

Leituras nietzschianas

André Luís Mota Itaparica
Clademir Luís Araldi
Luís Rubira
Rogério Antônio Lopes
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Leituras nietzschianas

Editor Responsável

Clademir Luís Araldi

Comitê Científico

Adilson Felício Feiler

Alice Parrela Medrado

André Luis Muniz Garcia

Eder Ricardo Corbanezi

Eduardo Nasser

Ivan Risafi de Pontes

Jelson Roberto de Oliveira

Revisor

Luís Rubira

Leituras nietzschianas

André Luís Mota Itaparica

Clademir Luís Araldi

Luís Rubira

Rogério Antônio Lopes

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

L533

Leituras nietzschianas. / organizadores, André Luís Mota Itaparica ... [et al.]. 1.ed. (ebook) Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
404 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-048-8
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF. O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	15
<i>Convenção para a citação das obras de Nietzsche</i>	19
A mnemotécnica, da memória ao esquecimento: Nietzsche e a revolução estilística	
<i>Adilson Felício Feiler</i>	21
Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo	
<i>Claudio Bonatti</i>	45
Nietzsche como leitor do ceticismo e como cético	
<i>Francisco Alvarenga Junnior Neto</i>	63
Pragmatismo vital e realismo na aproximação Nietzsche-Bergson	
<i>Gabriel Cunha Hickmann</i>	81
Nietzsche entre o problema europeu e a especificidade alemã	
<i>Gabriela do Espírito Santo Marchiori</i>	99
Egoísmo, extensão fenotípica e vontade de poder: entre Nietzsche e a neurociência	
<i>Gustavo Bezerra do N. Costa</i>	115

Extemporaneidade *Extempore*: contribuição à Agonística do Extemporâneo nos Escritos de Nietzsche

Hercules Garcia da Silva Neto 133

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

João Evangelista Tude de Melo Neto..... 151

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”: sobre as afirmações e negações de Zaratustra

Leonardo Araújo Oliveira 173

Loucura e Moralidade em Nietzsche: uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Lucas Romanowski Barbosa..... 191

O papel do gosto na formação dos juízos humanos em Nietzsche

Luiza Fonseca Regattieri 209

As definições sobre uma “Teoria dos Valores em Nietzsche”, por Lourival Vilanova

Luiz Felipe Xavier Gonçalves 225

Nietzsche sobre o dionisíaco e a conexão humano-natureza

Matheus Becari Dias 241

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

Micael Rosa Silva..... 259

Para pensar os animais de Zaratustra

Newton Pereira Amusquivar Júnior.....281

Nietzsche e a emergência de uma nova forma de interioridade em Sócrates

Rodrigo Ferreira dos Santos 297

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

Paulo Rogério da Rosa Corrêa & Roberta Soares de Melo 313

O idiota de Jesus

Wesley de Jesus Barbosa..... 337

A metaética do perfeccionismo nietzscheano

William Mattioli.....367

Expressivismo em Nietzsche e Hegel

Wilson Luciano Onofri.....389

Apresentação

Fundado em 1998, o Grupo de Trabalho Nietzsche tem como objetivo principal reunir pesquisadores de diversas regiões e diferentes instituições para promover um maior intercâmbio filosófico e discussões contínuas e sistemáticas acerca das pesquisas de seus membros. Assim, o GT Nietzsche é um espaço para que os pesquisadores de Nietzsche possam discutir suas linhas de pesquisa: da crítica corrosiva dos valores à filosofia positiva, da trama conceitual à inserção na história da filosofia, da pesquisa de suas fontes e influências à investigação de sua contribuição e articulação com questões da atualidade. Desse modo, os membros do GT Nietzsche, a partir de diversas perspectivas, têm a oportunidade de pôr à prova suas hipóteses de trabalho. O GT Nietzsche é constituído por dois núcleos: i) Núcleo de Sustentação (atualmente com 25 membros) e ii) Núcleo de Apoio (atualmente com 5 membros), agregando participantes dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia das cinco regiões brasileiras. As informações sobre a estrutura e atividades do GT podem ser encontradas no site da ANPOF, no link www.anpof.org/gt/gt-nietzsche.

Desde 2010, o GT Nietzsche edita a revista *Estudos Nietzsche* (ISSN 2179-3441), Qualis A4. *Estudos Nietzsche* é uma publicação semestral do GT Nietzsche da ANPOF, em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e com a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Os editores atuais são o Prof. Dr. William Mattioli e o Prof. Dr. Danilo Bilate, membros do Núcleo de sustentação. A proposta da revista está articulada às metas que levaram à criação do GT Nietzsche, a saber, incentivar a investigação e o debate sobre os temas relevantes do pensamento de Nietzsche, em ligação com questões da atualidade.

As reuniões regulares do GT Nietzsche ocorrem desde o ano de 2007 nos anos de interlúdio dos Encontros da ANPOF. Foram

organizadas edições dos Encontros do GT Nietzsche, nos anos ímpares, na UNIOESTE (Toledo/PR); na PUCPR (Curitiba/PR), na PUCCamp (Campinas/SP), na UFOP (Ouro Preto/MG), na UNIFESP (Guarulhos/SP), na UFPel (Pelotas/RS) e na UFSB (Porto Seguro/BA). De outra parte, as principais atividades do GT Nietzsche ocorrem nas Reuniões Científicas dos Encontros Nacionais da ANPOF, nos anos pares. A última Reunião ocorreu em 2022, no XIX Encontro Nacional da ANPOF, em Goiânia/GO.

Entre os anos de 2016 e 2022, a Coordenação do GT Nietzsche foi composta por Clademir Araldi (Coordenador) e Luís Rubira (Vice-Coordenador). Eleitos durante o XVII Encontro da ANPOF realizado em Aracaju/SE (de 17 a 21/10/2016), eles organizaram o encontro do Núcleo de Sustentação do GT Nietzsche em 22/09/2017 na UNIFESP, em Guarulhos/SP, que teve por tema “A pesquisa Nietzsche”. Após a realização do XVIII Encontro Nacional da ANPOF, que teve lugar em Vitória/ES (de 22 a 26/10/2018), foi publicado no ano seguinte o livro: Araldi, C.; Vecchia, R.; Viesenteiner, J. (Org.). *Nietzsche*. São Paulo: ANPOF, 2019, disponível em: <https://anpof.org.br/wlib/arqs/publicacoes/68.pdf>. Sediando a reunião do Núcleo de Sustentação na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), onde ambos coordenadores atuam no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, a reunião do Núcleo de Sustentação do GT-Nietzsche ocorreu na cidade de Pelotas/RS entre os dias 12 e 14/09/2019, ocasião em que se fizeram presentes diversos membros do GT para debater o tema “Novas tendências da pesquisa Nietzsche”. Considerando a ocorrência da pandemia de COVID-19, no ano de 2020 não houve a realização do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF. Realizado em junho do ano seguinte no formato *online*, foi neste mesmo ano que se tornou possível a reunião do Núcleo de Sustentação em duas reuniões online nos dias 29/10 e 17/11/2021. Transcorrido o período mais agudo da pandemia, finalmente houve a oportunidade de um profícuo encontro presencial de diversos membros

Apresentação

do GT-Nietzsche durante o XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF realizado em Goiânia (entre 10 e 14/10/2022). Nesta ocasião, o Núcleo de Sustentação do GT Nietzsche elegeu a nova coordenação do GT Nietzsche: Rogério Lopes (Coordenador) e André Itaparica (Vice-Coordenador). O presente livro é resultado de diversas apresentações realizadas durante este Encontro da ANPOF, no qual houve 72 inscrições para participação no GT-Nietzsche.

André Itaparica

Clademir Araldi

Luís Rubira

Rogério Lopes

Convenção para a citação das obras de Nietzsche

As obras de Nietzsche serão citadas conforme a convenção adotada na *Revista Estudos Nietzsche*: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/about/submissions>.

Tanto no caso das obras de Nietzsche quanto dos opúsculos, após a sigla correspondente (ver lista abaixo), segue-se o número, em algarismos arábicos, sem separação por vírgula, da seção, parágrafo ou aforismo citado. Por exemplo: (BM 36). Quando houver necessidade de informar o número, em algarismos romanos, ou nome da parte da obra, eles são separados do número da seção (ou parágrafo ou aforismo), por vírgula. Por exemplo: (ZA III, De velhas e novas tábuas, 2); (GM III, 8).

No caso de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche, as citações são feitas com a abreviatura “FP”, seguida da indicação do ano, de vírgula e do número do fragmento. Por exemplo: (FP 1888, 14[79]).

Correspondência de Nietzsche

Para as citações da correspondência de Nietzsche são indicadas a data completa da carta e o seu destinatário. Exemplo: (Carta de 02 de janeiro de 1880 a Paul Rée).

Lista de siglas das obras de Nietzsche:

NT – O nascimento da tragédia

CE – Considerações extemporâneas

DS – David Strauss o confessor e o escritor

HV – Da utilidade e desvantagem da história para a vida

SE – Schopenhauer como educador

WB – Richard Wagner em Bayreuth

HH I – Humano, demasiado humano I

Leituras nietzschianas

HH II – Humano, demasiado humano II

OS – Miscelânea de opiniões e sentenças

AS – O andarilho e sua sombra

A – Aurora

IM – Idílios de Messina

GC – A gaia ciência

ZA – Assim falou Zaratustra

BM – Além de Bem e Mal

GM – Para a genealogia da moral

CW – O caso Wagner

CI – Crepúsculo dos ídolos

AC – O Anticristo

EH – Ecce homo

NW – Nietzsche contra Wagner

DD – Ditirambos de Dioniso

Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos

FP – Fragmento póstumo

DM – O drama musical grego

ST – Sócrates e a tragédia

ITS – Introdução à tragédia de Sófocles

VD – A visão dionisíaca de mundo

NP – O nascimento do pensamento trágico

STG – Sócrates e a tragédia grega

OF – Origem e finalidade da tragédia

IE – Sobre o futuro de nossas instituições de ensino

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

AN – Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “*In neuen Reich*”

FT – A Filosofia na idade trágica dos gregos

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

EA – Exortação aos alemães

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento: Nietzsche e a revolução estilística

*Adilson Felicio Feiler*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.01>

1 Introdução

A invenção da escrita tem sido um dos fatores que conduzem ao esquecimento, atuando como ameaça às técnicas de memória. Além da escrita, também a grande quantidade de informações fragmentárias tem contribuído para enfraquecer a memória. Dado que já não se consegue mais atingir aquela linearidade de raciocínio em relações que venham a constituir um sistema. As informações, com isso, já não são mais assimiladas, visto que não compõem mais uma cadeia de raciocínio, se resumem a uma cadeia de informações dispersas, sem sentido.

A presença da moral se faz inequívoca neste processo mnemotécnico. Por essa razão, mais do que rejeitar as técnicas de memória, Nietzsche as submete ao procedimento genealógico, de modo a perguntar sobre qual o sistema de valores e avaliações as engendram e as sustentam. Em última análise, as técnicas de memória podem até resultar em expedientes salutares, na medida em que sejam afirmadores da vida. Por isso, não basta dizer que as técnicas de memória consistem em procedimentos que levem a não se esquecer que se deve esquecer.

¹ Professor no Departamento de Filosofia da FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).
E-mail: feilersj@yahoo.com.br

Mas, é preciso completar: o que se deve esquecer? O que não promove a vida, ou seja, valores que a degeneram, pelo implemento de sua afirmação. E se afirma a vida na medida em que se dá vazão a todas as formas sensíveis, dispostas em imagens, símbolos, sinais que guardam o passado, com domínio sobre o presente e o futuro. Mas não numa concepção de temporalidade segmentada, e sim que se constitui em um instante pleno, marcado pela ativação constante da potência da memória. Desse modo, tudo o que se viveu, se viverá ainda em um número interminável de vezes, pela vontade que eterniza a memória em uma plenitude. Para que a memória atinja este patamar, de promoção da plenitude do instante, é necessário vencer ainda outro obstáculo, além da moral: a razão. Esta se faz presente, mediante a potência do intelecto que ordena todas as formas sensíveis, guardando-as em segmentos que se caracterizam em passado, presente e futuro. Neste sentido, a memória, ao invés de promover a vida como plenitude do instante, se caracteriza como mecanismo de controle de todas as formas sensíveis.

Ora, se a escrita tem atuado em fazer esquecer, então ela tem pactuado com o projeto nietzschiano de combate às técnicas de memória, responsáveis, em grande parte, pelo cultivo da má consciência, que se expressa em forma de ressentimento. Tal sintoma repercute em fraqueza e impotência, os principais responsáveis pela decadência da cultura. No início do capítulo *Por que escrevo tão bons livros de Ecce Homo*, Nietzsche evoca a sua escrita como uma realidade que se encontra para além dele mesmo. A sua compreensão, inclusive, ultrapassa as técnicas que até então se encontram para se compreender alguma forma de escrita.

Por mais que Nietzsche se oponha às técnicas de memória, é possível também considerá-lo como propulsor delas. Esta ênfase na importância da existência da memória, Nietzsche apresenta em um dos aspectos que mais ele é lembrado, a sua estilística. O estilo de escrita de Nietzsche faz dele defensor da importância de se reter na memória

informações, fatos, ensinamentos. Paradoxalmente, o filósofo alemão atua numa via de mão dupla no tocante às técnicas de memória: por um lado, ataca-as como técnicas que impossibilitam a descarga daquelas forças que necessitam ser extravasadas; por outro, as defende como subsídios importantes para que a memória retenha todo esse lastro de experiências que marcam as diferentes curvas do viver.

Procederemos com a análise sobre estas duas vias concernentes à memória, com base no pensamento nietzschiano. Princípios com uma reflexão inicial intitulada: “A escrita dentro da escrita, culpa e sedução”, em que discutimos sobre o conteúdo interno da escrita, o qual seduz-nos e suscita a lembrança de situações que nos trazem a necessidade de sentirmos culpados. Seguimos nosso itinerário com o segundo capítulo, intitulado: “O sofrimento, o sangue, o medo... escritas que não se apagam”, refletimos sobre as diversas técnicas de memória que se utilizaram de expedientes provocadores de medo e horror, como garantias de jamais se esquecer. E, por fim, trazemos um terceiro capítulo, intitulado: “A memória escrita com a leveza e a flexibilidade da dança”, a fim de refletirmos sobre como a memória foi marcada não apenas com golpes de violência, mas também suavidade e leveza, típicas da flexibilidade da dança, mostrando assim que a mnemotécnica é, em Nietzsche, não apenas um obstáculo a ser ultrapassado, mas também vivido plenamente.

2 A escrita dentro da escrita, culpa e sedução

Nietzsche sente o impacto que sua escrita tem provocado entre os seus leitores. Este impacto foi, sobretudo, sentido ao que respeita a sua forma, um brilhantismo que impressiona e até enfeitiça. No entanto, tal impacto esconde a sua incompreensão. Ou seja, por traz da forma se esconde o conteúdo, tal como ele mesmo se expressa a respeito de seu Zaratustra “O perigoso livro de Zaratustra e uma resenha geral sobre

meus livros pelo senhor Karl Spitteler, igualmente no *Bund*, são um ponto alto em minha vida — eu me guardarei de dizer do que...” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1). E ainda segue se expressando sobre a influência do estilo sobre o conteúdo: “O último, por exemplo, tratou o meu Zaratustra como superior exercício de estilo, com os votos de que eu viesse a cuidar também do conteúdo” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1). Ora, o conteúdo é exatamente o que Nietzsche quer esquecer, pois nele se situa o logos que impede a fluidez da criação estética, o que, por sua vez, só pode ser fruído pela mutabilidade da forma, do estilo. Com esta mutabilidade se transvalora todos os valores, se coloca a verdade de cabeça para baixo, de modo a se substituir a ilusão pela experiência. Eis, portanto, o rumo em direção ao qual Nietzsche quer conduzir a sua escrita: uma escrita situada na experiência vivida e não numa ilusão construída de raciocínios sistematicamente organizados.

