como o próprio filósofo esclarece no mesmo fragmento: “para poder calcular, temos a necessidade da unidade, mas não por isso deve-se aceitar que tal unidade existe. Tomamos nosso conceito de unidade do nosso conceito de ‘eu’, o nosso mais antigo artigo de fé. Se não mantivéssemos a unidade, não teríamos nunca formado o conceito de ‘coisa’”.

O núcleo da crítica nietzschiana ao mecanicismo, conforme ela se apresenta, sobretudo, na primeira seção de *Para além de bem e de mal* e outros escritos do mesmo período, diz respeito à “necessidade metafísica” do homem. Ou seja, na visão do filósofo, a física do século XIX, a própria física do mecanicismo, é ela mesma metafísica, uma vez que ela reproduz na própria noção de átomo o mesmo preconceito existente na noção de ser e substância: a crença “eu”. A noção de átomo, enquanto fundamento último da matéria não passa de uma consequência direta do conceito de “sujeito” e “substância”. Ele é “o último rebento do conceito de ‘alma’” conforme o próprio filósofo escreve num póstumo (1[32]) de outubro de 1885 – primavera de 1886.

É preciso, portanto, declarar guerra àquilo que o filósofo denomina de “necessidade atomista” que, assim como a “necessidade metafísica”, ainda permanece viva nas ciências modernas, e sobretudo no mecanicismo. “É preciso inicialmente liquidar aquele outro e

³ Importamos a tradução deste fragmento de FREZZATTI JR. Wilson Antonio. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scientiae Studia*, Vol 1, nº 4, 2003. p. 451.

mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*”, acrescenta Nietzsche em *Para além de bem e de mal* §12. Segundo o filósofo, com esse termo se deve designar “a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!”.

Diante disso, fica evidente que Nietzsche toma a ciência, principalmente a mecanicista, ora como o único ponto de vista válido para o pensamento de sua época, ao qual ele se opõe obviamente, ora, como a verdade científica que substitui o lugar de Deus, ou ainda, conforme apontamos acima, como atomismo metafísico. No entanto, independentemente do modo como ele a percebe, é sempre contra à tentativa de tomar como explicação do mundo aquilo que na verdade é mera descrição do mundo que ele dirige suas críticas. Uma concepção de mundo baseada no atomismo metafísico nada mais é do que uma mera tentativa de adequar o mundo a categorias puramente humanas, que no fundo, para o filósofo, não passa de uma “psicologia grosseira”. Ou, conforme as palavras de Frezzatti Jr., “é a falsa crença da causalidade que desconsidera a origem daquilo que chamamos de leis naturais” pois, “pensamos que somos uma causalidade no ato de vontade: a vontade é considerada a causa de nossos atos; a consciência, causa da vontade; e o ‘Eu’ ou o ‘Sujeito’, causa da consciência” (2003. p. 451).

Portanto, para que seja eficiente, uma filosofia que se pretende anti-metafísica e engajada cientificamente, não basta suplantar as noções de sujeito e causalidade, não basta libertar-se das concepções de mundo que confundem descrição com explicação da realidade, é preciso que ela seja também capaz de interpretar o mundo de maneira livre. Livre não só da noção de sujeito e causalidade, mas também de toda e qualquer forma de atomismo. É preciso que ela seja capaz de reconhecer e interpretar o mundo em seu próprio vir-a-ser, em sua própria maneira de desenvolver-se. Dito de outro modo, é preciso libertar-se daquela crença sobre a qual repousa nossa fé na ciência, daquela *crença metafísica*, sob a qual ainda brilha a imagem de um Deus que é a verdade divina. “Mas como”, pergunta-se Nietzsche (GC, §344) “se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?” A resposta a esta questão talvez se encontre na pró-

pria concepção nietzschiana de Vontade de Potência, mas isso é assunto para uma outra investigação.

REFERÊNCIAS

CRESCENZI, Lucca. *Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher. (1868-1879)*, Nietzsche-Studien, 23 (1994), p. 388-442.

FREZZATTI JR. Wilson Antonio. *Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX*. Scientiae Studia, Vol 1, nº 4, 2003.

GORI, Pietro. *Il meccanicismo metafisico: scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*. Società Editrice il Mulino – Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli: 2009.

_____. Nietzsche and Mechanism. In: H. Heit, L. Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, De Gruyter. 2013, p. 119-137.

LANGE, Friedrich Albert. *Historia del materialismo*. Vol. I e II. Traducción de Vicente Colorado. Daniel Jorro Editor, Madrid, 1903.

MITTASCH, Alwin. *Friedrich Nietzsches Naturbflissenheit*. Springer-Verlag: Heidelberg, 1950.

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

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. The eKGWB is edited by Paolo D’Iorio and published by Nietzsche Source. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>

_____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A Gaia Ciência*. 4ª Ed. Trad. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHLECHTA, Karl – ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.

Sobre a concepção da vontade de poder: teoria cosmológica ou projeto metafísico?

Thiago Gomes da Silva Nunes
(UEPB)

INTRODUÇÃO

Friedrich Wilhelm Nietzsche¹ buscou revelar as raízes da moralidade, religião e tradição filosófica ocidental no século XIX, tendo um efeito profundo numa série ininterrupta de filósofos, teólogos, psicólogos, poetas, escritores e dramaturgos no século posterior (MAGNUS; HIGGINS, 2006, p. 2). A ruptura com uma ordem de paradigmas junto ao levantamento de uma gama de possibilidades de vida garantiu-lhe um lugar de destaque na história da filosofia, herança que certamente excede qualquer fronteira disciplinar. Não é por menos que seu nome foi evocado por uma diversidade curiosa de movimentos políticos, sociais, científicos e filosóficos no percurso do século XX. No entanto, Nietzsche “plantou seus jardins teóricos de modo que aqueles que procuram teses centrais forçosamente assumem papel de toco. Nietzsche esconde-se em seu labirinto, gostaria de ser encontrado, mas por caminhos longos e sinuosos” (SAFRANSKI, 2005, p. 215). Procurá-lo é, portanto, imperativo, por mais que tal empreendimento esteja fadado ao fracasso; mas ainda, talvez seja a procura em si o movimento de desvelamento de um pensamento ainda vivo e bastante frutífero.

Assim sendo, é fato curioso que desde a juventude a filosofia nietzschiana parece navegar sob um substrato referencial na maior parte das vezes não mencionado, um arcabouço conceitual que se revelaria como uma percepção de mundo norteada por uma intuição romântica do ser. Neste sentido, destacamos aqui um dos principais temas da obra nietzschiana, para o qual defendemos ser o mais significativo em termos estratégicos: a vida (*Leben*), não existindo na própria obra de Nietzsche uma

¹ Röcken, 15 de Outubro de 1844 - Weimar, 25 de Agosto de 1900.

distinção radical entre vida e aquilo que denominara por mundo (*Welt*), cosmos (*Kosmos*) ou talvez ainda ser (*Sein*). Nas palavras de Rüdiger Safranski, a “filosofia da vida de Nietzsche arranca a ‘vida’ da camisa-de-força determinista do fim do século 19 e lhe devolve sua verdadeira liberdade. É a liberdade do artista diante de sua obra” (2005, p. 294-295). E assim, a concepção de vida nietzschiana assume o próprio caráter interpretativo, mas nem por isso abre mão de sua realidade, isto é: ela não finda no subjetivismo absoluto.

Ao final da sua empreitada, a reflexão nietzschiana sobre a vida assumiria o conceito *vontade de poder* (*Der Wille zur Macht*) como fórmula dinâmica para expressar o caráter antagônico do cosmos em meio ao movimento ininterrupto do vir a ser. Antes de tudo, é importante destacar que a vontade de poder é uma especulação filosófica, e que, portanto, não tem quaisquer objetivos “apriorísticos” ou fundamentos científicos, por mais que Nietzsche tenha efetivamente dialogado com a ciência da época. Desta maneira, buscamos analisar o quê o filósofo compreendeu por vontade de poder, estipulando que tal vislumbre pode lançar um esclarecimento subsequente sobre toda a sua obra; o que nos indicaria também que ela é, entre todos os conceitos-chave do seu pensamento, aquele de maior importância aos estudos Nietzsche.

DESENVOLVIMENTO

Foi em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche declarou pela primeira vez: “Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (*ZA*, II, “Da superação de si”, p. 108 – 110). Em *Além do bem e do mal* afirmaria que temos de “hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única” (*BM*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 36, p. 39 – 40). Não é por menos que Nietzsche já foi considerado um pensador significativamente alinhado à tradição metafísica, dado que a sua obra apresenta alguns traços de um projeto tradicionalmente ontológico².

Como fica explícito na passagem de *Além do bem e do mal*, Nietzsche ambicionava reconduzir todos os resultados obtidos na sua investi-

² Para tanto, a interpretação de Martin Heidegger continua sendo a principal referência que atribui ao pensamento nietzschiano o semblante da metafísica tradicional.

gação para a compreensão de um único e mesmo fenômeno: a vida como manifestação vontade de poder³. Contudo, antes de qualquer julgamento da metafísica subjacente a esse esquema conceitual, é preciso obter um olhar de conjunto da vontade de poder enquanto especulação filosófica. Para tanto, faz-se necessário a utilização dos fragmentos póstumos datados dos últimos anos de atividade lúcida de Nietzsche, período geralmente considerado o de maior maturidade da sua carreira. Destacamos com isso o aforismo 38 [12] do verão de 1885, que sem dúvidas é uma das mais completas declarações do próprio Nietzsche em relação à sua concepção de vida. Vejamos o fragmento:

E vós também sabeis o que para mim é “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter de bronze, que não se torna maior, nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma, como um todo imutavelmente grande, uma administração sem gastos e sem perdas, mas do mesmo modo sem crescimento, sem entradas, envolvida pelo “nada” como por seus limites, nada que se desvaneça, nada que se dissipa, nada infinitamente extenso, mas inserido como força determinada em um espaço determinado, que em algum lugar seria “vazio”, mas que se mostra muito mais como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo diminuindo lá, um mar em si de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alterando, eternamente correndo de volta, com anos descomuns do retorno, com uma vazante e uma enchente de suas figuras, impelindo a partir das mais simples em direção às mais multifacetadas, a partir do mais silencioso, mais rígido, mais frio em direção ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório em relação a si mesmo, e, então uma vez mais retornando ao simples a partir da plenitude, a partir do jogo das contradições de volta para o prazer da ressonância, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que precisa eternamente retornar, como um devir, que não conhece nenhuma saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço –: esse meu mundo *dionisíaco* do

³ Em decorrência da impossibilidade de ampliar a discussão em volta daquela que seria a melhor tradução para a concepção *Der Wille zur Macht*, optamos por “vontade de poder”, tendo por referência o material base de nossa bibliografia. O que podemos afirmar com clareza é que ainda não há um consenso entre os estudiosos da obra de Nietzsche para a tradução.

eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse meu para além de bem e mal, sem meta, se é que não reside na felicidade do círculo uma meta, sem vontade, se é que um anel não tem uma boa vontade em relação a si mesmo – vós quereis um *nome* para esse mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais abscônditos de todos os abscônditos, os mais fortes, mais destemidos, mais amigos da meia-noite? *Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E vós também sois essa vontade de poder – e nada além disso! (38 [12] Junho – julho de 1885, p. 565 – 566)

Se a concepção de vida nietzschiana for observada desde os textos de juventude, perceberemos que esse esquema se desenvolve invertendo os métodos de pensamento ocidental – a logicização tipicamente platônica – na busca por sua suplantação⁴. No segundo momento de sua obra, ele procurou afirmar tudo aquilo que foi negado pela tradição filosófica, o que significaria dizer que o seu projeto se desenvolve rumo a uma afirmação incondicional da pluralidade de faces, contradições e ciclo dinâmico de criação e destruição do real.

É dessa forma que podemos interpretar o início do fragmento 38 [12], onde Nietzsche se utiliza da metáfora do espelho para esclarecer o caráter perspectivista da própria tese. Como dissemos, a vontade de poder é apenas “uma” entre tantas interpretações do mundo, não podendo ser texto originário, mas apenas uma descrição de sua limitada e peculiar experiência do mesmo. Com isso, Nietzsche parecia antever a ideia de uma descrição fenomenológica do mundo, nos termos daquilo que Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) entenderia por *fenomenologia da corporeidade* (REYNOLDS, 2014, p. 19), possibilidade que será mais bem esclarecida ao fim deste trabalho.

Seja como for, parece-nos óbvio a afirmação de que o conhecimento é fruto da vida, sobretudo ao se destacar a atividade interpretativa como parte do processo vital. Mas isso nos leva a questionar: o que há de propriamente genuíno na interpretação nietzschiana? Seria ela apenas uma aquarela destituída de qualquer valor minimamente objetivo? Pura literatura? A resposta seria não. Para que exista o interpretar, a existência

⁴ Ao exemplo das ideias de fato, linearidade temporal, progresso e logicização do real, verdadeiros estandartes do Ocidente.

de “um texto original” tornar-se-ia o “postulado lógico de toda interpretação”, mesmo que ninguém conheça “esse texto original inferido. Assim acontece com a *essência inferida do mundo*” (SAFRANSKI, 2005, p.146). Diante da pluralidade de perspectivas acerca do mundo, a vida aparece como um imenso texto destituído de significado *a priori*, sem começo e sem fim, sem qualquer fundamento que não seja o próprio ciclo de efetividade do viver no seu processo interpretativo.

Podemos perguntar ainda: o que qualifica a especulação nietzschiana em detrimento de outras tantas? Neste ponto é preciso atentar que Nietzsche não deixa de admitir que existam “boas” e “más” interpretações. Para tanto, sua fórmula parece ser sempre “mais força” e “menos força”; isto é, interpretações com excessiva força vital, em prejuízo daquelas em processo de decadência. A boa interpretação de mundo se manifestaria como exuberância de força vital, sendo caracterizada pelo vigor que envolve e expressa os aspectos dinâmicos e contraditórios da vida. Em suma: a boa interpretação assume o vir a ser. Já uma interpretação decadente se expressa na típica tentativa de cristalização do real, conforme ditam fórmulas de racionalização oferecidas pela tradição platônica, definindo o espírito limitado ocidental que se guia pela *vontade de verdade*⁵.

Desta forma, o esquema conceitual nietzschiano institui-se sob os termos de uma teoria dinâmica que assume os caracteres da mutabilidade, fluidez e contradição do viver; todavia para isso procura inverter a lógica da metafísica clássica ao se fundamentar naquilo que foi considerado uma deficiência pela tradição. Tudo o que foi considerado mal, nefasto e belicoso pelo platonismo, na verdade diria respeito aos aspectos ascendentes da vida: suas forças de configuração, as pulsões de mutabilidade e renovação, a dimensão artística da vida; o que no limiar se apresenta nos termos do perspectivismo, o corpo como um objeto de investigação e descrição da experiência de mundo.

Mudança, vir a ser, multiplicidade, oposição, contradição, força, guerra e destruição, mas além de tudo, poder de criação e afirmação⁶. De-

⁵ Essa que não deixa de ser uma face interpretativa da própria vida, mas que se apresenta nos termos da decadência vital: rigidez, morbidez, fraqueza, crença da imobilidade e nos esquemas conceituais, a fé na verdade. Termos que resumiriam o legado do platonismo ao Ocidente.

⁶ Esse é um resumo de alguns dos resultados obtidos pela dissertação de mestrado intitulada *A sombra do mundo antigo: reflexos do pensamento grego na filosofia de F. Nietzsche*, de Thiago Gomes da Silva Nunes sob orientação do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro.

finições que trazem à tona o quadro geral traçado pelo desenvolvimento da especulação nietzschiana desde a juventude, e que trabalhará na maturidade com a noção de “força”, termo adotado da mecânica clássica. Nietzsche buscava atribuir à visão científica do mundo uma pulsão interna insaciável, quase que metafísica⁷, a partir da noção de “*quanta* dinâmicos” (14 [79] Começo do ano de 1888, p. 235) em plena, constante e eterna atuação. Tinha-se em vista uma relação contínua entre forças para as quais nada mais existiria que outras quantidades dinâmicas de forças, como um ciclo infinito de oposições.

A noção de força surge como a designação do caráter corrente do mundo, expressando o dinamismo do real ao pressupor e uniformizar uma série de caracterizações cosmológicas. Pode-se dizer que, em termos nietzschianos, as forças compõem a realidade da vida não apenas no sentido estrito da matéria, mas como pulsões criadoras do próprio mundo material, ou ainda como agentes inerentes e determinantes do mesmo. Dessa maneira, as forças são a própria vontade de poder, ou pelo menos o caráter dinâmico e fracionado do ciclo de interatividade da vida. Dentro dessa conjuntura, o novo conceito não se diferencia essencialmente da concepção de poder, porém o complementa ao corporificá-lo com um conteúdo intuitivo inspirado na ciência da época.

O conceito de força sem dúvidas é uma das caracterizações mais significativas da especulação nietzschiana, sobretudo quando se observado que todas as definições anteriormente apresentadas serão entendidas na última fase de sua obra como semblantes manifestos de um mundo composto e regido pelo ciclo de interação das forças. Vir a ser, pulsão fic-

⁷ Geralmente se entende que a associação entre a metafísica clássica e o pensamento nietzschiano é fruto de um diagnóstico heideggeriano. Definitivamente afastamo-nos dessa concepção, contudo, ainda assim apontamos para alguns traços genuinamente metafísicos na concepção da vontade de poder, como ficara patente no aforismo § 36 de *Além do bem e do mal*, enquanto uma herança schopenhauriana. É importante lembrar que a forte oposição do próprio Nietzsche em relação ao platonismo se deu por causa daquilo que compreendemos hoje por *ontologia*, ou ciência do ser, pois ao tentar resolver a problemática epistemológica Heráclito/Parmênides, Platão acabaria adotando um posicionamento majoritariamente eleático, que incorreria numa filosofia de caráter ontológico e na conseqüente cisão niilista entre mundo sensível e mundo inteligível. A despeito disso, o que entendemos por metafísica no trato com a filosofia nietzschiana é a prerrogativa de universalização de juízos a partir de uma análise de caráter onto-fenomenológico, no caso, a possibilidade de universalização de alguns dos elementos que envolvem a experiência descritiva do mundo.

cional, caos, guerra e superação de si, são concepções que se manifestam aqui como dimensões fronteiriças da interação unitária do ciclo de oposições da vida. A vida em si seria manifestação de força, e a força, por conseguinte, é aquilo que procura afrontar e subjugar o que lhe faz oposição, seja por meio de alianças, seja por uma transformação/transfiguração mútua com fins de superação das oposições. Entretanto, para que uma força continue sendo o que ela é, torna-se necessário o erro, o engano, a ilusão de seus fins particulares, a vigência de um egoísmo “ficcional” que tudo deseja superar e envolver.

Nestes termos, não existiria fenômeno literalmente oposto à força, visto que a única realidade possível é o próprio jogo de forças, ou melhor: a pluralidade constitutiva da vida é o resultado do ciclo de interação das forças, poder em processo de superação de si, mas além de tudo poder que se supera em detrimento de poder que decai, um jogo mútuo de triunfo e extinção que colabora para um único transcurso vital. Por isso, a vida é um fenômeno que deve ser entendido sob a dimensão do ciclo de criação e extinção, o jogo de forças como o desmembramento necessário de um curso de superação cósmica. É dessa forma que a ideia da vontade de poder se estabelece sob o liame da força, pois se funda na percepção do jogo de poder; consideração que significa assumir o real como um resultado de um contínuo processo de superação de si mesmo. No fim das contas, Nietzsche dirá que o “acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. [...] são sintomas do acontecimento propriamente dito!” (1 [60] Outono de 1885 – Início do ano de 1886, p. 16 – 17), ou seja, do instinto elementar manifesto na perspectiva.