A escrita proporciona um modelo de filosofar diferenciado, situado para além do modo pelo qual o vulgo o compreende, sua audácia e finura o conduz ao nível de se fazer surdo às vozes que ecoam ao seu redor, de modo a ser melhor retido na memória. A memória é, assim, um querer recordar todas aquelas experiências vividas. Petar Ramanadovic possui uma reflexão bastante elucidativa a respeito de como se pode aproveitar, de acordo com Nietzsche, a memória passada para a vida presente.

Como um antídoto para este predicamento ele sugere um discurso crítico sobre o passado que seria atento para as necessidades do presente e apto para distinguir entre o que no passado é vantajoso e o que é desvantajoso para a vida. Assim esquecerimento ‘ativo’ é um lembrar seletivo, o reconhecimento de que nem todo o passado é forma de conhecimento, e nem toda a experiência é benéfica para o vida presente e futura. Esquecimento ativo é então parte de uma tentativa mais geral para racionalizar a relação para o passado e render consciência — de modo a superar — todos os eventos assombrosos que retornam para perturbar a calma de um último momento (Ramadanovic, 2001, n. 1, p. 1).

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

Esta calma do último momento diz respeito àquela dimensão nietzschiana da plenitude vivida no instante presente na vida, é este o esquecimento ativo, aquele esquecimento que longe do inerte ou acéfalo, é um esquecimento que aponta para novas perspectivas. E Ramadovic (2001, n. b7, p. 3) segue dizendo que:

[...] esquecer submete este discurso para o momento vivente, para a sua animalidade e atualidade. Além disso, com esquecimento ativo, Nietzsche está tentando não evitar o passado, mas abrir uma possibilidade para o futuro.

E, quanto mais se quer tais experiências, com tanto mais nitidez serão perpetuadas no instante em que se as experimenta. Contudo, a vontade pode orientar para uma ou outra direção. Assim como pela vontade se é capaz de tornar presente tudo o que se experimentou, em um tempo passado, também por meio dela é possível se privar dessa experiência. Nietzsche endereça os seus escritos àqueles que são inclinados à altura da vontade de modo a desfrutarem do prazer e do êxtase em aprender. Tal prazer se usufrui na medida em que se capta uma arte de estilo mediante uma tensão interna dada por meio de signos. O estilo em Nietzsche visa a comunicar estados interiores e não memorizar informações, já que tais estados são tão múltiplos que é impossível memorizá-los. Desse modo, quanto maiores os estados interiores que um determinado estilo comunica, tanto melhor é ele, além do que não pode ser concebido como bom um estilo em si mesmo. O idealismo do estilo em si se pulveriza na multiplicidade de estados interiores que se expressam em “um imenso fluir e refluir de paixão sublime sobre humana” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 5).

O filósofo de Naumburg contrapõe os psicólogos aos moralistas. Enquanto estes últimos se detêm em distinguir altruísmo de egoísmo, aqueles primeiros captam com verdadeira maestria os embustes e enganos operados pelos moralistas em questões psicológicas. Entre estes

psicólogos, capazes de realizar a leitura de estados interiores, Nietzsche identifica os seus leitores como, por exemplo, em Copenhague, Georg Brandes (1842-1927). O que leva o próprio filósofo a se perguntar “Em qual universidade alemã seria hoje possível um curso sobre a minha filosofia, como foi dado na primavera passada pelo Dr. Georg Brandes de Copenhague, que demonstrou assim, mais uma vez, ser psicólogo?” (EH, O caso Wagner, 4). O dito curso, dado por Brandes, sobre a filosofia de Nietzsche em Copenhague foi decisivo para que o pensamento de Nietzsche fosse recepcionado na terra de Kierkegaard. E, na leitura de Nietzsche, Brandes o fez muito bem, sendo o suficientemente psicólogo para compreender a sua escrita, sendo capaz de vasculhar a genialidade sedutora e aliciadora do véu de sua aparência. Vale lembrar que Brandes não é propriamente um filósofo, mas um crítico literário que, pela influência de Nietzsche, tornou-se um aristocrata radical. Com sua finura de instinto e coragem foi capaz de despertar o nome de Nietzsche na Dinamarca. Em inúmeras passagens de seu epistolário, o filósofo alemão testemunha o seu apreço e admiração por Brandes, como nesta carta endereçada a Ernst Schmeitzner de 13 de fevereiro de 1883: “Eu chamo a atenção sua sobre o senhor Brandes para a história cultural que está aqui em Berlim, o atual mais brilhante dinamarquês. Eu chego a me contrair por ele se ocupar de mim” (Carta de 13 de Fevereiro a Ernst Schmeitzner). O brilhantismo de Brandes, na compreensão de Nietzsche, se dá, sobretudo, pela sua crítica literária. Brandes é aquele que, na qualidade de crítico literário e da cultura, é capaz de perceber na escrita de Nietzsche uma riqueza capaz de superar os interditos interpostos pela moral na cultura, empregada a partir do empenho individualista. Ernst Behler recorda que “No esforço de Nietzsche rumo ao individualismo, Brandes descobre uma correlação com Kierkegaard” (Behler, 2017, p. 346).

A insistência de Nietzsche em observar, nos seus escritos, o desvirtuamento da ordem e simetria é, no fundo, para frisar o papel da

escrita: o de ser um refrigerio à vida pela desintegração da memória. Esta última, em sua audácia, pretende imprimir uma verdade que é aparência, uma eternidade que é mutável, uma certeza que é superficial. Pela sua forma escrita, Nietzsche enuncia suas imprecações ditirâmicas, usadas para dismantelar o fardo enrijecido pela memória que aceita passivamente os mandatos interpostos pela moral. A escrita alivia, suaviza, dança, brinca sobre a moral, de modo a fazer do esquecimento o seu grande golpe de misericórdia, uma verdadeira obra de arte. Eis aqui a arte de um bom escritor, aquele que escreve para ser lido por aqueles que se desvencilharam do peso da moral. Somente estes terão condições de desfrutar esta escrita. Em Nietzsche a assimilação de sua escrita não reside em sua memorização, mas no seu ruminar, em retornar infinitas vezes ao texto. Razão pela qual ele mesmo diz que é preciso ser vaca² para poder lê-lo, ou seja, o experimentar, vivê-lo internamente.

3 O sofrimento, o sangue, o medo... escritas que não se apagam

A escrita a que Nietzsche se refere é feita não de tinta, mas de sangue. Pois o sangue marca, torna a sua memória indelével. Tal tem sido, de acordo com a leitura de Nietzsche, a tática de memorização cristã, ao propor o sangue não dos atletas, mas dos mártires, o ponto alto dos espetáculos nas antigas arenas. Desse modo, não eram mais os atletas, em suas várias modalidades desportivas que recebiam os troféus, e sim os mártires, ao derramarem voluntariamente o seu sangue. A escrita destes mártires passa a marcar profundamente a memória de todos aqueles que assistiram a estes espetáculos. Através do sangue de cada um dos mártires, Cristo está neles presente para eternizar a sua memória, a memória de um condenado injustamente à morte. Em nome dessa memória, Tertuliano apresenta o espetáculo de vingança pelos

² Cf. GM, Prefácio, 8.

malefícios cometidos. Consiste num espetáculo de chamas intermináveis, que não se apagam; portanto se mostram como um tormento eterno sem tréguas. As imagens do fogo, dos tormentos, dos gritos, da desgraça, do carro flamejante, da desgraça, acentuam a carga da memória que não pode esquecer. Toda essa imagem brutal que foi recomendada à memória dos cristãos. Da mesma forma o foi pelo jugo imposto pelos líderes e nações opressoras aos subjugados e oprimidos, como os impérios assírio, babilônico e romano.

Ao apresentar as suas críticas às diversas técnicas de memorização, Nietzsche, por um lado, se mostra não apenas um crítico delas, mas também, por outro, o seu promotor. Mas em que medida Nietzsche estaria promovendo as técnicas da memória, quando estas são, em grande proporção, responsáveis pela propagação da moral e seus diferentes mecanismos? A pergunta que se deveria fazer é a de como a preservação da memória poderia resultar em uma carga de boa consciência? Ou seja, em que medida trazer à consciência eventos marcantes não interferem em nossa capacidade de agir? Nietzsche se mostra, como já mencionado acima, como aquele que é devotado a escrever com sangue, como ele mesmo se expressa “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue e verás que sangue é espírito” (ZA, Do ler e escrever, 1). O sangue é algo que marca de maneira indelével a memória, de modo que já não é apenas uma escrita, mas espírito. O movimento do querer se dá de maneira contrária, ou seja, expressa o não querer que tais experiências permaneçam na memória, mas que dela sejam afastadas. E, para isso, se levanta a autoridade de alguém, aqui por Nietzsche sublinhada, como de um ‘Pai da Igreja’, ou seja, Tertuliano (155-220 d. C.), quem recomenda veementemente qualquer contato com tais espetáculos, a fim de que estes não venham a se fixar na memória. Por essa razão, há uma imputação moral que age como uma força impeditiva da memória reter certas experiências, mas para que se favoreça reter outras, tal como o

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

próprio aforismo pontua, ao dizer que a fé é capaz de oferecer coisa muito melhor. Claramente se apresenta um juízo de valor que se deve esquecer e aquilo que se deve reter e, portanto, quais mecanismos se devem estilizar para tal.

Portanto é algo que permanece, está para além da enfermidade, de toda a pena. Esta técnica de memória que Nietzsche parece defender se coloca numa posição diametralmente oposta àquela dos que compreendem a escrita como um mecanismo de esquecimento. Mais adiante, neste mesmo aforismo, Nietzsche diz que “Quem escreve em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor” (ZA, Do ler e escrever, 1). O sangue não é apenas aquilo que se vê, se admira, mas aquilo que se guarda, se retém. Ora, se Nietzsche apresenta, mediante a simbologia do sangue uma escrita que é aprendida de cor, é porque via a necessidade de não deixar com que fatos caíssem sem mais no esquecimento, mas que se os memorizasse. Neste sentido, Nietzsche já não pode ser simplesmente considerado um propagador da arte do esquecimento, mas, pelo contrário, um propagador da arte da memória. Mas que memória Nietzsche estaria defendendo como fundamental a ser guardada? Ou talvez melhor, em que circunstâncias Nietzsche compreende como importante para se conservar a memória?

Uma outra imagem que profundamente marca a memória de Nietzsche é aquela da última noite, quando aos cinco anos, após a morte de seu pai, se mudava da cidade natal para outra cidade. A fim de respirarmos esta atmosfera, emprestemos as palavras a um dos maiores biógrafos de Nietzsche, Curt Paul Janz (2016, p. 47):

Na última noite em Röcken, após sua despedida de seus colegas, o pequeno Friedrich de 05 anos e meio não conseguiu dormir. À meia noite, ele desceu para o pátio e viu como as carruagens de mudanças eram carregadas à luz opaca das lanternas.

A melancolia desta cena é ainda concluída por Janz (2016, p. 47): “Essa cena noturna melancólica o marcou profundamente”. A marca da melancolia noturna, solitária, própria da vida interiorana parece estar a tal ponto impressa na memória de Nietzsche, tanto que ele acabará por ser considerado o eterno andarilho em busca da solidão melancólica. A memória nostálgica daquela primitiva casa paroquial, o dia em que dela se mudou atua na mente de Nietzsche como memória de perda, de ter que deixar. Situações estas que ele terá dificuldades em enfrentar, como é o caso de sua relação com Wagner e Lou Salomé.

As marcas destas situações relacionais na vida de Nietzsche imprimem um caráter que se traduz em pensamento, e este em escrita. Por essa mesma razão, o filósofo dedica um escrito, em especial, para relatar sua experiência de luta psicológica contra Wagner, mais precisamente, contra a música wagneriana. Na compreensão de Nietzsche, a música de Wagner é uma das razões responsáveis pela decadência da cultura. A música wagneriana é vista como despojamento de seu caráter afirmativo e transfigurador do mundo para assumir os ideais cristãos de amor a compaixão, elevando aqueles sentimentos morais de uma vida empobrecida, despojada, que se nega a si mesma. É um estilo musical que substitui a flauta de Dioniso pelo órgão de Lutero, o qual ressoa com solenidade o heroísmo judaico-cristão na cruz. “Somente na música de Händel ressoou o melhor da alma de Lutero e dos que lhe eram aparentados, o traço judaico-heroico que deu à Reforma um traço de grandeza” (NW, Uma música sem futuro). Esta transformação ocasionada no estilo musical wagneriano é tão forte que Nietzsche ousa considerá-lo “a má consciência de seu tempo” (NW, No que faço objeções). Portanto, o próprio Nietzsche, ao acentuar tanto esta mudança no estilo musical de Wagner, considerando-a doença e decadência da cultura, acaba por, de alguma forma, sofrer profundamente desta doença. Ou seja, por mais que Nietzsche tente superar este estilo de decadência, acaba por sucumbir pelo sentimento

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

de rancor que lhe remorde o coração. Um remordimento tal que não lhe permite esquecer. A memória se lhe imprime na alma como algo verdadeiramente indelével, deixando marcas que não se apagam. E isto, justamente, por ser uma memória que faz sofrer. Nietzsche, por mais que ensine a superar a memória, por ser a filha predileta da má consciência e do ressentimento, se torna vítima dela. Prova disso são seus escritos, como este que acabamos de referenciar. Por traz de seu jeito cândido, educado e aristocrata, as suas palavras deixam transparecer rancor, inconformismo e ódio. O trato de Nietzsche com as palavras em sua escrita, se revelam como técnicas de memória. O seu sentimento de rancor, que se depreende das suas palavras, é um esforço para não esquecer. Não esquecer Wagner, sua música, os ideais cristãos.

A memória, em Nietzsche, produz ambivalência, prova disto são seus escritos. A marca de maior ambivalência se depreende da religião cristã luterana de sua infância. Esta ambivalência se faz sentir, de modo especial, através do jogo alternante de vozes no qual o filósofo se coloca ao emprestar sua palavra a seus personagens, como é o caso de Zaratustra. Há uma alternância e, ao mesmo tempo, um disfarce entre ambos, o que dá a impressão de o próprio Nietzsche falar através de Zaratustra. A linguagem de Nietzsche respira a linguagem do próprio tradutor da Bíblia ao alemão. Portanto, é uma memória que vai se perpetuando numa estilística marcada pela artificialidade do fraseado, para apontar para além dela, a chamada de atenção a uma súplica intermitente. Nas súplicas: amai, vivei, convertei-vos, de Zaratustra, Nietzsche dá eco à memória de sua educação religiosa. Neste sentido, uma memória que se produz pela escrita, como recorda Ronald Hayman (2000, p. 9): “Na tenra infância, Nietzsche viu-se cercado por mulheres que passavam a vida tratando de pregadores, caminhando e cuidando da casa para eles”. Em seu comentário sobre a forte influência do pietismo moralizante pelo qual viveu Nietzsche, Hayman (2000, p. 9) ainda segue dizendo que: “O estilo de conversa moralizante dessas mulheres segue o modelo da dos

homens, e elas apreciavam o que acreditavam ser o dever-impor o Cristianismo às crianças”.

A escrita, em Nietzsche, passa a ser o recurso fundamental a intercambiar o seu pensamento, e, mediante a estilística, torná-lo ainda mais memorizado. Portanto, a memória consiste numa transcrição daquilo que se experimenta na interioridade. E, como toda a transcrição, amiúde não se é capaz de apresentar um quadro fiel dos fatos, mas uma leitura, uma interpretação que dele se faz. No fundo, Nietzsche procura encarar com realismo as dificuldades envolvidas na correspondência entre os fatos e a sua respectiva transcrição escrita. Com a escrita a memória vai gradativamente enfraquecendo, já que muito mais que informar, a escrita pretende, mediante os seus diferentes estilos, enfatizar alguns aspectos em detrimento dos demais, fantasiar, transvalorar. Eis o golpe frontal que a mnemotécnica dispara contra a pretensão de ver na imagem da realidade a própria realidade, fazendo assim da mentira verdade. A grande pergunta de Nietzsche diz respeito a quais motivações movimentam as técnicas para não esquecer. Ora, não poderia ser outro senão a moral, corroborada pela razão e pela tecnologia. Em que medida a tecnologia pode contribuir para o melhoramento do humano, como é o caso da biotecnologia, e, com isso, da cultura? Jelson Roberto de Oliveira (2016, p. 730), a este respeito recorda que:

Todos os processos de melhoramento projetados pela via biotecnológica, além disso, evocam o grave risco da padronização, fazendo com que a guerra contra a animalidade seja, por isso, uma guerra contra o “*pathos* de distância” (GM I, 2), contra as forças que tornavam o homem capaz de viver em solidão, ou seja, de distanciar-se dos valores vigentes. Tais valores, assim, não são outros senão aqueles derivados da ascensão do ideal da vida gregária nas suas mais variadas formas — como moral da “conformidade”, da “conciliação”, da “harmonia”, da “baixeza” e da “igualdade”.

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

Os artefatos tecnológicos podem servir de aporte para a promoção da cultura do gênio, e, conseqüentemente, da renovação cultural na medida em que superarem a febre da massa, o grande perigo que Nietzsche identifica na cultura de sua época e que se reproduz da mesma forma na cultura hodierna:

Nietzsche parte de uma afirmação da natureza própria do homem e, só a partir daí, como um gesto de fidelidade à terra, pode pensar a desejada superação que é, no limite, sempre uma autossuperação, na medida em que parte das forças próprias do indivíduo criador e não de um esforço da civilização, por exemplo, como é o caso da biotecnologia (Oliveira, 2016, p. 730).

Contudo, mesmo que a razão e a tecnologia constituam forças extremamente potentes no que diz respeito ao processo de constituição da memória, sobretudo quanto ao papel de selecionar todo o conteúdo a ser nela retido, há de se considerar que o conteúdo retido pela memória, no tempo, obedece a parâmetros de escolha, ou seja, qual conteúdo se tem na memória? Existe uma esfera que ordena tudo aquilo que se deve reter na memória. Existe uma esfera que ordena o conteúdo propenso à retenção na memória, a qual simplesmente ordena e seleciona tudo aquilo que se deve reter³. Por isso, além do papel da razão, há também a atuação da moral que, e de maneira ainda mais incisiva, cerceia ao que cabe a cada um reter na memória e ao que cabe esquecer. Devido a moral não se permite desvencilhar-se dos fatos passados, mas a todo o tempo se os traz à memória para que, memorizando-os se consiga superá-los, pela sua transvaloração. Como superar esta grande ameaça pela qual “a grande massa irá um dia pular o grau intermediário e se lançar sem rodeios à felicidade terrena. É isto o que se chama agora de questão social” (EE, I). Nietzsche antevê um grande perigo, o de associar

³ Esta esfera de mando se caracteriza como algo eterno e indestrutível, Nietzsche denomina isto de “*atomismo da alma*”. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno e indivisível, como uma mônada, um *atomon*. Essa crença deve ser eliminada da ciência” (BM 12).

felicidade à grande massa e a questão social. Oswaldo Giacoia Jr. (1999), sobre esta associação entre felicidade e massa, recorda:

O resultado mais visível e preocupante desse processo de entronização das “ideias modernas”, Nietzsche o apreende como o inquietante movimento de consolidação de uma sociedade mercantil, de massas, cujo ideário ético-político se generalizaria na Europa a partir de uma identificação entre felicidade, segurança e bem-estar, assim como a partir da universalização de um certo tipo de experiência democrática, fundada na ideia de identidade entendida como igualdade uniforme e ausência de hierarquias legítimas. Essa identificação implicaria, propriamente, a consagração da doutrina do bem-estar social e do utilitarismo moderno como meta hegemônica de toda ética e política.

Ora, fazer da massa, da questão social o caminho rumo a felicidade é estabelecer um obstáculo que cega a cultura para a sua superação. O que em grande medida foi realizado pelas diversas instituições, sejam estas civis ou religiosas, em nome da felicidade do povo, da massa, mas em contrapartida espezinhando o indivíduo e o impedindo de que este um dia nasça da terra como gênio, como além-do-homem. Ao invés de além-do-homem a massa torna-o último homem, aquele que se rendeu ao cansaço e a fraqueza, a uma vontade coletiva, a uma vontade de impotência. Trata-se de uma vontade que reproduz a objetivação tecnológica como vontade impotente.

A escrita teria para o filósofo alemão a intenção de proporcionar esquecimento a fim de resultar em alívio moral. Por isso, Behler (2017, p. 375), parafraseando Heidegger, recorda que “o caráter crítico e destrutivo da escrita de Nietzsche” atua no sentido de superar a moral niilista. A sedução da escrita atua como fator higienizante e transfigurador da realidade, permitindo redimir o mundo daquilo que foi tornado indiferente e hostil. Portanto, o ingrediente primordial neste processo de redenção é atribuído ao esquecimento. A linguagem nos permite esquecer daquela precisão técnica, daquele formalismo vazio e, ao mesmo tempo, taxativo e moralizador para abrir uma perspectiva nova e

arejada, em que a única expressão que se sobressai é a da relação estética. Esta relação aponta para uma esfera que faz a intermediação entre o real e o imaginário, de modo a poetizar e criar.

4 A memória escrita com a leveza e a flexibilidade da dança

A estilística nietzschiana apresenta-se como uma alternativa situada entre a correspondência dura de objetos e suas designações e da pura inventividade. Desse modo, na perspectiva dessa estilística, as palavras consistem em relações tênues entre si e o que estas representam. Uma relação tênue, portanto, não se pretende afirmar como certeza absoluta, senão como mera representação, imagem, máscara que a cada instante se dissolve para assumir novas imagens. Assim, ao invés de uma designação fria e acabada, as palavras produzem, mediante seus recursos estilísticos, uma dança suave e intermitente. Ao invés da estabilidade pétrea da designação das causas que se pretendem verdade, um movimento flexível que faz do espaço intermediário entre designação e objeto designado uma máscara, não uma, mas várias máscaras. E, por serem máscaras múltiplas e diferenciadas, cada uma configura um sentimento de plenitude. Mas que é apenas um instante que logo cai no esquecimento, para a todo o instante, intermitentemente, configurar novas máscaras, que, no fundo, são novos sentimentos de plenitude que têm como meta apontar o instante como eterno. Porém, uma eternidade não configurada pela taxaço que se pretende absoluta e acabada, no sentido moral, mas tênue e fugaz como a água corrente, de modo que a sua memória não se baseia na técnica da precisão fria, uma causalidade formal que classifica e determina e sim numa memória que tem apenas uma imagem tênue daquilo que se costumou designar como verdade. A revolução estilística, provocada no modo como se conhece a realidade, fez da memória não uma cópia fiel e exata dela, mas um de seus instantes tênues e dançantes.

O que se tem na memória são apenas imagens fugidias da realidade, que atuam como figuras de linguagem, metonímias, hipérboles, metáforas. Portanto, figurações da realidade, contudo não a realidade mesma como ela é, ou seja, a verdade. Ora, se através das palavras se atinge a concretização das figuras de linguagem, que é uma camuflagem da realidade, então, por estas mesmas palavras que se associam ao esquecimento, pelos vários véus com os quais se envolve a realidade. Logo, desta realidade, gradativamente se é instado a esquecer. Portanto, com a estilística, Nietzsche inaugura uma técnica de memória que se presentifica como algo sempre novo ao plenificar no instante mesmo em que se manifesta. O que se plenifica, portanto, é a própria experiência, para além de argumentos e sistematizações. Como recorda Robert Solomon (2017, p. 266), “A filosofia, de acordo com Nietzsche, é antes de tudo um envolvimento pessoal, não argumentos e suas refutações”. O filósofo alemão faz da linguagem uma experiência que se reflete numa experiência consigo mesmo, principalmente com a memória, mediante técnicas que se apresentam pela imitação de vozes a fim de sufocar ecos de vozes moralizantes, principalmente aquelas que dominaram a sua infância. “Nietzsche pretendeu que tanto a voz do narrador, quanto a voz de Zaratustra sufocassem ecos das vozes moralizantes que dominaram a sua infância” (Hayman, 2000, p. 22). É curioso que Nietzsche, para combater a mnemotécnica, cria outras técnicas de memória, as quais se propunham uma desconstituição moral. Walter Kaufmann observa que o filósofo alemão tem, inclusive, respeito e admiração pelo historiador que faz memória de seu tempo para desconstruir preconceitos.

Nietzsche — e isto parece digno de nota — jamais renunciou sua veneração pelo historiador antigo quem foi tão remarcadamente livre da maioria dos preconceitos de seu tempo tais como o limite do nacionalismo ou a fé simplista em um progresso implacável (Kaufmann, 2013, p. 28).

É uma memória ultrapassante da moral que pune e infringe culpa, para se constituir em memória que assume e quer sempre de novo, no sentido de uma contínua superação de obstáculos da vontade. Ora, consiste, por isso, numa vontade como capacidade de criar o mundo conforme os próprios desejos humanos, assim como pela memória se é capaz de criar o passado. A esse respeito Tracy Strong (2017, p. 153) diz que “A vontade é a faculdade que os seres humanos têm de moldar o mundo à sua própria imagem (como a memória é o modo como moldamos o passado)”.

Foi necessário, portanto, ultrapassar alguns daqueles obstáculos que povoam a vontade moderna — o niilismo e a memória — a moral, daí a busca de superação no esquecimento. Esquecimento este que, no fundo, não é nada mais senão técnica de memória moral, para que aponte para uma nova técnica de memória, não moral. Ora, o fenômeno do esquecimento consiste numa abreviação da memória, tal como é a própria linguagem, com lemos nesta passagem de *Além do bem e do mal* “a história da linguagem é a de um processo de abreviação —; como base nesse rápido entendimento as pessoas se unem” (BM 268). Ora, se pela linguagem se pretende conservar elementos da memória, o crescente processo de abreviação leva à sua atrofia. Contudo, esse processo de atrofia da memória não pode ser considerado, necessariamente, um caminho de interposição aos mecanismos da moral. Pois, a falta de memória interfere em aspectos que estão diretamente ligados ao fenômeno da moral. Como seria, por exemplo, o fato de esquecer-se de encarar no fenômeno do niilismo. Isto resultaria em persistir a se enfatizar aspectos, valores que em si nada acrescentariam, ou ainda, na pior das hipóteses, contribuiria para acirrar ainda mais a carga niilista, como seriam os vários elementos de sofrimento e dor. Ao invés de se reter na memória imagens de espetáculos pagãos, circo, jogos, disputas, teatros, lutas, dos quais se depreendem cenas de morte, sangue, assim como também de volúpias, prazeres sensitivos, orgias, há imagens muito

mais salutares: àquelas que se depreendem de Cristo e de seus seguidores, os mártires, estas cenas fazem reacender em cada um que as experimenta, o desejo do cumprimento das promessas de seu retorno triunfal. Nesta passagem, o filósofo alemão detecta, de forma bastante evidente, a coação em se optar por um conteúdo mnemônico ao outro, apresentando-se, inclusive, razões para esta opção. E, entre estas razões, a promessa de uma vitória eterna é a que mais sobressai. Nietzsche provoca uma reflexão que leva a pôr do avesso aqueles valores cristãos que consagram o esquecimento desta vida, com todas as prescrições dietéticas a ela ligados, como as fontes mais profundas de santidade, e, por isso, do amor, quando, na verdade, seriam nada senão forças agressivas que perturbam a leveza do amor, impondo, assim, o ódio contra a vida. Muito embora o esquecimento seja importante no sentido de proporcionar uma espécie de descarga da força, de digestão, “de nutrição corporal ou assimilação física” (GM II, 1).

A forma com que esta razão é apresentada acaba por destituir da força todas as demais opções. Por isso, parece não haver como se acolher alguma outra opção senão aquela acima assinalada⁴. A moral atua, portanto, como um fator tão decisivo, que acaba por desmerecer todas as demais possíveis opções, no sentido de não se ter outra saída senão aquela. Diante disso, se constata o papel altamente persuasivo que a moral, ao atuar sobre a memória, acaba realizando. Uma persuasão com poder de influência que nenhuma outra opção pareceria válida, restando, por isso, nada senão acolher esta opção.

Por essa razão, Nietzsche mesmo aponta para algumas técnicas de memória que resultam em antídotos contra a moral. As máscaras seriam algumas destas modalidades mnemônicas, enfatizadas por Nietzsche como antídotos contra a moral “Toda a filosofia também

⁴ A opção por Cristo e todos os mártires que, por ele, derramaram o seu sangue, ao invés da opção pelos espetáculos circenses e afins.

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (BM 289). A máscara é para recordar que algo por trás dela se esconde. Portanto, isso deve despertar o desejo do desvendar o mistério escondido. A cada desmascaramento, novas máscaras se apresentam e assim por diante. O mais importante é perceber que o dar-se conta da existência de uma máscara é impulso para trazer à memória uma aparência, bem como o que se esconde por trás de uma aparência ao retirar a máscara. E retirar a máscara é superar a moral. Portanto, consiste em um processo de recordar, de memória, que é desconstrutivo da moral. Consiste num recordar de imagens da modernidade, que, nas palavras de Robert Pippin, são imagens que evocam uma fisiologia decadente. “Por isso as imagens da modernidade de Nietzsche são imagens fisiológicas de uma exaustão e doença final ou decisiva” (Pippin, 2017, p. 308). Assim percebe-se que o esquecimento não é necessariamente amoral, pode ser, inclusive, mantenedor da moral. Há inúmeras situações e fatos na vida de Nietzsche que estão a todo o tempo recordando e revivendo como ele se expressa no *Caso Wagner. Um problema para músicos*, quando ele, ao referir-se às diversas vezes que ouviu o *Carmen* de Bizet. “Ontem — vocês acreditarão? — ouvi pela vigésima vez a obra prima de Bizet. Fiquei novamente até o fim, com suave devoção, novamente não pude fugir” (CW 1). O filósofo compreende nesta repetição um exercício de aperfeiçoamento da atividade filosófica. Não é fundamentalmente ao conteúdo da peça musical de Bizet que Nietzsche se refere, mas sim à sua forma, à sua estilística, como ele mesmo alude, trata-se de uma orquestração original, suave, sutil, viva. Este é, pois um aspecto interessante na mnemotécnica de Nietzsche, a memória que se faz não do conteúdo e sim da forma, do estilo, razão pela qual a escrita é o que melhor caracteriza as técnicas de memória.

5 Considerações finais

Nosso itinerário permitiu um sobrevoo por algumas reflexões atinentes ao papel das técnicas de memória via escrita. Se, por um lado, esta última foi concebida para fazer esquecer, por outro, foi para memorizar. Por essa razão, fomos levados a dois diferentes aspectos importantes na escrita: o conteúdo e a forma. Enquanto forma, a escrita é um expediente fundamental a proporcionar um não esquecimento que abre e plenifica. Enquanto conteúdo tende a conduzir a um dogma, a um fechamento, a uma conclusão, a uma forma livre, provisória, flexível. Desse modo, quando a música, a escrita e outras expressões culturais assumem aquelas características próprias da forma podemos gozar da plenitude do instante, a beleza da forma que se eterniza. São justamente estes tipos de memorizações que Nietzsche, embora não se exprima abertamente, propaga através de diversas passagens de seus escritos publicados e não publicados. A fim de se fazer memória de algo tão sublime, como é o caso da música, da escrita, é preciso uma técnica de memória que permita crescer a todo o instante, as vastas expressões estéticas que expressam. Uma destas técnicas é claramente expressa a partir do aforismo, logo acima citado: a técnica da repetição. Nietzsche ouvia dezenas de vezes o Carmen de Bizet, a fim de que a harmonia de suas formas penetrasse em sua memória a ponto de sentir-se plenificado, elevado.