Sendo a consciência humana expressão da própria vida, ela só pode atuar superficialmente, uma vez que o “eu” ou o “indivíduo” nada mais seriam que faíscas do jogo de forças do cosmos. Ainda assim, pensar a vontade de poder como unidade vital só seria possível por meio da percepção desse ciclo, e por isso, crescer, progredir e viver são fenômenos que se alimentam da derrota, da extinção e da decadência de outros quanta dinâmicos. A teoria das forças confere à concepção de vida de Nietzsche o caráter do jogo de poder, um combate sem qualquer rumo que não seja o simples poder, no sentido anteriormente exposto de um curso de superação contínua.

A vida é o fenômeno que busca a si mesmo e as forças são o conteúdo caótico e dinâmico do seu ciclo de superação. Não existe qualquer meta ou desenvolvimento no jogo de forças do cosmos porque o devir é o fim em si, o que implica dizer que não há limite, conclusão ou estado de perfeição que lhe seja aspirado. Tendo por base de raciocínio a multiplicidade de manifestações que compõem a dinâmica da vida, entende-se que metas e finalidades só tem sentido dentro de determinados quadros de atuação, ou seja: a teleologia tão característica do pensamento ocidental – abarcando tudo que lhes é derivado, como ideais políticos, éticos e metafísicos – nada mais seria que uma ficção de segunda instância⁸.

Com isso, a vida é concebida por Nietzsche como um eterno combate entre forças opostas, centros de concentração de poder, verdadeiras coalizões de forças que lutam em prol de mais poder. Dessa maneira, não poderia existir um tipo de estado de equilíbrio cósmico, simplesmente porque a própria conquista já estabelece um novo jogo de tensão com prazo limitado para findar; considerando que a fatalidade do cosmos é a sua condição de instabilidade e mutabilidade. Isso significa afirmar que o jogo de poder só existe como meio de transformação e superação da vontade, como parte do inevitável e necessário processo de desmembramento da pulsão elementar. A luta é a esfera relacional do jogo de forças do cosmos, contudo ela é o instrumento de manutenção da própria vida, e por isso, não existem oposições em si, mas apenas manifestações do processo de manutenção do devir.

A imprecisa e dinâmica vontade de poder apenas se transforma, alimentando-se de si mesma no seu ciclo de forças, posto que é um orçamento doméstico sem perdas e ganhos, conseqüentemente sem valor, metas ou fins que não digam respeito ao único sentido do jogo de forças, o próprio acúmulo provisório e limitado de poder. O devir não busca nada que não seja o próprio devir, o que significa que a vida não se eleva ou decai, apenas se transforma continuamente. O nada se encerra como o seu limite porque o devir é aquilo que busca a si mesmo. Em prol de quê? De “nada”... que não seja, claro, o próprio devir, uma vez que a vida é movimento que não visa mais que a superação de si mesmo, movimento que busca mais movimento, isto é, processo cíclico de exposição gratuita sem qualquer motivação maior que o simples vir a ser, esbanjamento de força no incremento do poder em prol de mais poder.

⁸ Uma ficção decadente.

Vida é movimento de exposição gratuita que tem no poder a justificação do ciclo de interatividade das forças, o que implica sempre em dizer que a pulsão de superação do ser não se originaria da fome, da escassez ou da pobreza. Torna-se necessário então destacar que Nietzsche preserva parcialmente dois pensamentos básicos do darwinismo: “de um lado a doutrina da evolução na concepção especial da doutrina das origens; de outro lado, a ideia da luta pela existência como impulso do desenvolvimento evolucionista” (SAFRANSKI, 2005, p. 243). Mas descartando a noção de evolução linear, no sentido de um melhoramento do vivente⁹, ele dirá que a luta não aparece como expressão da simples vontade de viver ou do senso de conservação – compreensão subjacente à teoria da evolução – mas antes, da riqueza, exuberância e absurdo esbanjamento imotivado de poder, porque “quando se luta, luta-se pelo *poder*” (CI, “Incursoes de um extemporâneo”, §14, p. 71).

O processo de superação da vida não é passível de previsão, ele não nasce de uma necessidade fugaz do vivente, pois a vida quer dar vazão a sua força, sendo a conservação apenas uma expressão dessa pulsão. Vida é expressão da vontade que se revela como eterna luta, sendo assim, manifestação da convergência de forças com vistas à suplantação inevitável de um determinado ponto de estagnação, este que Nietzsche compreende como expressão da decadência das forças. Isso implica afirmar que a ascensão de uma ou mais formas de vida, ou seja, de um campo de concentração de forças em detrimento de outro não é necessariamente seletivo, como diria um darwinista, mas é apenas o resultado subsequente do ciclo de interação da vida. Esse fenômeno poderia ser observado sob dois ângulos distintos: no primeiro momento, do poder predominante em vigência e que tende à derrocada se estagnado, no segundo, do dinamismo configurador e potencializador implícito à coalizão de forças em ascensão. Dois estágios distintos, mas complementares, dado que fazem referência a um único e mesmo ciclo, o devir.

⁹ Contra Charles Darwin (1809 – 1888), o raciocínio nietzschiano é majoritariamente antropológico ao questionar: como poderia o homem moderno, debilitado fisicamente e espiritualmente, simbolizar uma evolução quando comparado ao arquétipo homérico? Que seleção natural haveria de existir se os fracos e decadentes perpetuaram-se ao longo dos tempos, enquanto os poderosos da aristocracia haviam sido tragados pelo caos da história? O respectivo raciocínio foi uma das bases de fundamentação da *Genealogia da moral* (1887).

Dessa forma, Nietzsche será obrigado a admitir que a constituição pulsional da vida – os quanta dinâmicos – é no mínimo limitada e transitória, afinal de contas, do que se alimentaria um fenômeno que pudesse crescer infinitamente? As forças são limitadas por sua própria constituição vital, como também pela inexistência de algo fora do jogo de poder, subsequentemente, pela inexistência de algo que não tenha por característica a limitação e a finitude. Ora, se o cosmos “*pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força”, então se seguiria daí que ele teria de “percorrer um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência” (14 [188], Começo do ano de 1888, p. 338). A finitude das forças acaba por conceder à totalidade do mundo o caráter da transitoriedade, porém a limitação desse âmbito não resulta na restrição do devir propriamente dito, afinal de contas, a vida se transforma, passa, mas nunca “começou”.

Lembremos que não existe qualquer meta ou desenvolvimento no jogo de forças da vida, isso porque, como foi dito, o devir é o fim em si mesmo, o que implica na dissolução de qualquer noção de finalidade, estado de conclusão ou perfeição. O principal argumento levantado por Nietzsche contra qualquer teoria que hasteie a hipótese de um desenvolvimento linear do cosmos, será a de que o devir não pode desaguar simplesmente no nada, ou pelo menos, não poderia se encerrar num estado final, porque se tivesse de ser, esse estado a muito teria chegado. A associação entre um curso de tensão insaciável com a ideia da finitude das forças concederá à vontade de poder o caráter da ciclicidade, no que Nietzsche a princípio entenderia por *eterno retorno do mesmo* (*Ewige Wiederkunft*). Em um tempo admitidamente “infinito, cada possível combinação [de forças] seria algum dia alcançada; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes. E como todas as combinações ainda efetivamente possíveis precisariam ter sido percorridas entre cada “combinação” e seu próximo ‘retorno’” (14 [188], Começo do ano de 1888, p. 338 – 339), admite-se-ia o jogo entre finitude do espaço e a infinitude temporal.

A vida se nutre da própria finitude, no sentido de que as forças alimentam-se umas das outras, tal como afirma no fragmento 38 [12]: “uma administração sem gastos e sem perdas, mas do mesmo modo sem crescimento, sem entradas, envolvida pelo ‘nada’”. Viver é um curso cíclico de interatividade fatal à manutenção do todo, finitude que colabora com a

eternidade de um movimento cósmico. É fato conhecido que Nietzsche dialogou com o *princípio da conservação de energia*¹⁰, por mais que o foco de seu pensamento resida fundamentalmente em questões existenciais, e não científicas (MARTON, 2007, p. 292). O que se pode dizer é que o princípio fisicalista estipula que a quantidade de força que se tem ao final de um determinado processo é o mesmo que o inicia, e por isso a conservação da vida exigiria o eterno retorno do mesmo: enquanto processo cíclico de interatividade de forças [naturalmente limitadas] envolvidas por curso temporal [infinito]; em suma, o devir. A finitude constitutiva das forças conjuntamente com a percepção da infinitude do devir atribuiria à vontade de poder um caráter comológico.

Ainda há outro aspecto importante na teoria das forças evocado pelo eterno retorno. Ele é a total impossibilidade de uma força ser aquilo que ela não é, como que a limitação do poder de atuação da própria vida. É importante atentar para a ideia de que a necessidade dos mesmos fenômenos dentro de um curso cosmológico não é algum tipo de determinismo do real – como um gênero de positivismo –, mas apenas a consideração de que não é possível à vida “não ser”, isto é, não é possível ao ser deixar a própria esfera de atuação vital. Neste caso, teríamos a vontade de poder como a instância referencial para se pensar o jogo de forças, e o eterno retorno do mesmo como a expressão maior do devir, a percepção temporal da própria vontade de poder. A ideia enfatiza que o viver não pode se manifestar de outra forma que não seja o jogo de forças, consequentemente, a repetição de uma série subsequente de fenômenos num ciclo ininterrupto de forças é a eterna e repetitiva manifestação da vontade de poder. Portanto, uma face de vida é “necessariamente”, e nesse caso ela é, vontade de poder, não havendo qualquer outra opção à vida que não seja o jogo de forças.