A despreensão ingênua e imoral da música distrai, dá prazer, redime. Ela cria uma memória eterna, constituída de formas sempre novas, formas estas que constituem um instante sempre pleno e dominante. Neste sentido, a música não pode ser um meio, mas já desde o princípio constitui o todo, pois cada um de seus fragmentos instaura instantes de plenitude. Portanto, são instantes que marcam, de forma indelével, a memória daqueles que a experimentam. A música ativa a memória no sentido de que eleva o instante à plenitude, mediante a

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

impressão de mensagens, ao ritmo, harmonia e compasso da música. É importante frisar que, apesar deste papel importante que a música ocupa na fixação de uma mensagem, Nietzsche não reduz a música a um simples meio, sendo esta, em si mesma, um fim que redime e dá novo significado à vida. Nietzsche tem como uma de suas razões para se afastar de Wagner o fato de que este considera a música como meio, ferramenta, instrumento, produzindo assim todo o seu potencial gerador de vida. No entanto, seja como meio, seja como fim, a música permanece atrelada à ideia de que, por ela, a memória é ativada. Na Idade Média, a instrumentalização da música servia para se reter o conteúdo a ela atrelado, ou seja, aquilo que se depreende de suas palavras, era promovido pelo canto gregoriano; de modo que o mais importante não é a música em si, mas a ênfase que é atribuí às palavras: mais uma técnica de memória.

De qualquer forma, Nietzsche reconhece na música o seu caráter enfeitiçador, ou seja, que prende a atenção, que embriaga, que não se apaga da memória. É a música, portanto, mais uma das técnicas de memória. Ora, se a música se destaca como uma das técnicas de memória, então a ela cabe uma posição de destaque com relação às artes. Uma técnica de memória como a música, quando utilizada em benefício da promoção de formas niilistas de expressões culturais, como é o caso da cristandade, converte esta, a música, no grande algoz da cultura. Pois, pela música se estaria promovendo o não esquecimento daqueles eventos culposos, a fim de que a má consciência seja ativada, e com esta, o ressentimento. Com isso, se faz com que eventos sangrentos sejam eternizados na memória, perpetuando assim aquele sentimento de que se é culpado. Em que medida a técnica da escrita pode conduzir à liberdade, pela redenção da culpa? Será que ao oporem-se às técnicas de memória, as técnicas da escrita podem favorecer a lida, com maior precisão, dos dados que compõem as experiências vitais?

Referências

- BEHLER, Ernst. Nietzsche no século XX. In: MAGNUS, Bernard; HIGGINS, Katheleen (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oides. São Paulo: Ideias & letras, 2017.
- GIACOIA, Oswaldo Jr. O último homem e a técnica moderna. In: *Natureza Humana*, v. 1, n. 1, 1999.
- HAYMAN, Ronald. *Nietzsche*. Trad. Scarlett Marton. São Paulo: Unesp, 2000.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 8. ed. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche e o trans-humanismo: entorno da questão da autossuperação do homem. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 135, 2016.
- PIPPIN, Robert. O suposto adeus de Nietzsche: o Nietzsche pré-moderno, moderno e pós-moderno. In: MAGNUS, Bernard; HIGGINS, Katheleen (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oides. São Paulo: Ideias & letras, 2017.
- RAMADOVIC, Petar. *From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster*. University of New Hampshire, 2001.

A mnemotécnica, da memória ao esquecimento:
Nietzsche e a revolução estilística

SOLOMON, Robert. O argumento *ad hominem* de Nietzsche: perspectivismo, personalidade e ressentimento revisitados. In: MAGNUS, Bernard; HIGGINS, Katheleen (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & letras, 2017.

STRONG, Tracy. A má apropriação política de Nietzsche. In: MAGNUS, Bernard; HIGGINS, Katheleen (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oídes, São Paulo: Ideias & letras, 2017.

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

*Claudio Bonatti*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.02>

1 Introdução

O objetivo do presente texto é apresentar a ideia de ficcionalismo proposto por Hans Vaihinger (1852-1933) como horizonte de sentido epistêmico possível que não necessita lançar mão de postulados metafísicos últimos, partindo de um não-fundacionalismo. Por horizonte de sentido epistêmico possível visa-se expressar uma resolução do impasse oriundo de uma ontologia-epistemológica niilista através de um prisma ficcionalista. Vaihinger sustenta que, para além de “coexistência e sucessão de sensações”, o conhecimento é devedor dos mais variados estratagemas ficcionais (elementos heurísticos, classificatórios, analógicos, generalistas, etc.) como meios para seu progresso e resolução de problemas práticos. O conhecimento é tomado como um meio para a facilitação da ação e atribuição de sentido ao real.

Objetiva-se sustentar a ideia do ficcionalismo vaihingeriano como possibilitador de um perfeccionismo epistêmico ou ontológico-semântico. Tal expressão se destina a transmitir a ideia de que através do eixo ficcionalista, a realidade é interpretada como portadora de infundáveis sentidos, onde novos e maiores horizontes de sentido são sempre possíveis, dado que toda forma de atribuição de sentido ao real é

¹ Doutorando pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: claudio-bonatti@hotmail.com

sempre pontual com vista à solução de determinados problemas. A expressão perfeccionismo é utilizada deslocando-a de seu eixo habitual em sentido ético para um âmbito epistêmico-ontológico desinflado, a fim de expressar a ideia de um perpétuo expandir e superar de sentidos interpretativos *ad infinitum*.

Em sua obra *Die Philosophie des Als Ob (A filosofia do como se)*, publicada em 1911, Vaihinger argumenta que humanos não podem de fato conhecer a realidade subjacente ao mundo e que, como resultado, têm de construir sistemas de pensamento, para, em seguida, assumir que esses sistemas se relacionam ao real. Comportamo-nos “como se” o real correspondesse aos nossos modelos e representações. Dado que não há uma possibilidade de confirmação absoluta de correspondência entre ser e pensar, as interpretações pautadas em mais sólidas e convincentes argumentações com base última na percepção sensorial, possibilitando melhores meios para a ação e atribuindo mais amplos sentidos ao real, são tomadas “como se” fossem verdadeiras. A não confirmação de correspondência última entre ser e pensar permite entrever uma constitutiva incompletude do conhecimento, tornando possível que erijamos sempre novos e mais aperfeiçoados modelos teóricos, sem um fechamento epistêmico.

2 Aperfeiçoamento representacional

Por meio de uma leitura ficcionalista o conhecimento recebe estatuto de ser um perpétuo aperfeiçoar. Para além de coexistência e sucessão de sensações², todo conhecimento é interpretado como um

² “Vaihinger concede atributos do real apenas às coexistências e sucessões das sensações” (Vaihinger, 2011, p. 48, Texto introdutório de Johannes Kretschmer).

produto ficcional³ visando uma finalidade prática⁴ e possibilidade de expansão de sentido para a vida humana, não um espelhamento teórico correspondente ao real. Sob tal prisma, torna-se nítida a possibilidade constante de renovação de nossas formas de representar o real. Em ótica ficcionalista, novas e melhores representações do real são sempre possíveis, sendo seu “limite” determinado pelo potencial criativo da mente humana, sob um constante processo aprimorador. Embora os caminhos do ser e do pensar não sejam necessariamente os mesmos, sob interpretação ficcionalista, o elemento prático determina e reifica conhecimentos válidos.

³ O filósofo propôs denominar todas as ficções propriamente científicas (o que não inclui o gênero literário da ficção científica), isto é, todas aquelas criadas pela matemática, pela física e demais ciências e áreas do conhecimento em geral como ficção, reservando o termo *figmentos* para ficções literárias. Desse modo, poderíamos enquadrar o conceito de “força” como uma ficção, enquanto Raskólnikov ou Ivan Karamazov seriam *figmentos*. Vaihinger não tem por preocupação se ocupar das ficções de cunho literário.

⁴ “Declarar os conceitos por finalidades em si é um erro, e afinal das contas tudo que é teórico é apenas um meio a serviço do prático” (Vaihinger, 2011, p. 256). O pensamento, para Vaihinger, é sempre tomado como uma função orgânica que opera conforme a uma finalidade (Ponto que é continuamente enfatizado no decorrer da FCS). O pensamento quando foge de sua legítima designação, que é a solução de problemas em âmbito prático, cai em contradições intransponíveis e contínuas oscilações estagnadoras, cai no âmbito da metafísica especulativa obscura, incorrendo em antinomias. O pensamento falha nas searas metafísicas, pois, sob um ponto de vista orgânico, não é a elas que se destina. A função do pensamento é superar obstáculos para a ação, driblar entraves em seu caminho. Tal aspecto da filosofia de Vaihinger poderia ser definido pelo termo alemão *sinnvoll*, traduzível por “razoável”, “conveniente”, assim como “útil” ou “prático”, que seria literalmente aquilo que é cheio (*voll*), pleno de sentido, de significado (*sinn*). O âmbito prático é tomado como aquilo que dá sentido à existência humana. O homem é feito para a ação. A oposição entre teórico e prático, dentro do pensamento vaihingeriano, é uma falsa dicotomia. É entendido como prático tudo aquilo que possibilita meios de facilitação de ação do homem no mundo, sendo central para isso a atribuição de sentido à própria existência, portanto, o encontrar/forjar sentidos é algo profundamente prático. Não podemos viver em um mundo que nos pareça completamente absurdo e sem sentido, o homem é compreendido como o ser forjador de sentidos por excelência. Dizer que temos de forjar sentidos para a realidade não significa que nossos modelos teóricos possam abarcá-la. Assim que fique demasiadamente gritante a incapacidade de certas construções abstratas de explicar o real, teremos de renovar nossas forças inventivas e forjar novos instrumentos intelectivos, visando salvar as aparências de nosso poder explicativo de parcelas do real. É diretamente de nossa capacidade de explicar o real por meio de nossas abstrações, nossos fantasmagóricos elementos auxiliares vitais, que podemos expandir nosso eixo de interação e locomoção no mundo.

Destaco que o termo “aperfeiçoamento representacional” (ou “perfeccionismo”) não se encontra nos escritos do filósofo em questão, estando além da letra vaihingeriana, todavia, é sustentável que, subjacente a suas ideias, o sentido de tal terminologia esteja presente. Por meio da expressão aperfeiçoamento representacional objetiva-se transmitir a ideia de uma incompletude constitutiva do conhecimento humano, tendo certo grau de provisoriedade, permitindo, dessa forma, sempre novas, mais elucidativas e abrangentes representações do real para solucionar problemas de âmbito prático e atribuir mais amplos sentidos à vida humana e à realidade.

Se nunca poderemos ter plena certeza de que nossos modelos teóricos são correspondentes de fato ao real, novas formas de representação são sempre possíveis, tendo por critério “verificador” ser a representação que melhor resolva problemas, realize e confirme previsões, supere obstáculos e exprima sentidos, ou, em terminologia vaihingeriana, direcione a ação. Sendo a própria psique, para Vaihinger, constitutivamente uma “máquina” aperfeiçoadora, produtora de estratégias que possibilitem e facilitem a ação do homem no mundo.

2.1 Ficcionalismo, pensamento e ser

Já na Antiguidade, no *Tratado do não-ser* do sofista Górgias de Leontini encontramos uma inviabilização de qualquer capacidade epistêmica de compreensão da realidade. Como uma possível resposta ao problema implicado das três teses gorgianas, o ficcionalismo pode ser tomado como mecanismo econômico de sentido ontológico-epistemológico, abdicando de qualquer pressuposto fundante em sentido forte ou apriorístico. É compreendido que as respostas de uma epistemologia de cunho tradicional fundacionista se mostraram incapazes de trazer uma solução satisfatória ao entrave do conhecimento, dado que lançam mão de elementos metafísicos que aspiram à posição de verdade apodítica, caindo em pura especulação.

As teses apresentadas no *Tratado sobre o não-ser* culminam em uma radical ruptura entre o pensamento e o ser⁵ e, posteriormente, numa negação do próprio ser⁶. Configurando-se a negação do próprio ser enquanto tal também em uma negação de qualquer apreensão que objetive validade em sentido de verdade, gerando um problema de fundamentos para o conhecimento⁷.

Dado que o ser não pode ser compreendido, se fosse possível compreendê-lo, tampouco poderia ser exprimível, a validade objetiva do conhecimento é posta em questão. Surge então a pergunta: Como é possível qualquer conhecimento da realidade se nossos construtos de pensamento não espelham o real, mas apenas a si mesmos? A tradição ocidental tentou responder e fazer frente a tal aporia das mais diferentes formas: De apelo a elementos transcendentais até a tentativas de construção de epopeias do pensamento, diferentes formas de posicionar o homem como olho de Deus, em maior ou menor grau, como conhecedor da estrutura última do real, concepção insustentável dada a

⁵ Vaihinger (2011, p. 340-341) compreende que os sofistas e cétricos caem em um pessimismo lógico, colocando em completo descrédito o poder do pensamento de tocar o real. A meu ver, Vaihinger empreende uma leitura um tanto reducionista, se não caricata, dos cétricos e dos sofistas. Górgias, por exemplo, embora não acreditasse na possibilidade de uma correspondência entre pensar e ser, acreditava no poder da razão como mecanismo de solução de problemas em âmbito prático, sobretudo por meio da oratória e da retórica. Vaihinger estaria, em certos pontos, muito mais próximo do que gostaria de admitir de alguns sofistas, especificamente de Górgias. No entanto, isso não deslegitima a problemática que Vaihinger visa enfrentar, mas, o filósofo encara um Górgias que é, na verdade, um espectro, pelo menos de como Aldo Dinucci o compreende e nos apresenta. Vaihinger, portanto, traria uma resposta aos efeitos interpretativos oriundos de uma (anti)ontologia gorgiana, talvez mais do que diretamente ao próprio Górgias.

⁶ Empreendimento que Nietzsche, em certo sentido, também realiza, compreendendo o ser como última fumaça de uma realidade evaporante. Todavia, a indistinção entre ser e aparência, entre mundo verdade e mundo fábula (CI, Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula, 6) não configura uma impossibilidade para o conhecimento, um esgotamento para o sentido da vida, mas, pelo contrário, abre-lhe um enorme campo de possibilidades de novos jogos de significação.

⁷ “Mas as coisas pensadas (pois isso se deve antecipar) não são seres [...] então o ser não é pensado”. “as tantas aporias suscitadas por Górgias com base nas quais desaparece o critério de verdade; pois do não-ser, do que não pode ser conhecido e do que não é de natureza a ser explicado a outro não poderia haver critério” (Dinucci, 2017, p. 96 e 99)

limitação cognoscitiva do homem aos próprios sentidos e sua própria racionalidade. O homem é um intérprete do real, mas nunca um “conhecedor” em sentido fundacionista. Diante de tal quadro, como poderia o homem aspirar a qualquer validade epistêmica objetiva? Nesse ponto, a figura de Vaihinger é evocada como central em virtude de sua resposta consistente à aporia do conhecimento⁸, e por resposta se entende aqui um olhar distinto do sentido tradicional em que a questão se coloca, reformulando o próprio perguntar.

As linhas gerais da teoria ficcionalista vaihingeriana serão tomadas como um tipo de resposta que possibilita a validade objetiva do conhecimento frente à aporia lógico-epistêmica gorgiana. Diante de uma impossibilidade de correspondência gnosiológica entre pensar e ser, os elementos ficcionalistas suplantam tal cisão através de uma premissa de praticidade, abdicando de uma concepção de saber ou sujeito cognoscente descompromissado de interesse e funcionalidade. O sujeito do conhecimento liberto de “preconceitos” e um saber livre de objetividade prática inexistem em terminologia vaihingeriana. Lançamos mão de elementos falsos (Vaihinger optou por denominar “ficções”) que, todavia, servem como boas ferramentas para a solução de problemas e superação de obstáculos. Vaihinger, dessa forma, projeta sua

⁸ Embora Vaihinger não seja nem de longe o primeiro a teorizar as ficções (bem como as próprias conclusões vaihingerianas desenvolvidas possuem uma profunda similaridade contemporânea com certas teses nietzschianas), o professor de Haale guarda o mérito de tê-lo feito da forma mais metodicamente sistemática, atribuindo o devido valor a seus predecessores e contemporâneos. Embora Vaihinger compreenda em Nietzsche uma espécie de esboço de suas concepções ficcionalistas, existem certas nuances em relação às suas respectivas visões de ficcionalismo, assim como pontos que distanciam em alguns aspectos os autores em questão, sobretudo em função daquilo que Vaihinger chamou de polifonia de sentidos em Nietzsche (cf. Dalla Vecchia, 2018).

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

filosofia como uma teoria da ação⁹, suplantando a fissura entre ser e pensar através do prisma da práxis¹⁰.

“Verdadeiro” é aquilo que possibilita a ação humana com maior eficácia, mantendo a distinção entre coexistência e sucessão de sensações de produtos derivados dessas sensações (ou seja, entre real e elementos ficcionais). Sob tal ótica, podemos dizer que as teorias newtonianas em física tiveram de dar lugar (ainda que mantendo sua aplicabilidade às escalas da física no âmbito cotidiano, esfera da chamada mecânica clássica), em vários aspectos, 1) à relatividade geral de Einstein, nas escalas de dimensões astrofísicas e velocidades próximas à velocidade da luz ou 2) aos quanta de energia de Max Planck, à mecânica matricial de Werner Heisenberg e ondulatória de Erwin Schrödinger nas escalas subatômicas (não por tais teorias serem ontologicamente “mais verdadeiras” ou pela teoria de Isaac Newton ser “falsa”, mas por possibilitarem mais abrangentes explicações e soluções práticas em suas respectivas escalas). Os três cenários teóricos (Mecânica newtoniana, relatividade geral e mecânica quântica) continuam tendo sua validade confirmada (em âmbito prático) em seus respectivos âmbitos, apesar de suas divergências.

O ficcionalismo parte do prisma de uma cisão entre elementos intelectivos e a realidade percebida com suas inúmeras formas de negar a lógica (entendida no sentido de “leis” que regem o pensamento). Tal

⁹ “Vaihinger seria um pragmático no sentido de que se recusa a ver o pensamento como um meio de descobrir a própria realidade. Segundo ele, pensar é apenas um meio de orientação, uma ferramenta de ação” (Bouriau, 2016, p. 78, tradução nossa).

¹⁰ No entanto, não é redutível à tradição pragmática de William James, quiçá possa ser tomado como uma pálida variante dessa tradição, interpretação que Bouriau criticará enfaticamente; sob sua ótica, o ficcionalismo é uma tradição filosófica muito diferente do pragmatismo e deixou um legado altamente vibrante na filosofia analítica (A tradição analítica, todavia, terá uma visão fortemente crítica desse estranho “ancestral”). O próprio Vaihinger (2011, p. 92) alerta quanto a seu distanciamento de um “pragmatismo” acrítico, denominando-o de “utilitarismo da pior espécie”. Vaihinger, no entanto, não deixa de reconhecer os méritos das filosofias de Charles Sanders Peirce, William James e Ferdinand C. Scott Schiller, admitindo, de fato, similaridades com estes.

“cisão”, no entanto, é suplantada por meio de ficções direcionadas à prática. Agimos “como se” (*als ob*) tais ficções correspondessem à realidade de fato, ainda que cientes de sua falsidade. E há que se destacar o valor da locução “como se”, ela expressa de forma condensada, por um lado, o caráter de tomar uma ideia por real, ainda que ciente de sua, sub-repticiamente postulada, não correspondência com a realidade de fato (coexistência e sucessão de sensações). Agimos como se Deus existisse ou como se não existisse, em ambos os casos postulamos implicitamente em sua afirmação também sua negação. Vaihinger realiza uma verdadeira caça a tal partícula e sua presença furtiva ao longo da história do pensamento filosófico, científico e religioso¹¹, em figuras como Parmênides, Platão, Eckhart, Leibniz, Newton, Kant¹² (sem dúvida, a

¹¹ “Vaihinger define a ficção como um mecanismo de pensamento superflexível para a resolução de problemas, uma explicação que reúne duas percepções desproporcionais de escala. Em grande escala, Vaihinger especifica uma série de casos em que o pensamento fictício dá impulso à biologia, matemática, física, filosofia, psicologia, jurisprudência, literatura e teologia. A maior parte do extenso estudo de Vaihinger é dedicada à exposição desses casos, que parecem ter a intenção de provar incontestavelmente que quase tudo é ficção. Em pequena escala, existe a singularidade do padrão cognitivo que sustenta este crescente catálogo de exemplos. Pois embora Vaihinger faça distinções entre diferentes tipos de ficções — classificando-as como abstrativas, esquemáticas, simbólicas e assim por diante — todos os modelos propostos dentro de sua taxonomia aberta são redutíveis à sequência de pensamento encapsulada nas partículas conectivas sobre as quais todo o trabalho de Vaihinger se baseia, sua filosofia está focada no “como se”. Assim, a coerência do empreendimento de Vaihinger depende de sua análise deste item lexical, por meio da qual ele descobre uma estrutura que mantém sua integridade mesmo quando sofre adaptação em resposta aos contextos pragmáticos predominantes” (Stampfl, 1998, p. 438, tradução nossa).

¹² Vaihinger deriva do minucioso e detido estudo das obras kantianas que empreende o desenvolvimento de sua filosofia, tendo em Kant uma espécie de “pai” da filosofia do como se. “Vaihinger diz, por um lado, que Kant é o verdadeiro pai da filosofia do como se e, por outro lado, que o próprio Kant antecipou o pragmatismo” (Bouriau, 2016, p. 79, tradução nossa). Um claro exemplo da consideração decisiva do como se se dá na formulação do imperativo categórico. Kant escreve: “Handle so, *als ob* die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. [FMC, Ak, IV, 421]. (Itálico meu). Trad: “Aja como se a máxima da sua ação se tornasse a lei geral da natureza através da sua vontade”. Tendo sido, para Vaihinger, a partícula do “como se” na obra kantiana negligenciada, ou não suficientemente considerada, por mais de 100 anos. O modo como Vaihinger interpreta Kant, contudo, está longe de ser unanimidade, sendo bastante parcial. O próprio Vaihinger admite que analisa os trechos de Kant favoráveis à sua interpretação, deixando de lado aqueles que admitem interpretações opostas (Loparic, 2008, p. 79). Vaihinger estaria, para Loparic, mais próximo do perspectivismo vitalista de Nietzsche, do fenomenalismo biológico de Mach e do

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

mais forte influência no pensamento de Vaihinger, ao lado de Lange, seu “professor ideal”), Adam Smith, Condillac, Maimon, Bentham, Taine, entre tantos outros.

O pensamento, para Vaihinger, entendido como função orgânica, por meio de uma falsificação do real cria elementos simplificadores para uma compreensão dos meios necessários para se forjar sentidos e gerar soluções. Em outras palavras, nossa mente suprime elementos anômalos à lógica, às regras do pensar, como meio de produzir uma representação econômica da realidade. Pouco importa que partamos de estruturas ficcionais, pois a finalidade do conhecimento não é transmitir a expressão plena e correspondente à realidade em si, mas sim a solução de problemas de âmbito prático, assim como a expansão de sentidos de ação do homem no mundo. O pressuposto base do ficcionalismo vaihingeriano poderia, grosso modo, ser resumido em: “A falsidade de um juízo não lhe configura uma refutação”¹³.

pragmatismo de Peirce. Embora seja uma interpretação controversa, Vaihinger acredita expressar o que verdadeiramente Kant objetivava, mas oscilava rumo a um certo temperamento “reacionário”.

¹³ A expressão em questão (um tanto hiperbólica) é uma paráfrase nietzschiana. Vaihinger (2011, p. 197), sob mesmo *Leitmotiv* de Nietzsche, escreve: “Todas as objeções perspicazes que mais tarde foram aventadas contra este método referiam-se tanto à impossibilidade de terem esses construtos existência objetiva quanto às contradições em que tal método se envolveria. Que essa crítica não é uma objeção, disso estamos convencidos, sobretudo depois de termos descoberto uma série de construções de representações, as quais, apesar de sua não realidade, rendem os maiores serviços para o pensamento”. As sentenças supracitadas de Nietzsche e de Vaihinger não devem ser retiradas do contexto específico a que retratam. A lógica tem uma clara funcionalidade que nos é imprescindível e base para qualquer compreensão racional de realidade. Dentro das regras de uma lógica clássica, um juízo falso é um juízo a ser descartado, sem sombra de dúvidas. As citações de Vaihinger e Nietzsche se endereçam a um ponto mais fundamental, a um contexto epistemológico-ontológico. Nossas teorias não expressarão o real enquanto tal no sentido de serem representações do real e não o próprio real. Qualquer mapa por mais preciso que seja é uma representação do território, não o território enquanto tal, o que, mesmo assim, não inviabiliza a funcionalidade de um mapa fidedigno (dentro do que é possível a um mapa ser fidedigno e funcional). Vaihinger não é um relativista, tampouco um irracionalista. O objetivo da filosofia vaihingeriana ainda se direciona por um referencial de “verdade” (não em sentido fundante), objetiva compreender mais claramente a distinção entre elementos reais e ficcionais, e não é possível abrimos mão desse referencial crucial. Certas afirmações mais hiperbólicas que aparecem na escrita vaihingeriana destinam-se muito mais a dar ênfase a certos aspectos de seu pensamento do que expressões literais, bem como por

Como função primária, o conhecimento visa solucionar problemas humanos em sentido animalesco: Satisfação de necessidades fisiológicas, obtenção de alimento, proteção, abrigo, aquecimento, preservação e possibilidade de procriação, resumidamente, luta pela sobrevivência.

Em um segundo momento, o conhecimento cumpre a função de doação e expansão de sentidos ulteriores à realidade, tornando a realidade humana mais rica e polissêmica. Nesse ponto, o pensamento converte-se em “arte”. Vaihinger (2011, p. 117) toma o termo arte em sentido distinto do tradicional, não acentuando o lado estético, mas tratando-se de uma habilidade engenhosa. Enquanto a função orgânica do pensamento se situa ainda no âmbito do inconsciente (ou “hipopsíquico”), Vaihinger o denomina apenas “atividade conforme a uma finalidade” (*zweckmässig*). Quando essa função orgânica abandona o campo das atividades inconscientes, o âmbito instintivo, e a consciência toma as rédeas, Vaihinger concebe o pensamento como atividade conforme à arte (*kunstmässig*). O evoluir da função orgânica do pensamento, o converte em arte. A lógica é tida como a doutrina da arte, ou seja, a ciência das regras da “arte” do pensamento. No entanto, por outro, lado, o pensamento pode se perder em abstrações estereis e perniciosas quando se aliena de sua condição original de função orgânica que opera conforme uma finalidade. Esse é o ponto em que o pensamento se perde em devaneios metafísicos obscuros e insolúveis. É contra tal direção que Vaihinger constrói sua filosofia.

O pensamento não é capaz de solucionar as antinomias da razão, pois sua finalidade não é essa. Sendo uma função orgânica, o pensamento busca soluções de adversidades, procedendo como um instrumento na

uma questão estilística. A não correspondência entre ser e pensar de que trato é sempre em um sentido fundamental forte (metafísico/numenal) e não se refere à correspondência fenomênica de nossas teorias (que, em seu respectivo sentido, realmente ocorre. As aparências fenomênicas têm suas explicações salvaguardadas).

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

luta pela sobrevivência. O autor desenvolve sua teoria objetivando possibilitar uma melhor compreensão e distinção entre elementos reais e irreais, visando a uma libertação das malhas da metafísica obscura.

2.2 *Dogma, hipótese e ficção*

Vaihinger realiza uma distinção entre dogma, hipótese e ficção. Havendo, por vezes, um oscilar entre os três ao longo da história do pensamento. O filósofo realiza essa categorização visando tornar clara a distinção entre elementos reais e produtos hipostasiados e heurísticos de nosso pensamento. O ficcionalismo vaihingeriano tem por objetivo um maior esclarecimento do que é real. O dogma é fruto de uma confusão conceitual entre o que o real é e os caminhos de nosso pensamento. O dogma faz do “como se” um “é”. Confusão essa que é objeto central a ser superado na filosofia de Vaihinger. A distinção entre ficção e hipótese, nas palavras do autor, é “o âmago propriamente de nosso livro” (Vaihinger, 2011, p. 492). Embora tenham de ser rigorosamente separadas as categorias em questão, nem sempre as discernimos facilmente, onde mesmo “eruditos” podem sucumbir (Vaihinger, 2011, p. 497). Enquanto a hipótese trabalha com um “é possível que”, buscando uma correspondência, em última instância, com o real, a ficção não pretende ser a expressão fidedigna do real. A realidade é o alvo das pressuposições hipotéticas, estas aspiram a uma validade objetiva em sentido teórico. As ficções só podem aspirar a uma validade prática, sendo dependentes dos objetivos a que visa alcançar e dos obstáculos que deseja superar, lançando mão dos mais variados artifícios como forma de burlar certos entraves lógicos. Sendo as ficções, para Vaihinger, sempre contraditórias, o que, todavia, não anula seu valor prático. Nas ficções há tanto uma contradição com a realidade, como consigo mesmas. Independentemente das contradições, o objetivo das ficções é “acertar o real” (entenda como possibilitar a ação e solucionar problemas), deve ser corrigido o desvio inicial e desfeito sua contradição inerente. Vaihinger

denomina tal processo de método dos erros antitéticos, onde um primeiro erro é corrigido por um segundo “desvio” no pensamento que o redireciona¹⁴.

Vaihinger (2011, p. 497-498) reconhece que a contribuição dos juristas (por suas indagações sobre a ficção das pessoas jurídicas), dos cientistas naturais (especialmente teóricos da evolução, através de seus debates sobre seus esquemas conceituais que divergiam do real) e de teólogos foram cruciais para a compreensão do valor da ficção para a vida humana. Embora não cite no trecho anteriormente mencionado, Vaihinger ressalta, em outros trechos, a forte contribuição que seus estudos em matemática tiveram para a compreensão da imprescindibilidade do elemento heurístico para o pensamento.

Vaihinger rompe com concepções que defendem que há uma divergência entre saber científico e ficções, reabilitando o elemento “mítico” como direcional constitutivo do pensamento. Somos seres profundamente ficcionalizadores, continuamente temos de criar as mais diversas ficções como forma rápida e econômica de solução de problemas em âmbito prático, ainda que as ficções não tenham existência efetiva. Criamos as mais variadas abstrações úteis e imprescindíveis não apenas para a ciência, mas para a vida humana como um todo. Exemplos existem em grande quantidade, tais como números irracionais e frações, infinitesimais, o conceito de infinito, sujeito, objeto, Estado, leis, fronteiras territoriais, contrato social, Deus, relações causais, o

¹⁴ Um exemplo pode ser exposto na ficção da liberdade: A ficção de liberdade é usada como um intermédio para cumprimento da lei. Um juiz usará essa ficção como pressuposto para formulação da sentença penal. Não importa se o homem é de fato livre. O elemento intermediário da liberdade é descartado no processo. Todo homem é tomado como se fosse livre e caso contrarie a lei deve ser punido. O indivíduo A é um homem livre e comete um crime, consequentemente está sujeito à pena. A é subsumido sob o conceito de homem livre, depois sob o de penalidade. A ideia de liberdade, contudo, aqui sai de cena, é apenas um meio intermediário a tornar a sentença possível. Contudo, se o homem é livre em geral não é uma premissa examinada pelo juiz, tampouco precisa ser. Se não se punissem criminosos, não seria necessária a existência do Estado, tampouco faria sentido os termos crime ou delito. Visando a uma finalidade prática que se parte da ficção da liberdade.

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

incondicionado, o princípio de não-contradição, isolamos tempo, espaço, isolamos “forças”. Atribuímos leis à natureza, cores a quarks¹⁵, realizamos as mais variadas formas de classificações artificiais, postulamos horizontes a serem buscados, ideais morais, abstraímos “parcelas” do real isolando-as da incomensurável complexidade da sucessão e coexistência de sensações trazidas por nossos sentidos. A psique necessita continuamente criar para si os mais diferentes tipos de atalhos heurísticos para que possa alcançar seus fins. A psique é entendida como tendo um caráter intrinsecamente perfeccionista e agilizador.

O pensamento procura se aperfeiçoar passo a passo, a fim de tornar-se um instrumento cada vez mais útil. Para tanto, semelhante a outras atividades naturais, ele amplia seu raio de ação e inventa novos instrumentos (Vaihinger, 2011, p. 112).

O forjar de novas ficções é de imprescindível valor para o aperfeiçoamento de nosso conhecimento.