Por meio da vontade de poder, o eterno retorno do mesmo implica uma ratificação nos termos da tese central de Nietzsche, uma vez que a percepção da pulsão que tudo envolve acaba por assumir o papel de um conceito de orientação epistemológica. Vejamos que se toda expres-

¹⁰ O princípio de conservação de energia de Julius Robert von Mayer, físico e médico de origem alemã, entende que a energia inerente a um determinado processo sempre é constante, ou seja, que a energia não é criada, muito menos tem um fim, mas que se transforma. Mayer não tinha em vista uma ciclicidade cosmológica, foi Nietzsche que acrescentou isso a partir dos seus estudos da literatura científica materialista. (SAFRANSKI, 2005, p. 210).

são de vida ainda é o resultado do ciclo de interatividade das forças, uma face de vida, por mais singela e aparentemente desprovida de quaisquer ambições maiores, ainda é a expressão mesma da vontade de poder. Em vista disso, a admissão da ciclicidade temporal junto à finitude das forças impõe ao eterno retorno do mesmo o caráter da repetição consecutiva do jogo de forças, a reinteração sucessiva e ininterrupta do anseio por poder em qualquer face de vida; ao contrário do que seria a repetição de vicissitudes estético-temporais, como findaria uma análise ética¹¹.

Segundo oss termos apresentados, superação não seria a simples acumulação de poder, muito menos é a evolução de um estado para outro melhor. Superação é movimento que se faz mediante o jogo de forças, como ciclo de domínio e submissão, ascensão e decadência que norteiam o devir. Deste modo, superar é movimento que muitas vezes se dá não como um melhoramento de um determinado estado de vida, mas como conseqüente e necessária degeneração de um dos campos de concentração de poder em prol do todo. Destarte, o vir a ser é aquilo que está no primeiro plano da vida, e nesse caso, está acima do ciclo de interatividade das forças, sendo o próprio movimento de superação em atuação. É por isso que Nietzsche parece não conseguir conceber as ideias de força, vigor e resistência como características daquilo que perdera seu dinamismo configurador originário.

No pensamento nietzschiano, o devir não tem o sentido de um simples “fluir de todas as coisas”, como acusara Heidegger ao afirmar que esse dado revelaria a aquisição pseudo-heraclítica de Nietzsche (HEIDEGGER, 2010, p. 270). Aqui, falar em devir implicará falar de vontade de poder, uma vez que é “através do devir, enquanto vontade de poder, que se configura a vida. A vontade de poder é o que instaura valor através do ver que põe perspectivas como condições de conservação e de incremento de poder” (CORDEIRO, 2010, p. 92). Por conseguinte, o devir pode ser visto como um conceito síntese da concepção de vida nietzschiana, dado que ele expressaria a mais íntima, efetiva e afetiva realidade do ser.

É desta maneira que Nietzsche afirma no fragmento 38 [12] que o devir há de ser justificado a cada instante, porque o princípio de conser-

¹¹ Para tanto, indicamos ao leitor a esclarecedora pesquisa intitulada “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” da Prof. Dr. Scarlett Marton, publicada pela Companhia das Letras na coletânea *Ética: vários autores* (2007).

vação da vida é parte do movimento que impele o mundo. Mas como se disse, a conservação só pode ser observada como resultado da necessidade de descarregar força e instituir poder, a vontade de fortalecimento, domínio e expansão do real. O devir é o próprio ciclo de autolegitimação que tem no princípio da conservação e expansão seu instinto cardeal, atentando sempre para o sentido do curso de fatalidade da vida.

Seja na sua unidade ou na multiplicidade de pulsões que o compõe, o devir não poderia nutrir qualquer valor em si, conquanto ainda é aquilo que instaura valor no seu movimento de diferenciação motora. Tendo em vista o fluxo que lhe é constitutivo, Nietzsche dirá que ele é, em parte, derrocada de um movimento anterior, como que expressão de vida decadente, entretanto também é força ascendente, muitas vezes acumulada durante séculos, que além de tudo é alegre, entusiasmada e “violenta” (15 [2], Início de 1888, p. 360). Não obstante, o conceito de devir parece envolver e expressar de forma complementar a percepção da vida cíclica que Nietzsche se referia desde a juventude, e que não se diferenciaria radicalmente concepção vontade de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que a vontade de poder é a consideração nietzschiana de que a vida é movimento criador e reconfigurador de realidade, vir a ser que se realiza por meio do combate entre polos opostos de forças que instituem a diversidade de formas, perspectivas e interpretações no jogo de poder, impossibilitando qualquer estado de equilíbrio entre forças. Dessa maneira, a tese designa “o conceito de uma relação, decodificada no horizonte da tensão” (MOURA, 2005, p. 197), pois tem em vista o *Pathos* ao qual todo o vir a ser resulta. Com a vontade de poder, a existência é determinada como unidade múltipla, multiplicidade que se realiza sob um único horizonte, o poder; enquanto movimento de diferenciação motora onde a guerra é o mecanismo basilar do ciclo de tensão e superação do todo.

O que fica subtendido no esquema nietzschiano é que o projeto ambicionava assinalar as características manifestas daquilo que deveria subsistir como o correlato fenomênico da atividade interpretativa, con-

tribuindo com uma concepção de mundo que estivesse para além das sombras da teologia, do cientificismo positivista ou do subjetivismo absoluto. Todavia, é perceptível que a observação do fluxo natural da vida, que implica também na observação do próprio corpo como fundamento hermenêutico, legou à vontade de poder muito da personalidade do próprio Nietzsche.

Apesar disso, o projeto faz referência à constante tentativa do filósofo em retomar muito daquilo que fora negado pela tradição ocidental. Como fora dito, o que entendemos por metafísica no trato com o pensamento nietzschiano é a inevitável prerrogativa de universalização de juízos a partir de uma análise de caráter ontofenomenológica. Sendo assim, junto com Immanuel Kant (1724 – 1804), G. W. F Hegel (1770 - 1831) e Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), Nietzsche poderia ser considerado um dos procursores da *fenomenologia*, posto que ao dar continuidade à série de interpretações do pensamento kantiano¹², ele deixara de lado qualquer pretensão rígida de conhecimento da essência inferida do mundo (*númeno*), sem abrir mão da realidade expressa pela descrição fenomenológica do mesmo; sobretudo quando comparamos a fenomenologia hermenêutica nietzschiana com a ontofenomenologia da corporeidade de Merleau-Ponty.

Pode-se afirmar, assim, que a resolução apresentada por Nietzsche à problemática kantiana se apresenta como um projeto de caráter ontofenomenológico, conseqüentemente, uma redução conceitual que resguarda a fórmula de uma filosofia existencial (MERLEAU-PONTY, p.11). A esquemática nietzschiana busca descrever a vida no seu caráter corrente [forças], como dos seus limites [finitude das forças], modo de manutenção [guerra], modo de operação [superação de si] e fatalidade [pluralidade unitária, limitação, pureza e caos]; uma fórmula marcada, em última instância, pelo signo conjunto do devir [vir a ser]. Pode-se deduzir a partir desse esquema que a vontade de poder seria um diagrama fenomenológico, já que se fundamenta em premissas tipicamente hermenêuticas, uma vez que não poderíamos “submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo” (Ibidem). Em

¹² O dados biográficos de Nietzsche nos confirmam que ele não era efetivamente um leitor assíduo de Kant, porém, não deixa de fazer parte de uma tradição de intérpretes que se caracterizam por um pensamento pós-kantiano.

suma, a vontade de poder é o fruto de uma especulação inconclusa, mas ainda assim, é uma tese que não abre mão do próprio valor epistemológico, pela simples impossibilidade de o fazer.

Dessa maneira, a vontade de poder nos oferece três hipóteses gerais que parecem emergir através de toda a obra nietzschiana¹³: 1º não existe qualquer essência originária do mundo, porém se essa existir, ela só poderia ser o ciclo de interatividade do devir; 2º a tese procura lidar com a possibilidade de existência de um conteúdo originário da vida sem cair na ontologia clássica (metafísica), mas também evitando debandar para um positivismo fisicalista (cosmologia); 3º sob muitos aspectos, a vontade de poder está inserida numa série de formulações conceituais que parecem antever a filosofia contemporânea, o que nos permite afirmar que ela é um tipo de especulação de caráter ontofenomenológico, pois se fundamenta na experiência hermenêutica do mundo.

REFERÊNCIAS

ASTOR, Dorian. *Nietzsche* (biografia). Trad. de Gustavo de Azambuja Feix. Porto Alegre – RS: LPM, 2011.

CORDEIRO, Robson Costa. *Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger*. João Pessoa – PB: Editora universitária/UFPB, 2010.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução: Denise Boatman. Porto Alegre – RS: L&PMPOCKET, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Forense Universitária, 2010.

MAGNUS, Bernard and HIGGINS, Kathleen M. *The Cambridge Companion to Nietzsche Online*. Disponível em: <http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9781139000604>. Cambridge University Press, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2015.

¹³ Tomando como base a ideia de que a vontade de poder estaria preconizada nos escritos de juventude nos termos de uma concepção romântica da vida.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2005; - (Coleção Tópicos).

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2007.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral, uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2009.

_____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos 1885 – 1887*. Tradução: Marco Antônio Casanova. VI. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos 1887 – 1889*. Tradução: Marco Antônio Casanova. VII. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2012.

_____. *Fragmentos póstumos 1884 – 1885*. Tradução: Marco Antônio Casanova. VII. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2015.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Tradução: Caesar Souza. 1ª Ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução: LyaLerr-Luft. 2ª Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCARLETT, Marton. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” In: *Ética: vários autores*. Org: Adauto Novaes. 2ª Ed. São Paulo – SP: Companhia das letras, 2007.

VII - Nihilismo e Modernidade

Modernidade: *décadence*, pessimismo e Niilismo na filosofia de Nietzsche

David Barroso de Oliveira
(UFC)

E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores.

Nietzsche. Assim falou Zaratustra.

Neste estudo¹, pretendemos compreender o significado de modernidade no pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), a partir de suas obras tardias, publicadas ou preparadas para publicação². Realizamos uma leitura retrospectiva para compor a coerência da proposta de seu projeto (programa) filosófico, tomando como diretriz o próprio depoimento do filósofo: “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (W/CW, Prólogo, p. 9). Temos que a permanência da noção de *décadence*, ao longo das obras e escritos, interage com outras noções que

¹ Este estudo é o avanço de nossa pesquisa, realizada no Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia (CMAF), da Universidade Estadual do Ceará – UECE, junto à nossa atual, no Curso de Doutorado em Filosofia, pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

² Por obras tardias concebemos as obras escritas a partir do ano de 1886 (*Além do bem e do mal*), e também suas republicações. No entanto, uma questão metodológica surgiu a partir da publicação da edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari (KSA, 15 v, 1980). Com isto, o conjunto de obras, manuscritos e epistolário de Nietzsche passa a ser classificado por Rogério A. Lopes (2006, p. 26-27): “a) o conjunto de textos composto pelas obras publicadas ou autorizadas por Nietzsche para publicação; b) o conjunto dos textos acabados, nos quais transparece um ordenamento de conjunto, mas que o próprio autor preferiu manter inéditos – textos que na edição crítica de Colli e Montinari caíram sob a rubrica Escritos póstumos; c) os diários de adolescência e juventude e o conjunto da correspondência do filósofo; d) os trabalhos acadêmicos de Nietzsche e suas anotações para os cursos de filologia clássica; e) e finalmente o conjunto de textos que constitui a maior parte dos escritos de Nietzsche – trata-se dos fragmentos póstumos recolhidos dos seus diversos cadernos de notas e que cobrem todo o período produtivo da sua vida intelectual”.

caracterizam a época da modernidade, com uma significação que perpassa, sem algum prejuízo, toda a filosofia de Nietzsche³. O significado de modernidade está na cultura, no cotidiano de um modo de vida que faz gravitar em torno de si valores que fazem parte de uma rede de noções.

Nesta rede nocional, a modernidade é interpretada como um modo de vida que se apresenta historicamente decadente ao mesmo tempo que pessimista e niilista. As noções de *décadence*, pessimismo e niilismo encontram-se intrinsecamente relacionadas, em várias perspectivas, como modos de expressão que possibilitam a composição das abordagens fisiológica, psicológica, histórica e filológica para o procedimento genealógico. Estas perspectivas estão imbricadas e orientadas pelos *problemas* (questionamento, tema), elencados por Nietzsche, em conformidade com seu *interesse* (objetivo) e no diálogo com *interlocutores* (personificação do problema e interesse).

Com tais perspectivas, esses problemas questionam uma época, um modo de vida e sua cultura, em função de uma problemática maior, para a realização do projeto filosófico nietzscheano. A modernidade, vista assim, é um fenômeno cultural da história ocidental, ao qual a investigação sobre sua origem e valor marca sua interpretação com um questionamento direto para a filosofia de Nietzsche. A articulação entre as noções *décadence*, pessimismo e niilismo promove uma conexão interna, enquanto aspecto crítico, à filosofia cuja visão de mundo é trágica, existencial, dionisíaca. E é das concepções que justificam a visão de mundo desta filosofia que constituem a significação dessas noções para a compreensão da modernidade. Com tais referências, o aspecto propositivo está na criação de uma cultura para um modo de vida além da modernidade.

Dito isso, seguimos o pensamento de Nietzsche, junto ao registro de suas observações, para a composição do significado de modernidade,

³ Claudemir Luís Araldi analisa, ao longo da filosofia de Nietzsche, o significado de decadência nos termos *Untergang*, *Niedergang* e *décadence*: “Nos primeiros escritos do filósofo ocorre somente o emprego do termo *Untergang*, que possui o sentido de declínio trágico, seja de uma cultura, de uma manifestação artística, de um mito ou de um povo. [...] Entretanto a decadência (*Niedergang*), entendida como desagregação das forças estruturadoras de uma cultura ou como dissolução dos instintos de um indivíduo, está relacionada com a ascendência (*Aufgang*). [...] O emprego do termo *décadence* é decisivo para o amadurecimento e aprofundamento dessa relação. [...] Assim sendo, para Nietzsche, a decadência é um processo necessário constitutivo do mundo; é também periódica, de retorno inevitável” (ARALDI, 2004, p. 93-4).

pela interrelação *décadence*, pessimismo e niilismo, de acordo com sua visão de mundo. Desse modo, apresentaremos a justificação filosófica da visão de mundo nietzscheana, conforme seu critério de avaliação, segundo a concepção ontológica da vida. Com isso, o significado de modernidade insere-se em uma problemática maior cujo sentido está na realização do projeto filosófico nietzscheano.

*

Nietzsche, desde suas primeiras obras, interpreta a modernidade como “uma época precipitada” (ZBA/FEE, II Prefácio, p. 54), “tumultuada e agitada” (*Ibidem*. I Conf., p. 58), na qual “a pressa é geral, pois cada um foge rapidamente de si mesmo”. Pela “dissimulação tímida desta pressa” (UB/CoEx-II, 5, p. 208), o homem moderno “traz consigo os braços repugnantes da barbárie cultivada” (ZBA/FEE. I Conf., p. 77), já que a “cultura mais universal é exatamente a barbárie” (*Ibidem*. I Conf., p. 74), na qual existe “a falta de estilo ou a confusão caótica de todos os estilos” (UB/CoEx-I, I, p. 22). Para esta “época de humanidade híbrida” (UB/CoEx-III, 2, p. 175), Nietzsche “reconhece como ideal o homem teórico equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates” (GT/NT, 18, p. 108).

Em *Nascimento da tragédia*, a figura de Sócrates é emblemática para designar a decadência da tragédia e da cultura antiga pela caracterização do otimismo da lógica dialética. Nessa tendência, o desprezo dos instintos está no virtuosismo da razão que “nega a sabedoria justamente onde ela está em seu reinado mais próprio” (ST, p. 83). Porém, em *A gaia ciência*, Nietzsche desmascara esse virtuosismo quando interpreta as últimas palavras de Sócrates: “Oh Críton, a vida é uma doença!” (FW/GC, V, 340, p. 204). Já em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche compreende que Sócrates “era apenas o caso extremo” de autopreservação, em uma Atenas caótica, na qual prevaleciam os excessos, onde ninguém mais era senhor de si, sendo a única cura a tirania da razão sobre os instintos: “Sócrates apenas esteve doente por longo tempo” (GD/CI, II, 12, p. 23).

Diante disso, não apenas Eurípides foi influenciado por Sócrates, quando introduz o prólogo como *deus ex machina* da tragédia, mas também Platão que, através da “equação socrática de razão = virtude = felicidade”, moralizou os instintos ao identificar o bem com o útil e agradável,

i.e., com o conhecimento e o prazer. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche considera a herança platônica, que diz a “verdade é divina”, e infere sobre o dogmatismo cristão, que diz “Deus é a verdade”, para atestar: “o cristianismo é platonismo para o povo” (GB/BM, Prólogo, p. 8). Em *O anticristo*, Nietzsche expressa que, “no cristianismo, nem a moral nem a religião possuem qualquer ponto de contato com a realidade” (AC, 15, p. 30), por negarem a vida – instintos, afetos, paixões, reunidos em uma só palavra, corpo – em favor de um mundo de ficções. A existência é malograda, é causa de sofrimento e desprazer. Por isto, falsifica, nega, desvaloriza a realidade do mundo, do corpo e da vida.

Negar a realidade e desvalorizar a natureza e o corpo são sintomas de uma vida que sofre, mas que é remediada pela moral e religião e justificada pelo ideal ascético, enquanto “um artifício para a preservação da vida” (GM, III, 13, p. 101). Contudo, “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente” (*Ibidem.* III, 17, p. 110). O sentido de verdade (universal), de fim (teleologia) e de unidade (ser) do ideal ascético foi elaborado pelo sacerdote Paulo que “pôde utilizar conceitos, doutrinas e símbolos com que se tiranizam as massas, se formam rebanhos” (AC, 42, p. 77). O sacerdote tornou-se o “senhor dos sofredores”, no “avanço e vitória essencial na luta contra a depressão” (GM, III, 18, p. 116), através da salvação daqueles aos quais a vida é insuportável. É neste tipo de homem que Nietzsche observa “a preponderância das sensações de desprazer sobre as de prazer [que] é a causa dessa moral e dessa religião fictícias: mas a semelhante preponderância dá a fórmula para a *décadence*” (AC, 15, p. 30).

Doravante, no Renascimento, mas principalmente com o movimento cultural iluminista, denominado *Aufklärung*, os valores religiosos são secularizados, a ciência ganha notoriedade e a natureza é racionalizada. É a espiritualização do ideal ascético, a ciência em busca da verdade oculta nos desígnios da natureza, mas também os últimos idealistas, o homem moderno teórico e ateu. Por isto, a ciência e o ideal ascético assentam-se nos mesmos fundamentos e estão “na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*)” (GM, III, 25, p. 131. Grifo do autor). Na verdade do ser em seu fim, o sentido do ideal ascético dá significado à totalidade da existência da vida, cuja crença reside no otimismo teórico da ciência e no prático da moral.

A crença, a convicção e o otimismo fazem da história cultural do Ocidente, segundo Nietzsche, uma história da corrupção do homem, ou da preservação da “condição doentia do tipo de homem” (GM, III, 13, p. 101), uma vez que “todos os valores em que a humanidade agora concentra a sua aspiração suprema são valores da *décadence*” (AC, 6, p. 18). Ao falsificarem a realidade do mundo, estes valores afirmam sua aparência a partir do “além”, do nada que referencia o ideal ascético. O ideal ascético, composto pelos valores da *décadence*, é a concepção nietzscheana que recebe significado do niilismo na história da cultura ocidental.