O pensamento empreende operações engenhosas, inventa brilhantes expedientes e é capaz de iniciar processos de alta complexidade. O material das sensações é transformado, remoldado e condensado, é purificado de escórias e ligado com adições do próprio fundo da psique. Desse modo, a função lógica produz solução cada vez mais segura, rápida e elegante para suas tarefas. [...] A vida plena do espírito desenvolve variações incontáveis no enorme e infinito campo da ciência

¹⁵ “A história começou com três dubletos de seis quarks de sabores (u,d), (c,s) e (t, b). Verificou-se que não existem apenas 6, mas 18 quarks distintos, que se diferenciam entre si por um número quântico chamado COR. Cada quark se apresenta em três cores, às quais, mais uma vez foram dados nomes fantasiosos, como vermelho (R, de red), amarelo (Y, de yellow) e azul (B, de blue)” (Salam, Heisenberg, Dirac, 1993, p. 42). Dado que os chamados quarks, partículas fundamentais que compõem os bárions (prótons e nêutrons) se dão sempre em trios, dois quarks up e um down em prótons e dois down e um up em nêutrons, o que vai de encontro ao princípio de exclusão de Pauli (não podendo duas partículas idênticas que sejam férmions, ou seja, que têm spin fracionado, ocuparem a mesma posição), atribuiu-se uma nova propriedade aos quarks chamada “cor” como forma de superar essa contradição. Obviamente, falar de cores em quarks soa, no mínimo, estranho, no entanto, é um método útil de suplantar um obstáculo na teoria e salvaguardar o princípio da exclusão de Pauli, dado que ele explica fenômenos que vão desde distribuição eletrônica até anãs brancas e estrelas de nêutrons.

— em suas formas e processos mais complexos ela se funde em leis primitivas e simples; só se constitui devido às modificações e especificações particularmente ricas destes poucos tipos e leis elementares. Estes são, em parte, pressionados por causas e circunstâncias externas, em parte, impulsionados por sementes imanentes ao desenvolvimento, expandindo para esse sistema rico e infinito do saber do qual tanto se orgulha o humano (Vaihinger, 2011, p. 113).

O saber científico é um perpétuo aperfeiçoar-se, é “infinito”, pois em sua base estão assentados elementos ficcionais que são provisórios e fluídos. Diante de mais úteis, econômicas e mais “esclarecedoras” ficções, os antigos artifícios ficcionais devem lhe ceder lugar. Visto que as ficções são basilares para o conhecimento e sendo as mesmas fluídas e mutáveis, logo, o próprio conhecimento torna-se fluído e mutável. O conhecimento não é um gradual aproximar da verdade em si por processos retificadores, mas uma ressignificação com vistas a “verdades” práticas. Só poderíamos falar em correspondência com o real em sentido prático e aquilo que soluciona problemas, cria atalhos e expande horizontes humanos de ação e interpretação é “verdadeiro”.

A psique humana, para Vaihinger, é intrinsecamente perfeccionista, continuamente, ao longo da história, aperfeiçoando as ferramentas que forja e os artifícios que produz. As estratégias da psique são fluídas, assim que novos obstáculos surgem têm de dar lugar a novos e mais precisos estratagemas.

As ações singulares da psique devem ser contempladas sob o mesmo ângulo, como mecanismos que economizam energia e realizam o trabalho exigido o mais rápido e conforme aos fins. E dever-se-á finalmente levar em conta o seguinte: assim como o homem aperfeiçoa cada vez mais as suas máquinas, de modo que produzem os resultados esperados com mais rapidez, conformidade aos fins e maior economia de energia — basta pensar na história do desenvolvimento da máquina a vapor —, assim também a psique aperfeiçoou os seus próprios mecanismos. [...] A psique é, pois, uma máquina em via constante de aperfeiçoamento, que cumpre a finalidade de realizar, com um máximo

de segurança, rapidez e economia de energia, os movimentos necessários à preservação do organismo; movimentos entendidos no sentido mais amplo, como objetivos últimos de todas as ações. Toda a nossa vida do espírito se enraíza em sensações e culmina em movimentos; o que encontramos no meio é mero ponto de passagem. O gradual aperfeiçoamento da máquina do pensamento manifesta-se com clareza na lei da condensação de ideias, um processo psicomecânico que aumenta consideravelmente a velocidade, a segurança e capacidade da produção das representações (Vaihinger, 2011, p. 255-256).

Sendo a psique intrinsecamente perfeccionista, seu produto na luta pela sobrevivência de nossa espécie, o conhecimento, não poderia não ter cravado em seu âmago esse elemento perfeccionador. Novas e melhores representações do real serão continuamente criadas, dado que conforme nosso horizonte de representações se move, concomitantemente o eixo de necessidades e obstáculos também se move. Podemos, portanto, falar de uma teleologia desinflada intrínseca ao aperfeiçoamento representacional de Vaihinger, alheia a elementos metafísicos fundantes. Nossas representações do real sempre estarão inacabadas.

3 Considerações finais

Perpetuamente podemos formular novas representações teóricas da realidade capazes de salvaguardar as aparências explicativas sem que com isso se esgotem as possibilidades de aperfeiçoamento. Conforme melhoramos nossas teorias científicas, novas problemáticas surgirão (como a história da ciência continuamente exemplifica). Segundo o neurocientista Stuart Firestein (2019, p. 38):

George Bernard Shaw, num brinde em um jantar em homenagem a Albert Einstein, proclamou: “A ciência sempre está errada. Nunca resolve um problema sem criar outros dez”. Não é glorioso? A ciência (e penso que isso se aplica a todos os tipos de pesquisa e de erudição) produz ignorância, possivelmente a um ritmo mais acelerado do que

produz conhecimento. A ciência, então, não é como a cebola da analogia frequentemente usada — dela se descasca camada por camada até chegar a alguma verdade nuclear, central, fundamental. Na verdade, a ciência é como o poço mágico: não importa quantos baldes de água se retirem, sempre se pode obter mais um.

As ideias até aqui expressas trazem implícita (ou explícita, em certo grau) a noção de que sentenças científicas puramente objetivas caem por terra. Toda “lei”, teorema ou princípio passam a ser vistos como um elemento “objetivo-subjetivo”. Ao falarmos de 1ª, 2ª e 3ª leis de Newton, lei de Hooke, constante de Avogadro, lei de Ampère, lei de Hubble, entre tantas outras designações científicas, uma grande obviedade comumente acaba por nos escapar: Todas essas teorias são produções humanas, todas elas levam no título o nome de um determinado indivíduo humano. Leis, teoremas, princípios, postulados e equações em geral não estão prontos no mundo nos aguardando, são construções humanas, passíveis de erros, limitações e aprimoramento. A ciência é algo que está se fazendo, é sempre inconclusa, em contínuo caminhar, cambaleiar e (por vezes) tatear no escuro. “A ciência real é uma revisão em progresso, sempre” (Firestein, 2019, p. 31).

Referências

BOURIAU, Christophe. Hans Vaihingers Die Philosophie des Als-Ob: Pragmatismus oder Fiktionalismus? In: *Philosophia Scientiae*, 2016.

DALLA VECCHIA, Ricardo B. Hans Vaihinger e a teoria da aparência conscientemente intencionada de Nietzsche. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 63, n. 1, 2018.

DINUCCI, Aldo. *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

FIRESTEIN, Stuart. *Ignorância: Como ela impulsiona a ciência*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

Ficção, anti-fundacionalismo, incompletude epistemológica e perfeccionismo

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einl. hrsg. Von Bernd Kraft und Dieter Schöneker. Hamburg: Meiner, 1999.

LOPARIC, Zeljko. Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger. In: *Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. Da educação*, Ano VI, n. 10, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos* ou Como se filosofa com o martelo. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

SALAM, Abdus; HEISENBERG, Werner; DIRAC, Paul A. M. *A unificação das forças fundamentais: o grande desfaio da física contemporânea*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

STAMPFL, Barry. Hans Vaihinger's Ghostly Presence in Contemporary Literary Studies. In: *Criticism*, v. 40, n. 3, 1998.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

Nietzsche como leitor do ceticismo e como cético

*Francisco Alvarenga Junnior Neto*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.03>

1 Introdução

Embora não haja dúvidas quanto à importância de alguns temas para os estudos da filosofia de Friedrich Nietzsche, não há um consenso quanto à importância do ceticismo. Em Nietzsche, o ceticismo comparece atuando em duas frentes: sobre o filósofo e através do filósofo. Primeiro, sobre o filósofo, porque o contato com as teses céticas é fundamental para a sua mudança de perspectiva, tornando-o quase indiferente ao conteúdo dos argumentos dogmáticos, e possibilitando a ele um olhar crítico sobre eles e sobre seus efeitos no desenvolvimento da cultura ocidental; e segundo, através do filósofo, visto que por ele o ceticismo é reinventado e assume tons de suas próprias preocupações e discussões.

O que se segue não é uma tentativa de sistematizar as abordagens de Nietzsche sobre o ceticismo, mas discutir como o ceticismo colabora para o desenvolvimento de sua tarefa filosófica de criação e experimentação, presente fortemente no período tardio de sua obra. Neste contexto, será útil, primeiramente, analisarmos como se desenvolve no pensamento nietzschiano o tema da verdade; ou seja, qual

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul (IFMS). E-mail: franciscocmf@gmail.com

é o trato que o filósofo alemão dá a este tema. Günter Abel (2005, p. 179) chama-nos a atenção para o fato de a palavra “Verdade” ser a palavra-chave da filosofia ocidental, que em Nietzsche ganha uma discussão de várias faces, as quais buscaremos salientar.

Na sequência, nossa intenção será apresentar como a presença do ceticismo nas obras de Nietzsche é ambígua, visto que não são poucas as vezes que o filósofo realiza críticas a esta tradição, da mesma forma que não são poucas as vezes que ele realiza elogios a ela. Uma das motivações para a ambiguidade encontrada nesta relação se deve ao fato de que o corpus de Nietzsche dedicado ao ceticismo não é tão extenso ou proeminente como aquele dedicado a Sócrates e Platão, por exemplo. Outra motivação para isto é o fato de que, apesar de encontrarmos várias passagens em que Nietzsche utiliza os termos “cético” e “ceticismo”, não é claro que ele esteja se referindo ao ceticismo filosófico (Bett, 2000, p. 67).

Após apresentarmos a ambiguidade constante na relação do filósofo alemão com o ceticismo, a proposta será, partindo de textos da obra tardia de Nietzsche, como *Além de bem e mal* e *O anticristo*, reivindicarmos uma certa conciliação do filósofo com esta tradição. Como veremos, nas obras deste período, o filósofo reclama para si um ceticismo “viril” e “experimental” (BM 209-211), o que contraria o temperamento do cético grego que, segundo ele, é marcado por uma paralização da vontade de vida (FP 1888, 15 [58]).

Por fim, ao propormos este itinerário, esperamos que, de alguma maneira, fique claro que a importância de se pensar a relação entre Nietzsche e o ceticismo não é de maneira alguma lateral, mas extremamente importante para compreendermos sua filosofia, suas interações e discussões com a tradição, bem como os desdobramentos que daí se seguem.

2 A questão da verdade

Quando tratamos do desenvolvimento da filosofia no Ocidente, constatamos que ela foi edificada sobre uma perspectiva de leitura da realidade. Tal perspectiva, analisada em seu âmago, apresenta que a crença na verdade foi o grande alicerce fundante do pensamento ocidental. Desde discussões acerca da moral e da ética até discussões que tocam à validade do conhecimento científico, todas elas estão relacionadas, em alguma medida, ao problema da verdade. Desta maneira, não faltam filósofos e perspectivas que têm como objetivo definir, afinal, o que é a verdade². Entre eles, porém, com uma posição que destoava da grande maioria, encontra-se Nietzsche, para quem a verdade não é um objeto simples de se definir.

Desde já, devemos partir do princípio de que para Nietzsche é clara a sua tarefa — que se relaciona com todo o seu construto filosófico — de colocar em questão, experimentalmente, o valor da verdade, como ele nos apresenta na *Genealogia da moral* (GM III, 24). Retornando a um ponto posto anteriormente, falar da verdade em Nietzsche não é algo simples, dada a quantidade de significados que esta palavra ganha em suas elucubrações. Dentre as formas de Nietzsche tratar o tema da verdade, nesta seção, buscaremos salientar uma: a verdade não como um valor lógico, mas como um valor moral.

Quando Nietzsche, na *Genealogia da moral*, afirma que se deve colocar em questão o valor da verdade, isto não significa que se deva considerar válida ou não uma concepção acerca daquilo que é tomado como verdade; não se trata de realizar uma substituição de uma compreensão por outra. Muito pelo contrário, conforme aponta Günter

² A palavra verdade pode ser compreendida na filosofia, geralmente, de três maneiras: como concordância, como auto justificação e como resultado de uma determinada atividade filosófica. Independente da forma como se prefira compreendê-la, o pressuposto que se tem é de que não existem muitas verdades, mas apenas uma, para a qual se voltam todos os esforços argumentativos afim de alcançá-la.

Abel (2005, p. 180), “é a arquitetura do questionamento mesma do sentido da verdade, que é reinterpretada”. Com isto, ao pensar a questão da verdade em Nietzsche, temos de perceber que o filósofo ultrapassa aquela configuração antinômica existente entre os conceitos — fruto da idiosincrasia filosófica (bem e mal, bom e ruim, verdadeiro e falso) — e apresenta a verdade (a afirmação acerca da verdade) não como um ato que diz respeito a uma manifestação pelo uso da razão, tampouco como desvelamento de uma realidade metafísica — uma interpretação —, mas como um processo. E já aqui, temos exposta a intenção nietzschiana de efetuar uma crítica radical à metafísica. “O ato de verdade” passa a ser compreendido como um acontecimento (Stegmaier, 2013, p. 49); em outras palavras, aquilo que é definido como verdade perde sua estabilidade.

Nietzsche compreende a verdade como uma representação de uma vontade: vontade de verdade. Adi Parush (1976, p. 529), partindo desta interpretação, propõe que a vontade de verdade não designa um fenômeno epistemológico, como a busca de uma verdade pragmática, mas como busca de uma determinada forma de vida. Assim, temos de compreender que esta vontade de verdade se encontra relacionada negativamente com a vontade de poder, pois enquanto Nietzsche desenvolve a doutrina da vontade de poder como uma alternativa à metafísica, a vontade de verdade tem como princípio preservar uma realidade por meio da imposição de significados (Kain, 1983, p. 369-370). Logo, ao tomar a vontade de verdade como um ponto a ser discutido, tem-se de ter claro que o que ela designa não é outra coisa senão uma vida que toma como princípio a crença de que não há nada mais importante do que o verdadeiro. Roberto Machado compreende que uma vida que tem como pressuposto a vontade de verdade é aquela em que o verdadeiro é tomado como superior ao falso, em que a verdade é um valor superior. Em suma, que a vontade de verdade é a expressão de uma vontade negativa de potência (Machado, 2017, p. 15).

Se a reconstrução feita aqui estiver correta, e a vontade de verdade designar uma vontade de uma determinada maneira de existência, quando nos deparamos com a defesa de uma verdade ou de um caminho a se chegar a ela, o que devemos investigar é qual tipo de vida que se está buscando. Outrossim, a vontade de verdade pode ser compreendida como um dos fenômenos pelos quais vem a público uma necessidade, em virtude da conservação de um determinado tipo de vida. Para o filósofo alemão, todo conhecimento, e com ele a vontade de verdade, envolve uma projeção de uma perspectiva (Kain, 1983, p. 367) ou, em outras palavras, todas as regras que delimitam o complexo da verdade passam a ser vistas como convenções, estruturas que buscam impor disciplina através do intelecto.

Nietzsche vai além de qualquer lógica binária em se tratando de qualquer assunto que envolva a verdade. Nietzsche admite que a verdade é um valor e, em certa medida, a filosofia nietzschiana tem como o centro de suas discussões o tema do valor (Machado, 2017, p. 16). Com isso, quando dizemos de uma verdade, dizemos, também, de um valor engendrado sob uma determinada perspectiva — determinada avaliação — que, em suma, carrega uma vontade. Assim, expressa o filósofo alemão que se a verdade é definida por perspectivas, o mundo que nomeamos como realidade nada mais é que aparência.