Essa valoração, que nega a realidade para se firmar em um mundo ficcional, desvaloriza a vida, a natureza e o corpo para valorar a existência de uma vida que nega a si mesma. Essa condição manifesta a incapacidade vital de suportar e afirmar o desprazer e sofrimento junto à realidade existencial do mundo. Por essa valoração, Nietzsche interpreta o estado doentio da *décadence*, que tem como médico a figura do sacerdote e como remédio o ideal ascético, mas que tem, na figura dos últimos idealistas, o desaparecimento da antinomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente. O mundo verdadeiro torna-se “uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada” (GD/CI, IV, 5, p. 32). Apesar do ideal ascético ser pressuposto da ciência, esta concorre para a desvalorização dos valores da *décadence*, contra aquilo que lhe dá sentido, um ideal de valor. A tradição da moral e da religião não mais orienta a existência da vida. A cultura torna-se caótica. O homem moderno experimenta uma crise de sentido à vida.

A ciência é o refúgio desse homem moderno, um erudito que supervaloriza a razão com seu otimismo teórico. Com a figura de Sócrates, Nietzsche deslegitima a supremacia da lógica da razão, através do ideal ascético, quando concebe que a “fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica (FW/GC, V, 344, p. 210), para constatar que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer (GM, III, 28, p. 140). E, dado que “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento de moralidade [] se volatilizou” (M/A, I, 9, p. 17), a desvalorização dos valores da *décadence* afeta a religião, a moral e a ciência. Para todo o Ocidente, o acontecimento é enunciado: a “morte de Deus” (FW/GC, III, 125, p. 137). Então, a modernidade torna-se “uma época de transição em que tantas coisas deixam de ser impostas” (*Ibidem.* V, 356, p. 225).

O que esses valores da *décadence* expressam é a desconfiança aos instintos, paixões e afetos, através de toda e qualquer ação, juízo ou escolha que foge, rejeita ou nega o primado da realidade da existência da vida. Em resumo: “ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (GD/CI, II, 11, p. 22). Nesse contexto, se o corpo é desprezado e o ideal ascético desvaloriza-se, sem mais sustentar um mundo verdadeiro, o que resta, para Nietzsche, é “viver de tal modo que não há mais sentido em viver: isso se torna agora o ‘sentido’ da vida” (AC, 43, p. 78). Uma vida para qual o otimismo perde força, e acentua-se o niilismo. O resquício moral no cotidiano, o bem-estar social e o estado democrático ainda servem-se daqueles mesmos valores de autopreservação, com a qual “a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito” (GM, I, 14, p. 34). Isso não impede, porém impele o mal-estar na modernidade.

Nietzsche interpreta a modernidade pela desvalorização dos valores da *décadence* e apresenta esse mal-estar como uma crise de sentido à vida, uma crise existencial pela desilusão do ideal ascético e descrença moral dos costumes. A interpretação tradicional do mundo e da vida sucumbe. Devido à perda de sentido, o homem moderno foge desesperadamente à fugacidade do hedonismo, ou metamorfoseia a crença esperançosa em questões sociais, ou alheia-se em fanatismos das mais variadas espécies. Segundo Nietzsche, a desilusão por trás dessa crise repercute um pessimismo, já que a “confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema” (FW/GC, Prólogo, 3, p. 13).

A realidade faz o viver sofrer. Porém, há dois tipos de sofredores: de um lado, “os que sofrem de abundância de vida”, que se põem “contra a interpretação e a significação morais da existência”; e, de outro lado, “os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam o silêncio, [...] redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura”. Aos primeiros, permite-se “não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido”. Os segundos buscam o “máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir; e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para os doentes”. Estes, necessitam “igualmente da lógica [...] pois a lógica tranquiliza, dá confiança -, em suma, de uma

certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas”.

Nessa ambivalência do sofredor, o pessimismo pode significar tanto um “anseio de beleza” quanto um “anseio do feio”, como um “anseio pelo nada”. O que distingue é a questão: “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”. Quer dizer, “se a causa da criação é o desejo de fixar, eternizar, de ser; ou o desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de vir a ser”. A partir disso, o pessimismo pode ser visto como “anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro [...], mas também pode ser o ódio do malogrado, desprovido, mal favorecido, que destrói” (FW/GC, V, 370, p. 245-247). Este ódio ressentido, vinculado ao pessimismo, compõe o estado psicológico da *décadence*, e aquele anseio que afirma para realizar diz de um pessimismo além do bem e do mal, que “recebe palavra e fórmula aquela ‘perversidade do modo de pensar’”.

Com isso, ao “colocar, rebaixar a própria moral [...] entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte” (GT/NT, Autocrítica, 5, p. 19), a filosofia de Nietzsche intensifica a desvalorização dos valores da *décadence*, predominantes na história da cultura ocidental. Quando viver torna-se problema, o pessimismo é a condição existencial na qual o homem moderno encontra seu mal-estar. Contudo, é o estado psicológico de distinção entre o sofrimento humano diante do nada da realidade existencial. Desse modo, conforme Nietzsche, “o pessimismo, por si, não produz um único *décadent*” (GD/CI, IX, 36, p. 85), mas através de sua experiência o homem é diferenciado.

Se, com a desvalorização do ideal ascético, a desilusão da vida mostra a *décadence* da modernidade, ao mesmo tempo apresenta a experiência do niilismo ao homem moderno. Por esta experiência, o pessimismo traz à tona sua ambivalência. Com a descrença do ideal, mostra-se que “o otimista é tão *décadent* quanto o pessimista, e talvez mais nocivo, [...] porque impõem sua existência tanto às custas da verdade como às custas do futuro” (EH, Por que sou um destino?, 4, p. 105). O otimismo mascara o que o pessimismo não consegue esconder: o sofrimento por trás de um ideal, a negação da realidade, o estado vital da *décadence*. Com a experiência niilista, o pessimista depara-se com uma prova existencial: afirmar o nada da realidade ou, negando-a, buscar um ideal no nada.

A articulação da *décadence* com o pessimismo e o niilismo dá-se através da concepção de homem da modernidade. O pessimismo é o estado psicológico da *décadence* e o estágio prévio e a marca do niilismo. A desvalorização dos valores da *décadence* apresenta o pessimismo face ao esgotamento de uma vida que não mais sustenta um sentido à existência. Então, o pessimismo na modernidade está para o niilismo como fuga na descrença, desconfiança e desespero perante uma vida que perde seus valores sagrados. O homem moderno, por ser *décadent*, nada pode fazer com o niilismo, a não ser tentar suportá-lo na tentativa de criação de novos ideais. Nessa criação, que é cultural, os valores da *décadence* são repostos e o niilismo perfaz a história ocidental, de modo que, para enfrentar a experiência niilista, “há que ir adiante, quero dizer, passo a passo adiante na *décadence*” (GD/CI, IX, 43, p. 93).

Esgotar a *décadence* significa posicionar-se no pessimismo e no niilismo. Como estes estão orientados por aquela, a desvalorização dos valores da *décadence* exige um posicionamento que reponha ou negue estes mesmos valores. Se são os valores da *décadence* referentes ao otimismo e ao ideal ascético, sua desvalorização repercute na descrença de um tradicional código cultural, na desilusão de uma visão de mundo inerente a um modo de vida. Por isso, Nietzsche pensa que “nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos [] o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’” (FW/GC, V, 346, p. 212). Nesse sentido, como o niilismo está na referência fora da existência, pela valorização da *décadence*, e.g. o ideal ascético, também está na crise de sentido, devido à desvalorização destes valores, e na afirmação da realidade que se apresenta, o caráter perspectivista da existência.

A vida torna-se um problema quando a tradição dos costumes perde sua significação, tida por verdadeira e absoluta, sobre a realidade do mundo. De acordo com Nietzsche, “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e o erro” (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, § 5, p. 19). Pois, “a vida não é excogitação da moral: ela quer ilusão, vive de ilusão” (MA/HH, Prólogo, 1, p. 8); ela “é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento” (FW/GC, V, 344, p. 209-10). No entanto, “pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente” (GB/BM, II, 39, p. 41). Por isto, “qualquer cos-

tume é melhor do que nenhum costume” (M/A, I, 16, p. 23), De modo que “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, § 5, p. 18), já que apenas “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável” (FW/GC, II, 107, p. 124).

O caráter polissêmico da realidade, vista como fenômeno estético, constitui a ambiguidade do significado de niilismo, que está relacionada com a ambivalência do sofrimento no significado de pessimismo, quando se tem como referência a *décadence* e seus valores. Se o pessimismo é o estado psicológico de distinção por sofrimento entre os homens, a *décadence* é aquilo que diferencia o niilismo na modernidade. Mas, são os valores da *décadence* que sustentam, por meio da cultura e com os costumes, a ilusão que mascara a qualidade existencial do pessimismo e niilismo. Assim, o significado de niilismo está tanto na reposição ou manutenção desses valores como no propósito da desvalorização e afirmação do caráter perspectivista da existência da vida. Para aquele niilismo, está o pessimismo da modernidade e, para este, está o pessimismo além do bem e do mal.

Com isso, *décadence* é a noção que dá sentido ao pessimismo e ao niilismo, e a articulação destas três noções dá significado à época da modernidade. Como está pautada na descrença moral e na desilusão da tradição, a desvalorização dos valores da *décadence* expressa o esvaziamento cultural no questionamento das concepções principais da visão de mundo ocidental. Portanto, Nietzsche pensa sua filosofia com concepções próprias, surgidas a partir de seus estudos sobre a tragédia ática e a visão de mundo dionisíaca, e gestadas ao longo das obras e escritos. No vir a ser desta filosofia encontra-se a permanência do significado de *décadence*, que interage com os significados de pessimismo e niilismo, para a composição do universo semântico da visão de mundo nietzscheana. Esta problematiza a constituição daquela ocidental, porquanto se dá na modernidade o conflito entre visões de mundo.