A fundo, quando tomamos esta concepção como ponto de partida, outra questão que nos acomete é: o que há por detrás da ânsia pelo conhecimento? Nietzsche vê nessa vontade um tipo de homem que busca a tranquilidade, haja vista que “[c]onhecer também é ter o controle sobre o que se conhece, o que transmite a sensação de paz e uma postura de se poder ditar a verdade” (Sousa, 2011, p. 32). No âmago de nossa consciência da realidade — ou pelo menos daquilo que acreditamos ser consciência da realidade ou de qualquer outra coisa —, estamos envolvidos por um dogmatismo inconsciente (Giacioia Jr., 1997, p. 128). Em *Além de*

bem e mal, em seu prefácio, Nietzsche chega a afirmar que a história da Filosofia é a história da vontade de verdade (BM 1).

Entrementes, Nietzsche, apesar de rechaçar a crença na existência de uma verdade universal, não nega a possibilidade de verdades possíveis, a depender da perspectiva na qual tais verdades estão sendo afirmadas (Magnus, 1980, p. 265). Nietzsche não defende que não exista uma verdade; para ele “há uma verdade, não absoluta, mas criada” (Belloro, 2015, p. 67, tradução nossa).

Destarte, isso nos impossibilita alinhar Nietzsche aos filósofos dogmáticos — ao menos aos dogmáticos “positivos”. Com isto, na próxima seção buscaremos discutir a presença do ceticismo em Nietzsche e sua relação com o mesmo. Aí, o pano de fundo de nossa discussão será a compreensão nietzschiana acerca da verdade, exposta nesta seção, bem como a sua compreensão acerca do tipo cético (principalmente antigo).

3 A ambiguidade do ceticismo em Nietzsche

Preliminarmente, antes de nos embrenharmos nas compreensões do filósofo alemão sobre o ceticismo e os céticos, parece-nos de grande valia perceber como o ceticismo é compreendido desde a visão de um cético. Nossa referência aqui é o texto de Sexto Empírico, *Hipótiposes pirrônicas*, em seu primeiro livro, no qual o autor apresenta a diferença entre os sistemas filosóficos existentes:

Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, assim chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética (Sextus, 1997, p. 115).

O ceticismo é entendido como um movimento filosófico que surgiu na Grécia antiga, por volta do século III a.C., tendo como marca a radicalização do exame crítico filosófico (Brochard, 2009, p. 7). Neste sentido, o “ataque negativo de Nietzsche à verdade ecoa o ceticismo antigo” (Kain, 1983, p. 383, tradução nossa), porém, ele não ocorre da mesma maneira.

Em *Ecce homo*, Nietzsche realiza um comentário acerca de sua leitura do livro de Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs* (1887), elogiando os cétricos por serem “o único tipo respeitável entre essa gente cheia de duplicidade — de quintuplicidade — que são os filósofos” (EH, Por que sou tão inteligente, 3). Ainda, em outras passagens de sua obra, encontramos elogios aos cétricos, como, por exemplo, nos textos de *A Gaia ciência*, aforismos 122 e 358; de *Além de bem e mal*, aforismo 54; da *Genealogia da moral*, na terceira dissertação, aforismo 24; de *O Anticristo*, nos parágrafos 12 e 24. Porém, também, não são poucas as vezes que localizamos críticas ao ceticismo e aos cétricos, como ocorre em *Além de bem e mal*, aforismo 208; e nos fragmentos póstumos (cf. KSA VII, 5 [21]; XIII, 15 [58]).

Pensando a visão negativa que Nietzsche possui sobre cétricos, ela vem de posições que o filósofo não assume para si. A primeira, que envolve um sentido epistemológico, diz respeito ao fato de que, para nosso filósofo, os cétricos ainda mantêm a crença em uma verdade incondicionada, como ocorre com os cétricos acadêmicos, o que pode ser logo percebido no texto do *Hipótiposes*, quando Sexto (1997, p. 115) compara os sistemas filosóficos. Já acerca do pirronismo, não são poucas as vezes que Nietzsche, ao se referir a Pirro de Élis, o chama de decadente e budista, afirmando que o proceder do pirrônico leva a uma filosofia da

paralisação da vontade de vida (FP 1888, 14 [129]; FP 1888, 15 [58]) e, por isso, inadequada³.

Seja como for, fica claro que, apesar de o ceticismo não ser o tema central da obra de Nietzsche, nem receber um tratamento tão extenso quanto o que ele dedica ao platonismo, por exemplo, é inegável que ele possuía um conhecimento considerável sobre o ceticismo grego⁴ e suas apropriações ao longo da história da filosofia. É inegável, também, que ele sofre influências desta tradição na elaboração de sua filosofia. No entanto, o seu tom cético não se identifica com outras versões, antigas e modernas, do ceticismo. Se quisermos compreender qual é o ceticismo que Nietzsche prescreve para si, ele nos dá pistas quando afirma: “Ceticismo! Sim, mas um ceticismo de experimentos” (FP 1880, 6 [356]).

As passagens supracitadas nos possibilitam compreender em que sentido há ambiguidade na apreensão que Nietzsche possui do ceticismo: ao mesmo tempo em que ele rechaça o ceticismo, compreendido como uma paralisação da vontade, ele também reclama para si um ceticismo que possibilita a experimentação. Isto é importante, dado que quando falamos de ceticismo em Nietzsche, ele não possui a significação que possui na obra de vários filósofos modernos, como René Descartes, David Hume e outros, nas quais ele é entendido apenas como uma ferramenta epistemológica (versão epistemológica do ceticismo). Em Nietzsche, o ceticismo tem papel fundamental, também, para as suas compreensões acerca de questões básicas sobre a vida (Parush, 1976, p. 523-524).

³ Para Nietzsche, o cético pirrônico cai na armadilha de apenas suspender o juízo e não realizar nenhuma afirmação positiva. Diferente do que ocorre com o cético pirrônico, Nietzsche possui objetivos assertivos; ou seja, ele realiza afirmações, o que faz com que sua posição não se compatibilize com a dos cétricos antigos, chegando a afirmar que a ataraxia cética paralisa a vontade (BM, 208). Cf. Bett, 2000, p. 78; Sommer, 2006, p. 265; Parush, 1976, p. 537.

⁴ Por ser filólogo de formação, Nietzsche possuía um vasto conhecimento acerca da cultura e da filosofia grega antiga. Lembramos que ao longo da década de 70 Nietzsche ofereceu preleções acerca dos filósofos pré-socráticos e sobre os diálogos de Platão, na Universidade de Basel.

A compreensão do ceticismo presente em Nietzsche não se dá por acaso, mas sim graças à forma como o filósofo alemão compreende o que é ser filósofo. Utilizando-se de si como campo de experimentação para a construção da imagem do filósofo, Nietzsche compreende a necessidade de não se apegar à verdade, mas se utilizar das várias informações e posições em prol de sua tarefa filosófica.

Nestes termos, ser cético — ser um cético nietzschiano —, significa tornar-se um espírito livre, recusando cair na “tentação” da necessidade de qualquer absoluto, de qualquer compreensão e postura estanques. Ao lançar mão desta posição, o ceticismo de Nietzsche deve ser visto como uma abertura à criatividade. Ao rejeitar a possibilidade de se suspender o juízo de maneira total, é fundamental que o ceticismo, em sua versão nietzschiana, seja percebido como a autoconsciência da impossibilidade de se tomar perspectivas como absolutas. Em outras palavras, “[p]ara ser um cético nietzschiano, é preciso superar a necessidade de ideias absolutas (Mitcheson, 2017, p. 76, tradução nossa).

Destarte, a filosofia de Nietzsche deve ser compreendida como uma tentativa de libertar a criatividade humana e, por isso, ele se posiciona contrário a toda regulamentação da metafísica em suas várias representações (moral, religião, etc.). Nietzsche não tem pretensões a uma filosofia teleológica, o que se pode perceber pelo fato de não haver em seu pensamento nenhuma determinação interna e normativa que prescreva uma perspectiva, pois, em si, o próprio ato de prescrever limitaria o ato criador (Sommer, 2014, p. 13).

O tema da criação, apesar de não ser tão recorrente na literatura nietzschiana, toma o centro de suas discussões a partir do último período de sua obra, sob a perspectiva da “transvaloração dos valores”, que surge em sua obra *Além de bem e mal*, de 1886 (BM 203, 211). Isto posto, partindo do pressuposto de que o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche se dá em uma evolução constante de sua relação com o

ceticismo e dos desdobramentos que se dão a partir desta relação, como seria possível alinhar o ceticismo com a tarefa de transvalorar, cara ao filósofo alemão em sua obra tardia? Questão que pretendemos que nos guie na reflexão que se seguirá na próxima seção.

4 Obra Tardia: uma reconciliação com o ceticismo?

Se no período intermediário dos escritos de Nietzsche ele se refere por diversas vezes ao ceticismo, porém de forma ambígua, em sua obra tardia a frequência de referências diminui. Richard Bett, no texto *Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as skeptic* (2000), defende que há diferenças entre a presença do ceticismo nestes dois períodos. A primeira é que as avaliações que Nietzsche realiza do ceticismo na obra madura passam a ser mais francas. A segunda é que o ceticismo passa a ser visto como uma necessidade, como podemos notar no aforismo 211 de *Além de bem e mal*, diferentemente do que vinha ocorrendo nas obras anteriores (Bett, 2000, p. 79). Isto não significa que neste período não haja críticas erigidas pelo filósofo ao ceticismo, elas existem, como se pode perceber nos aforismos 208 e 209 de *Além de bem e mal*. Entretanto, neste período, Nietzsche já possui clareza acerca de suas intenções literárias e, neste sentido, a controvérsia presente nas afirmações e utilizações que ele realiza do ceticismo têm agora um objetivo, seja qual for, que é publicar uma obra capital, sob o título “A vontade de poder. Ensaio de transvaloração dos valores” (GM III, 27), o que de fato não ocorreu (cf. Rubira, 2018).

Deixado de lado o projeto de escrever a obra *A vontade de poder. Ensaio de Transvaloração dos valores*, em 1888, Nietzsche acredita ter

realizado o seu projeto de Transvaloração em *O anticristo*, conforme podemos notar em missiva a Paul Deussen, de 26 de novembro de 1888⁵:

Minha vida agora alcança seu ápice: mais alguns anos, e a terra tremerá com tremendos relâmpagos. — Juro que tenho forças para alterar a cronologia. — Não há nada que hoje permaneça que não desmorone, eu sou mais dinamite que um ser humano. — Minha Transvaloração de todos os valores, com o título principal de O ANTICRISTO, está terminada (tradução nossa).

Na referida obra, Nietzsche realiza comentários ao ceticismo (AC 12, 54). Particularmente, no parágrafo 54, o autor não apenas traça elogios ao ceticismo, como ocorre no parágrafo 12, mas afirma: “[n]ão nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético”. Nota-se, ainda, que o ceticismo, nesta obra, neste parágrafo, se encontra vinculado a uma posição afirmativa, na qual busca-se a experimentação de convicções, porém como um meio. Desta forma, o ceticismo a que Nietzsche se aproxima é um tipo de filosofia que propicia o querer. Isto significa que quando o autor alemão afirma um certo tipo de *ephexis*, ela não é tratada como um fim, mas como um meio para se criar interpretações do mundo e de si (Wotling, 2010, p. 114).

A quintessência da relação de Nietzsche com o ceticismo, e nos termos propostos nesta seção, a conciliação operada por ele para com o ceticismo, não significa um acatamento das posições céticas antigas e modernas de forma integral. De qualquer maneira, ao se tentar relacionar o filósofo alemão com o ceticismo, deve-se deixar de lado as interpretações historicamente firmadas acerca desta tradição filosófica (Sommer, 2006, p. 266o). Com isso, temos a seguinte proposição: se o ceticismo não nos servir para questionarmos nossas crenças, para dissecar aquilo que se encontra por detrás de construções de

⁵ A citação de cartas segue a organização de Paolo D'Iorio com base no trabalho de Colli e Montinari disponibilizadas no portal Nietzsche Source (www.nietzschesource.org). A edição eKGBW apresenta, além das cartas, diversas correções filológicas em relação à KSA e a KSB.

conhecimento e moral que sublimam aquilo que somos — aquilo que é o ser humano — e, com isso, nos capacitar para a criação de novas maneiras de viver e ser, ele deve ser rechaçado. Diferentemente do “cético tradicional”, Nietzsche tem objetivos positivos e sua linguagem e atuação filosófica são propositivas. Se, como vimos, ele desfere críticas ao ceticismo antigo, acusando-o de paralisar a vontade (principalmente o pirronismo) (BM 208), ele reclama para si — como uma necessidade — um ceticismo de outra natureza; um ceticismo forte, que cria valores (BM 209-211).

Assim, é necessário reconhecer que o ceticismo em Nietzsche possui, ao seu modo, um papel terapêutico, capaz de curar e tornar saudável (Mitcheson, 2017, p. 68). O ceticismo na obra nietzschiana não pode ser compreendido como estando distante daquilo que é a essência de seu esforço por criar uma filosofia da vitalidade. Sommer defende que neste período — na obra tardia — há a presença de um “ceticismo criador” (Sommer, 2014, p. 25-26).

Sommer (2000, p. 475-539), em seu minucioso comentário ao *Anticristo*, propõe que não só esta obra, mas as demais obras do período tardio de Nietzsche sejam lidas sob a luz do parágrafo 54. O intérprete alemão, partindo da leitura do §54, propõe que Nietzsche é um cético pirrônico e que seus argumentos possuem valor circunstancial; em outras palavras, que a defesa de argumentos realizada pelo autor de *O anticristo* muda, dependendo das circunstâncias e objetivos que o estariam movendo em cada momento (Sommer, 2000, p. 539). Lopes, apesar de concordar com o fato de não haver uma diferença entre as estratégias argumentativas utilizadas pelo cético pirrônico e por Nietzsche, aponta que são as motivações nietzschianas que o afastam do ceticismo pirrônico. Se o pirrônico procede com a suspensão do juízo, a sua intenção é alcançar a tranquilidade mental e uma moderação dos afetos, o que de maneira alguma é perseguido por Nietzsche (Lopes, 2008, p. 537).

É profícuo, com isto, compreender que quando se fala de haver uma conciliação de Nietzsche com o ceticismo em sua obra tardia, ele se dá em três movimentos, digamos assim, principalmente em *O anticristo*: no primeiro movimento, trata-se de criticar as apropriações indevidas do ceticismo ao longo da história da filosofia — leia-se modernidade —, o que pode ser percebido nos aforismos 10, 11, 12, 55, 61, em que erige críticas a Kant, e 5, onde realiza um comentário a Pascal; no segundo movimento, trata-se de identificar o ceticismo que Nietzsche recomenda e reclama para si, o qual permite a experimentação e possibilita a criação; e no terceiro movimento, trata-se de recuperar a compreensão que o filósofo alemão possui do ceticismo grego, que, embora *sui generis* e com alguma reticência, não envolve uma condenação (Lopes, 2008, p. 544-545)⁶.

Por fim, com tudo que foi exposto, nota-se que a relação de Nietzsche com o ceticismo passa por modulações, aproximações e distanciamentos durante toda a sua vida intelectualmente ativa. Esteve o ceticismo presente na crise instaurada no jovem filólogo, no período intermediário e, também, em seu período maduro, quando ele elabora “sua filosofia”, no qual o ceticismo esteve presente como um caminho que possibilita o ato criativo e não engessa a vontade humana, dando “o direito de criar” (FP 1882-83, 6 [1]. Tradução nossa). Exclama Nietzsche: “[e]u elogio todo ceticismo ao qual posso responder: “Tentemos!” (GC 51). Seja qual for este ceticismo, ele é aquele que permite ao ser humano compreender-se senhor e servo de si, em favor de si — vocação dos “verdadeiros filósofos”, que não podem ser outra coisa senão “legisladores” (BM 211).

⁶ Se no texto de *O Anticristo* não encontramos críticas claras ao ceticismo grego, isto não ocorre nos póstumos. Por exemplo, em um fragmento de 1888 o ceticismo é definido como “resultado da decadência” (KSA XIII, 13 [86]).