Isto posto, a experiência do niilismo é o fator que faz da modernidade uma época de transição na qual uma visão de mundo deixa de ser imposta. De transição, porque uma época de desvalorização dos valores até então vigentes, logo uma época em que outros valores apresentam-se com sua visão de mundo e um modo de vida. Desse modo, a modernidade é tida como uma época agônica. Segundo Nietzsche, “atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abran-

gente vive além da velha moral” (GB/BM, IX, 262, p. 161). Um exemplo disto, as instituições que entram em declínio e nada mais valem, pois “o Ocidente inteiro não tem mais os instintos de que nascem as instituições, de que nasce o futuro: talvez nada contrarie tanto o seu ‘espírito moderno’” (GD/CI, IX, 39, p. 90).

Filho de seu tempo e contra seu tempo, Nietzsche escreve a obra *Além do bem e do mal*, enquanto “uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” (EH, BM, 2, p. 91). Essa obra marca a maturidade do pensamento nietzscheano pela disposição dos dois aspectos que compõem seu projeto filosófico: o crítico e o propositivo – a destruição e a criação. A disposição destes aspectos faz a coerência interna à unicidade da visão de mundo nietzscheana. Porém, é esta visão que orienta a filosofia nietzscheana, que constitui um universo semântico próprio, a partir do qual são elaborados os aspectos críticos e propositivos de seu projeto filosófico. É com essa visão de mundo, através da interrelação *décadence*, pessimismo e niilismo, que Nietzsche interpreta a época da modernidade.

*

A visão de mundo da filosofia nietzscheana, contemplada em seus aspectos críticos e propositivos, fomenta uma rede de noções com as quais organiza, por meio da cultura, as condições de existência de um modo de vida. Uma rede de noções, porque relacionadas umas às outras, na qual concepções são gerenciadas para a justificação filosófica dessa visão de mundo em correspondência com um modo de vida. Estas concepções referem-se, primeiramente, à constituição da realidade e do homem, e se estendem à epistemologia, à estética, à ética, à política e à filosofia, para a elaboração cultural de um mundo no qual se realiza o projeto filosófico nietzscheano. Com isso, a partir de concepções próprias, Nietzsche interpreta a modernidade, como um modo de vida *décadent*, pessimista e niilista, à medida que envereda o agonismo de sua visão de mundo com a ocidental.

O estabelecimento de critérios para as principais concepções da visão de mundo nietzscheana tem em vista um outro paradigma que não o do homem na modernidade. Para tanto, Nietzsche pensa o homem como

“o mais malgrado dos animais, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – todavia, apesar disso tudo, também o mais interessante” (A, 14, p. 28). Em *A gaia ciência*, o homem é “um animal venerador! Mas também um animal desconfiado” (FW/GC, V, 346, p. 213). Na *Genealogia da moral*, ele é “o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM, II, 8, p. 55). Dessarte, “o que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza” a natureza é isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores” (FW/GC, IV, 301, p. 181). Porém, em *Crepúsculo dos ídolos*, “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores” (GD/CI, V, 5, p. 37).

Se a natureza da realidade é o vazio axiológico, e a vida é que valoriza a realidade através do homem, toda e qualquer ação, escolha ou juízo deste expressa a vida que vive nele. Então, a vida valora as condições de existência do homem e estabelece uma tábua de valores que passa a ser vista como sua moral, enquanto a cultura é vista como um meio para seu cultivo, domesticação ou melhoramento. Se, para Nietzsche, “não existem vivências que não sejam morais” (FW/GC, III, 114, p. 132), “o homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um significado ético” (M/A, I, 3, p. 15). Com isso, a moral não deixa de ser somente “uma interpretação de determinados fenômenos” (GD/CI, VII, 1, 49). Apenas o homem tornou-se um “ser moral, morigerado, ético [o que] significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (MA/HH, II, 96, p. 67). Pois “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar” (M/A, I, 9, p. 17).

Como desvanece um determinado modo de valoração, presente na crença moral e na ilusão do ideal ascético, na modernidade “o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa da dissecação psicológica”. Para Nietzsche, “aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (MA/HH, II, 37, p. 43). E, já que o objetivo da moral é a conservação e promoção da humanidade – ainda que se omita perguntas como “conservação de que?”,

“promoção para onde?” (M/A, II, 106, p. 77) –, exige-se a compreensão daquele modo de valoração, da descrença e desilusão da vida, da crise existencial da modernidade. O que significa “uma crítica do valor dos valores morais, o próprio valores desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, Prólogo, 6, p. 12).

Com esse procedimento genealógico, Nietzsche investiga a história da cultura ocidental até “solapar nossa confiança na moral” (M/A, Prólogo, 2, p. 10), para “reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira mais perigosa os habituais sentimentos de valor” (GB/BM, I, 4, p. 11). Assim, “a moral, na medida que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (MA/HH, I, 34, p. 39). Os tradicionais valores de um modo de vida ocidental desvaloram-se. Começa a ruir sua visão de mundo, a forma de interpretar a vida e a realidade da existência. Porém, por trás desses valores, o que se encontra, no vazio axiológico da vida real, são “apenas vontades fortes e fracas” (GB/BM, I, 21, p. 26).

Assim sendo, Nietzsche nega um tipo de homem e uma espécie de moral (EH, Por que sou um destino?, 4, p. 104), enquanto afirma “uma hierarquia entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral” (GB/BM, VII, 228, p. 121). Nesta hierarquia, “para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – é preciso conhecer as condições para a sua existência” (EH, Por que sou um destino?, 4, p. 104). De modo que “a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” (GB/BM, 270, p. 169). Nesse sentido, “uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada” (GD/CI, V, 5, p. 36).

Como Nietzsche pensa que “a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer [] ‘a vida como meio de conhecimento’” (FW/GC, V, 324, p. 191), tem-se que “o conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob à inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga diante da realidade – o ‘ideal’” (EH, NT, 2, p. 61). E, como é a vida que valora e interpreta a realidade, o modo

de valoração que afirma a existência da vida corresponde com o tipo homem forte, tal como o modo que nega, rejeita ou desvaloriza a realidade da existência está para o tipo homem fraco. Então, o conhecimento, perante à desilusão da vida, apresenta-se afirmativo ou negativo em relação ao vazio axiológico e à ausência de sentido da existência, na experiência do niilismo da vida, que tem relação com o pessimismo, enquanto estado psicológico de distinção do homem. Desse modo, o homem de vontade forte, que aceita porque suporta o sofrimento inerente à vida, um pessimista além do bem e do mal, também afirma o niilismo, que nenhuma tradição moral ou nenhum modo de vida é absoluto e universal, já que é ele quem dá sentido à sua existência, conforme a vida que vive. Enquanto o homem de vontade fraca é o contrário, o homem moderno, *décadent*. Todavia, ter esse conhecimento é somente uma interpretação diante da realidade, mas o é da visão de mundo nietzscheana.

Essa antropologia nietzscheana relaciona-se com a estética e a epistemologia, mas sua justificação reside na concepção ontológica da vida. Com isso, Nietzsche estabelece um outro paradigma que não o da modernidade. Sendo este paradigma o da vida, sua ontologia impõe um critério de avaliação, que é também critério nietzscheano, o modo de valoração, o valor dos valores. Não obstante, esse critério da vida não pode ser avaliado, é inacessível o pensamento do valor dos valores, pois “seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do valor da vida” (GD/CI, V, 5, p. 36). Tanto que “os juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas” (*Ibidem*. II, 2, p. 18). Entretanto, pela observação fisiopsicológica do homem e suas condições de existência (a cultura, a moral), torna-se possível inferir sobre a vida junto ao seu modo de valoração.

Posto isso, a vida que vive o tipo homem de vontade forte e a que vive o de vontade fraca são consideradas como duas faces de uma só vida. Esta ambivalência encerra o caráter ambíguo e ant-agônico, inerente ao caráter perspectivista da existência do homem, expressado através do modo de valoração da realidade. Com essa tipologia antropológica, Nietzsche dá sentido à ambivalência da vida diante do vazio axiológico, nomeando-a de senhorial, aristocrata, guerreira e escrava, plebeia, sacerdotal,

e correspondendo-a a uma tipologia cultural e moral. Por parâmetro a cultura, como meio de cultivo, e a moral, como condição de existência, o modo de valoração bom e ruim e o bom e mal correspondem aos tipos homem forte e fraco. Conforme Nietzsche, isso significa que “enquanto a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (GM, I, 10, p. 26). Que significa, respectivamente, uma vida que vive o homem que afirma a realidade de sua existência e uma que vive o homem que nega sua existência pela ficção do ideal.

Em *Genealogia da Moral*, na primeira dissertação, Nietzsche caracteriza a antítese de valores oriundos dos dois modos de valoração, por meio das expressões cultural e moral, na história ocidental, e nomeia-a de transvaloração dos valores⁴. Na segunda dissertação, em mesmas condições, a dinâmica da distinção cultural de características antropológicas, por observações fisiopsicológicas, das questões sociais, e mesmo daquilo que impele a valoração, é interpretada como “indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (GM, II, 12, p. 61). De modo que associa essa vontade de poder com “a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas,

⁴ A tradução, da língua alemã à língua portuguesa, do termo nietzscheano *Umwertung der Werte* sofre mudanças conforme orientações diferentes. Utilizamos a tradução “transvaloração dos valores”. O tradutor das obras de Nietzsche, pela editora Companhia das Letras, Paulo César de Souza, faz um levantamento semântico sobre o termo: “‘Tresvaloração dos valores’ é a nossa tradução para *Umwertung der Werte*. [...] O prefixo *um* indica movimento circular, retorno queda ou mudança. [...] Naquela que é a mais fiel tradução de Nietzsche até agora publicada no Brasil, a da coleção ‘Os Pensadores’, da Abril Cultural, Rubens Torres Filho usa o termo ‘transvaloração’. Segundo o *Aurélio*, *tres* é uma variante de *trans*, que transmite ideia de ‘movimento para além ou através de’. No entanto, *tres*, além de mais sóbrio, pode sugerir mais, como nas palavras *tresler*, *tresnoitar*, *tresviar*. A tradução tradicional para *Umwertung der Werte*, ‘transmutação dos valores’, não conserva a repetição original, a ênfase na palavra ‘valor’ (*Wert*). Em compensação, traz um enriquecimento semântico, pela alusão à alquimia: transformação de um elemento sem valor em algo valioso. ‘Transmutação’ era moeda corrente nas versões portuguesas e espanholas de Nietzsche, talvez devido às velhas versões francesas de Henri Albert. O influente intérprete de Nietzsche, Gilles Deleuze, utilizou ainda essas traduções; daí falar em *transmutation des valeurs*. Mas dá uma alternativa: *transvaluation*. A nova versão francesa de *Ecce homo* por Jean-Claude Hémerly (Gallimard), fala em *inversion des valeurs*. A nova versão espanhola, por Andrés Sánhez Pascual (Alianza Ed.), em *transvaloración de los valores*. Já o tradutor inglês, R. J. Hollingdale (Penguin), e o americano, Walter Kauffman (Vintage) usam *transvaluation of values*. Todas essas traduções são justificáveis, em maior ou menor grau” (EH, Notas, Por que sou tão sábio, (5), p. 110-1).

expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (*Ibidem.* II, 12, p. 62).

No entanto, já em *Além do bem e do mal*, essa vontade de poder significa precisamente vontade de vida, e “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (GB/BM, IX, 259, p. 154-5). Essa força atuante e ativa atua na “vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade”, doravante, “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (*Ibidem.* II, 36, p. 40). Mas, é em *Genealogia da moral* que Nietzsche toma o valor biológico de primeira ordem dos “afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse”, em oposição aos afetos reativos, para pensar “a vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma” (GM, III, 11, p. 99). A contradição fisiopsicológica da vida contra vida, onde o ideal ascético é um estimulante, uma dose prudente da vontade de poder, uma vez que “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera [] um artifício para a preservação da vida” (*Ibidem.* III, 13). Esse ideal, mesmo assim, ainda é garantia de salvação da própria vontade, para a própria vida.

Essa ambivalência da concepção ontológica da vida é compreendida, em *Crepúsculo dos ídolos*, quando “cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou descendente da vida” (GD/CI, IX, 33, p. 81). Desse modo, “escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*” (*Ibidem.* IX, 35, p. 83). Tanto que, em *O anticristo*, no modo de valoração do tipo homem forte, no qual a vida ascende afirmativa, é considerado bom “tudo o que eleva a sensação de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”, e ruim, “tudo o que provém da fraqueza” (AC, 2, p. 14). Portanto, “onde a vontade de poder declina de alguma forma, há sempre também uma involução fisiológica, uma *décadence*” (*Ibidem.* 17, p. 33).

Décadence, a vida negativa que é a linha de força descendente, de segunda ordem no valor biológico; outra qualidade da vida, a da maioria, o tipo homem fraco. Mas que só a é por constituir a vida tal como a cons-

titui a vida afirmativa, a força ascendente, enquanto “verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão” (FW/GC, V, 349, p. 217). Por isso, “a fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força” (*Ibidem.* V, 347, p. 214). De modo que uma não há sem a outra, e ambas querem a mesma coisa, como “esses fracos – também eles desejam ser os fortes algum dia” (GM, I, 15, p. 36).

Já que, segundo Nietzsche, “o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder...” (GD/CI, IX, 14, p. 71). Do mesmo jeito “os dois valores contrapostos, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida” (GM, I, 16, p. 39). E, no que tange aos homens, “os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas” (GB/BM, V, 200, p. 87). Para critério de avaliação, vale a pergunta: “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”.

Assim, a partir do paradigma da vida, as concepções ontológica e antropológica e o critério do modo de valoração justificam a visão de mundo da filosofia nietzscheana ao mesmo tempo que esta atribui, à época modernidade, o significado ontológico da *décadence*, o antropológico, pela perspectiva fisiopsicológica, do pessimismo, e o cultural do niilismo. Por conseguinte, uma época na qual a vida é declinante e seus valores desvaloram-se para a apresentação do vazio axiológico da realidade e da constituição ambivalente e ant-agônica da existência do homem. Pois, de acordo com Nietzsche:

As épocas devem ser medidas conforme suas forças positivas – e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última grande época, e nós, modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despretensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais –, como uma época fraca... Nossas virtudes são determinadas, provocadas por nossa fraqueza... (GD/CI, IX, 37, p. 87).

Com isso, a antítese dos valores, oriunda da contraposição dos dois modos de valoração da vida, teve na época da Renascença seu último en-

frentamento na história cultural do Ocidente, a saber: “a transvaloração dos valores cristãos, a tentativa, empreendida por todos os meios, com todos os instintos, com todo o gênio, de levar à vitória os valores contrários, os valores nobres...” (AC, 61, p. 122). Doravante, a modernidade ainda mantém esses mesmos valores cristãos, que, no fundo, são os da *décadence*. Contudo, a desvalorização destes valores expressa-se na experiência do niilismo, enquanto descrença e desilusão dos modos de vida tradicionais, e a modernidade é interpretada como uma época agônica, para a qual Nietzsche empreende suas críticas em função da transvaloração de todos os valores da *décadence*. Já que, “até agora, houve apenas essa grande guerra, até agora não houve nenhum questionamento mais decisivo que o da Renascença – a minha questão é a sua questão” (*Ibidem.* 61, p. 122).

Diante disso, a filosofia nietzscheana traz consigo a positividade que nega a história cultural, decorrente da visão de mundo ocidental, a partir do paradigma da vida e do critério do valor, e mediante uma visão de mundo agonística, que concebe o vazio axiológico e a ambivalência constitutivas da realidade e do homem, para a criação de uma cultura e moral afirmativas. E, com estas, o cultivo de um modo de vida além do bem e do mal. De modo que esse significado, dado a uma época futura, consoante o pensamento de Nietzsche, vai se elaborando à medida que é elaborado o significado da modernidade, pela articulação entre *décadence*, pessimismo e niilismo. Esses significados ocasionam a disposição dos aspectos crítico e propositivo do projeto filosófico nietzscheano para que se realize através da transvaloração de todos os valores. Tanto que, viver segundo essa filosofia já é a própria transvaloração.

CONSIDERAÇÕES

Neste estudo, compreendemos o significado de modernidade, tendo por diretriz o depoimento de Nietzsche sobre a importância da noção de *décadence*. Com essa declaração, é apresentada a primazia do problema ontológico como questionamento diretivo de sua filosofia. Em vista disso, o filósofo tem por método o procedimento genealógico para executar, por meio da observação do modo de vida moderno, a investigação sobre o valor e a origem da visão de mundo predominante na história cultural do Ocidente. E, é através dessa observação das condições de exis-

tência que o filósofo interpreta a modernidade como uma época *décadent*, pessimista e niilista. Tem-se que a visão de mundo ocidental ergue-se a partir de um modo de valoração de segunda ordem, que perpassa a história da cultura ocidental, pela superestimação da razão e elaboração de um ideal ascético.

À medida que pensa sobre esse problema ontológico, Nietzsche estabelece a vida como paradigma e seu modo de valoração como critério de avaliação. Dessarte, justifica-se a visão de mundo da filosofia nietzscheana ao mesmo tempo que é elaborado o significado da modernidade. Pois, com a ontologia da vida, a noção de *décadence* recebe uma conotação negativa, por instituir as condições de existência do modo de vida moderno, que atribui valores que negam ou desvaloram a própria vida. Porém, a primazia da vida está na positividade dos valores que instituem um modo de vida que afirma sua realidade. Assim, Nietzsche apresenta o vazio axiológico da existência, por esses dois modos de valoração, e a ambivalência da vida, através da antítese de valores, como constituintes da realidade e do homem.

Com isso, a visão de mundo nietzscheana incorpora os valores afirmativos, contra a visão de mundo ocidental, em uma época na qual os valores da *décadence* desvaloram-se, pela descrença moral e desilusão do ideal. Tendo em vista a vida, Nietzsche compõe sua filosofia, de acordo com a antítese de valores, quando interpreta a modernidade, pela inter-relação *décadence*, pessimismo e niilismo, para o cultivo das condições de existência de uma época futura, além da modernidade. Para tanto, a filosofia nietzscheana projeta uma crítica dos valores da modernidade enquanto parte integrante da criação de um modo de vida que realize sua visão de mundo. Logo, a coerência do projeto filosófico nietzscheano estende-se ao pensamento agônico entre visões de mundo e modos de vida.

Desse modo, o projeto filosófico de Nietzsche está em função da transvaloração de todos os valores da *décadence* na modernidade. E, como as condições de existência de um determinado modo de vida reside na moral e na cultura, a estratégia nietzscheana encontra-se no confronto com a moral e a cultura modernas. Mas, como moral significa obediência aos costumes tradicionais, é através da cultura que se dá o embate filosófico entre as visões de mundo nietzscheana e ocidental. Precisamente aí situa-se a coerência do projeto de Nietzsche: na afirmação dos valores

positivos para a criação de um outro modo de vida, para a qual se exige a negação dos valores da modernidade, em função da transvaloração de todos os valores da *décadence*. De modo que o projeto nietzscheano tem por estratégia filosófica, para o cultivo do tipo homem afirmativo, a deflagração da luta pela cultura.

REFERÊNCIAS

ARAULDI, Claudemir Luís. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí-RS: Unijuí, 2004.

LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. [ZBA/FEE] Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino. In: *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. [UB/CoEx-III] III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. [AC] *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____. [FW/GC] *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. [GM] *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. [EH] *Ecce homo: como tornar-se o que se é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. [CD/CI] *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. [GB/BM] *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [MA/HH] *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [ST] Sócrates e a tragédia. In: *A visão dionisíaca do mundo, e outros escritos da juventude*. Tradução de Marco Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. [M/A] *Aurora*: reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. [UB/CoEx-II] *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.

_____. [W/CW] *O caso Wagner*: um problema para músicos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. [GT/NT] *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

_____. [UB/CoEx-I] I Consideración intempestiva: David Strauss, el confessional y el escritor. In: *Obras completas*. Tomo II. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: M. Aguilar Editor, 1949.