5 Considerações finais

Pelo nosso itinerário, guiado pelas leituras realizadas pelos autores que se propuseram a tratar da problemática do ceticismo presente na obra e no pensamento nietzschianos, nos deparamos com a inevitável necessidade de se dar atenção à experiência do ceticismo pela qual passou Nietzsche. Dada esta atenção, o que se nota é que é primordial compreender que o ceticismo não é a defesa de uma posição unívoca frente à vida e às questões filosóficas e, por isso, podemos localizar semelhanças entre a filosofia nietzschiana e a cética, entre as quais podemos apontar a crítica ao dogmatismo e à sua pretensão universalizante de argumentos, conceitos e verdades.

Outra questão que se nos apresenta é que para tratarmos da presença do ceticismo na obra tardia de Nietzsche, é preciso ter a consciência da existência de três posições suas sobre esta forma de filosofia, como pudemos ver anteriormente: aquela em que ele rechaça as apropriações indevidas presentes na longa história da filosofia no Ocidente — principalmente na modernidade; aquela em que é possível compreender o seu conhecimento do ceticismo grego e suas pretensões, as quais ele não prescreve ou mesmo toma para si, mas também não crítica ferrenhamente, ao menos nos textos publicados; e aquela em que vemos Nietzsche reclamando para si um novo tipo de ceticismo; um ceticismo de força, que propicia a criação e experimentação; que não toma qualquer consideração como possuidora de uma validade universal e nem como inválida, mas como uma interpretação possível na tarefa de “tornar-se o que se é” (EH, Por que sou tão inteligente, 9).

Por fim, este texto gostaria de ser lido como um estudo introdutório à uma pesquisa mais ampla. Certamente, houve pontos insuficientes e, em decorrência disto, lacunas não preenchidas. Entretanto, espera-se que ela aponte para meandros pouco esclarecidos da obra nietzschiana a serem perscrutados.

Referências

- ABEL, Günter. Verdade e interpretação. Trad. Clademir Luís Araldi. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ijuí, 2005. (Coleção sendas e veredas. Série recepção).
- BELLORO, Lucia Ana. Une approche à “l’ultime scepticisme” nietzschéen: Quelle est la voie sceptique de Zarathoustra? In: *Ipseidas*. v. 1, n. 2, 2015.
- BETT, Richard. Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic. In: *Archiv für Geschichte de Philosophie*, v. 82, n. 1, 2000.
- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Edysseus, 2009.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- KAIN, Philip. Nietzsche, Skepticism and Eternal Recurrence. In: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 13, n. 3, 1983. Disponível em: www.jstor.org/stable/40231327. Acesso 10 abr. 2020.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2008.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MAGNUS, Bernd. Nietzsche Mitigated Skepticism. In: *Nietzsche-Studien*, v. 9, n. 1, 1980. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110244298.260>. Acesso em: 13 abr. 2020.
- MITCHESON, Katrina. Scepticism and self-transformation in Nietzsche – On the uses and disadvancesses of a comparison to Pyrrhonian Scepticism. In: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 25, n. 1, 2017. Disponível em: <https://uwe-repository.worktribe.com/output/889514>. Acesso em: 12 ago. 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 vols.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*. Edição organizada por Paolo D'Iorio, baseada na edição crítica de Giorgio Colli e Mazzimo Montinari e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Disponível em: www.nietzschsource.org/#eKGWB. Acesso em: 20 mai. 2020.

PARUSH, Adi. Nietzsche on the Skeptic's life. In: *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 3, 1976. Disponível em: www.jstor.org/stable/20126816. Acesso em: 06 abr. 2020.

RUBIRA, Luís. A tarefa de transvaloração: esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888. In: *Discurso*, v. 1, n. 2, 2018. Disponível em: www.revistas.usp.br/discurso/article/view/150914/147878. Acesso em: 20 mai. 2020.

SEXTUS, Empirico. Hipotiposes Pirrônicas – Livro I. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. In: *O que nos faz pensar*, v. 9, n. 12, 1997. Disponível em: www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130. Acesso em: 04 dez. 2018.

SOMMER, Andreas Urs. Criatividade e ceticismo em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 1, n. 34, 2014.

SOMMER, Andreas Urs. Friedrich Nietzsches "Der Antichrist." Ein philosophischhistorischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000.

SOMMER, Andreas Urs. Nihilism and Skepticism in Nietzsche. In: PEARSON, K. A. (Org.). *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

SOUSA, Mauro Araújo. *Nietzsche: para uma crítica à ciência*. São Paulo: Paulus, 2011.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. “Cette espèce nouvelle de Scepticisme, plus dangereuse et plus dure”. *Ephexis, Bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, v. 1, n. 65, 2010. Disponível em: www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2010-1-page-109.htm. Acesso em 30 mar. 2020.

Pragmatismo vital e realismo na aproximação Nietzsche-Bergson

Gabriel Cunha Hickmann¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.04>

1 Introdução

Ainda hoje, o pensamento de Nietzsche é, por vezes, subentendido como um pensamento despojado de passado, obstinado em se mover na contramão do pensar tradicional. Mesmo quando se concede a sua perspectiva alguma vantagem localizada para a análise de um ou outro conjunto de fenômenos, é a imagem de um filósofo sobretudo “experimental”, desvinculado de um desenvolvimento mais orgânico da história da filosofia, que é capaz de se apresentar com apelo, mesmo ao comentário especializado. No outro extremo do mesmo espectro se poderia facilmente posicionar o nome de Kant. Com efeito, dificilmente alguém arriscaria afirmar Kant como um acontecimento descontínuo com relação aos desenvolvimentos que lhe precederam, o que se reflete no protocolo quase universal de introduzir seu pensamento como uma espécie de “síntese” do empirismo de Hume com o racionalismo de Leibniz e Wolff.

No entanto, a verdade é que a obra de Nietzsche, e de modo explícito no que toca a seus primeiros textos, concebe-se na esteira exatamente da crítica kantiana, e Nietzsche esteve profundamente

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) em cotutela com a Università degli Studi di Padova (UNIPD). Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: gabrielshavo@gmail.com.

engajado com as filosofias de seu século, como o idealismo tardio de Eduard von Hartmann, o materialismo dialético dos neo-hegelianos e o neokantismo de Friedrich Lange, correntes e pensadores que já incorporavam, a seu modo, o que entendiam serem as consequências ou exigências mais profundas da *Crítica da razão pura*. Assim, Barbara Stiegler (2011, p. 16) ofereceu uma releitura da filosofia de Nietzsche como “crítica do corpo” (*chair*, como tradução do alemão *Leib*), indicando, em oposição à interpretação heideggeriana, que “é acima de tudo em uma filiação kantiana, e não mais cartesiana, que é necessário inscrever a iniciativa filosófica de Nietzsche”, sobretudo quando se considera que sua época “era dominada pelas questões de Kant e pela emergência do neokantismo”. Em sua seminal apresentação do pensamento nietzschiano, Deleuze (2018, p. 9 e p. 116), por sua vez, já indicava que, para Nietzsche, “a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”, e cita Kant como “o primeiro filósofo a compreender a crítica como devendo ser total e positiva enquanto crítica”:

A genialidade de Kant, na *Crítica da razão pura*, foi a de conceber uma crítica imanente. A crítica não devia ser uma crítica da razão pelo sentimento, pela experiência, por qualquer instância exterior. E tampouco o criticado era exterior à razão: não se devia procurar na razão erros vindos de fora, do corpo, dos sentidos, das paixões, e sim ilusões provenientes da razão como tal (Deleuze, 2018, p. 118).

No entanto, afirmar uma inspiração kantiana para a filosofia de Nietzsche não deve significar perder de vista a dimensão conflituosa e subversiva dessa influência. Assim, para Deleuze (2018, p. 116), Kant não teria sabido conduzir a crítica, pois a teria concebido “como uma força que devia incidir sobre todas as pretensões ao conhecimento e à verdade, mas não sobre o próprio conhecimento, não sobre a própria verdade”. Além dessa, Deleuze (2018, p. 118) diagnostica em Kant uma segunda carência em relação a Nietzsche, relacionada à primeira: a filosofia transcendental teria descoberto somente “condições que permanecem

ainda exteriores ao condicionado”. Deleuze se refere, é claro, aos “conceitos do entendimento” ou “categorias” descobertos por Kant, alçados ao estatuto de condições *formais* de toda experiência possível e da emissão de quaisquer juízos portadores de pretensões cognitivas empíricas legítimas. Ora, é por ter reproduzido o preconceito segundo o qual *existiriam* juízos assim qualificados (primeira carência) que Kant teria se limitado a uma investigação de natureza meramente formal (segunda carência), descobrindo condições, não da experiência “real”, mas simplesmente da *representação* de um mundo suposto absolutamente outro que o sujeito e livre de qualquer comunidade interior com projeções subjetivas empíricas (e por isso “verdadeiro”). Assim, Deleuze (2018, p. 9 e p. 115) é capaz de celebrar o pensamento de Nietzsche, cujo “projeto mais geral” teria sido “introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”, novidade que “não se volta apenas contra o kantismo, com o qual rivaliza, mas contra a descendência kantiana, a qual se opõe com violência”. De modo paralelo, Stiegler (2011, p. 58-59) se refere à “crítica” de Nietzsche como “deslocando as ferramentas da *crítica da razão* na direção de uma *crítica do corpo* na qual Kant e Schopenhauer se ultrapassam mutuamente”.

Embora Stiegler (2011, p. 16) refira Deleuze como precedente para sua aproximação das filosofias de Nietzsche e Kant, a autora é rápida em explicitar sua reserva com relação à maneira como esse enredo toma forma na leitura deleuziana. Em sua visão, o autor de *Nietzsche e a filosofia* peca por fazer da crítica nietzschiana tão somente “uma crítica dos ‘valores’ [...] enraizada sempre no solo de uma afirmação sem condição” (2011, p. 16-17):

Se a “afirmação da afirmação” que Deleuze empresta a Nietzsche significa afirmar incondicionalmente as forças ativas do corpo [...], então a crítica nietzschiana parece coincidir [...] com a afirmação incondicional da potência do corpo vivo, o que poderia [*pourrait bien*] deixar intacta a proposição de Heidegger. Certamente, a soberania

incondicional do *ego* deu lugar àquela do corpo vivente. Mas ao se tornar soberania do “corpo” antes que do “sujeito”, não se vê como nossa atividade e nossa soberania, assim afirmadas sem condição, encontram-se ainda passíveis de crítica (Stiegler, 2011, p. 17).

Não será nosso objetivo enfrentar diretamente a disputa entre Stiegler e Deleuze com respeito a uma mais correta interpretação da filosofia de Nietzsche, conforme às respectivas obras citadas. Tampouco será nosso foco decidir sobre um eventual “cartesianismo” residual do Nietzsche deleuziano, como sugere a descrição de Stiegler. Em vez disso, gostaríamos de abordar uma disputa lateral e menos direta entre esses dois autores, com respeito a uma possível aproximação da filosofia nietzschiana com o realismo especulativo de Henri Bergson. Com efeito, Stiegler dedica um artigo (2017) a traçar os limites de uma tal comparação, e, embora Deleuze não ataque a questão diretamente, seus textos sobre Bergson — com Nietzsche um dos autores mais influentes para sua própria filosofia — oferecem intuições interessantes para se pensar uma eventual comunidade entre esses dois autores, ao menos conforme a apreciação deleuziana. Uma vez que Bergson, como se sabe, refere-se constantemente ao que entende serem equívocos ou lacunas na teoria do conhecimento de Kant, trabalhar a eventual convergência de sua obra com relação ao perspectivismo de Nietzsche traz o potencial de contribuir para o esclarecimento do sentido em que o último pode ser dito herdar de Kant, bem como de balizar leituras de sua obra atentas ou não a uma eventual dimensão realista do perspectivismo.

2 Bergson e a filosofia

Para ter certeza, pensar um estudo paralelo de Nietzsche e Bergson não constitui uma opção trivial. Como observa Stiegler (2017, p. 341), enquanto o primeiro “tende a se tornar [*devenir*] o emblema de todos aqueles que não creem mais em uma ‘realidade’ qualquer [*une*

quelconque 'réalité'], e para os quais tudo não é senão questão de ficção”, Bergson “reclama, ao contrário, um retorno à realidade que a metafísica teria perdido”. No entanto, a autora não se detém diante da afirmação de uma “íntima proximidade entre o realismo bergsoniano e o realismo nietzschiano” (2017, p. 342). Para começarmos nossa breve investigação, tomemos como primeiro passo expor, como a entendemos, a teoria do conhecimento de Bergson, atentando para sua relação com Kant.

Como se sabe, a “revolução copernicana” operada por Kant consiste em chamar atenção para o papel ativo do sujeito na constituição da experiência e do conhecimento de modo mais geral: longe de depender tão somente de uma passividade do sujeito cognoscente, cujo discurso refletiria (de direito, senão de fato) a realidade tal como é “em si mesma”, o conhecimento, desde suas manifestações mais pedestres, deporia pela operação silenciosa de estruturas subjetivas basilares, sem as quais nenhuma experiência minimamente cognitiva do mundo seria possível. Como resume Deleuze (2009, p. 22-23):

A descoberta essencial [de Kant] é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer. (De igual modo, algo de legislador na faculdade de desejar.) Assim, o ser dotado de razão descobre em si novos poderes. A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga concepção da Sageza: o sábio definia-se de uma certa forma pelas suas próprias submissões, de uma outra forma pelo seu acordo “final” com a Natureza. Kant opõe à sageza a imagem crítica: nós, os legisladores da Natureza.

Para Kant, sua manobra seria capaz, e apenas ela, de fundamentar normativamente o que deva contar como conhecimento da natureza, pois estabelece os critérios fora dos quais nenhum objeto da experiência seria “dável” a um sujeito. Um exemplo óbvio seria “Deus”. Embora se possa, segundo Kant, “pensar” a ideia de uma causa primeira, ela não é passível de apreensão sensível, pois os elementos do mundo fenomênico se definem por estarem interconectados uns aos outros exaustivamente,

de modo que cada um é causa de algum efeito, mas também efeito de alguma causa. “Deus”, portanto, não seria *conhecível* de modo algum, e a afirmação de sua existência (ou de sua onipotência etc.) não estaria qualificada para almejar qualquer pretensão à verdade. Ao contrário, uma proposição como “o Sol aquece”, embora sempre vulnerável à dúvida cética (pois sua negação é concebível na imaginação), ainda assim responderia à necessidade de serem conectados os elementos inicialmente dispersos da sensibilidade (a visão do Sol e o calor no corpo, digamos), de modo que sua recusa, do ponto de vista da necessidade do sujeito de dar coerência a sua experiência de mundo, potencialmente violaria o requisito básico da mente por unidade, dependente do estabelecimento de uma conexão sistemática entre os fenômenos. Como a negação de uma proposição como “o Sol aquece” acarretaria dificuldades plausivelmente fatais a nossa apreensão coerente do mundo, ela denotaria uma “verdade” empírica no único sentido possível para essa noção, quando se concebeu o elemento conceitual da experiência como contribuição exclusiva do sujeito.

É exatamente esse pressuposto que será recusado por Bergson. Com efeito, embora colocado a serviço de um argumento contra o ceticismo, a teoria do conhecimento kantiana começa por aceitar que os elementos mais básicos de nossa percepção do mundo consistem em particulares isolados uns dos outros, e que as ideias gerais ou conceitos empíricos, que reúnem sensações atômicas anteriores e as associam a repetições semelhantes, representam a contribuição do sujeito na composição da experiência. Como explica Deleuze, Kant compartilha essa concepção com o empirismo de Hume:

[A] experiência nunca nos “dá” nada que seja universal e necessário. As palavras “todos”, “sempre”, “necessariamente” ou mesmo “amanhã” não remetem para coisa alguma na experiência: não derivam da experiência, ainda que a ela se apliquem. Ora, quando conhecemos, empregamos tais palavras: dizemos *mais* do que aquilo que nos é dado, *superamos* os

dados da experiência. Falou-se muitas vezes da influência de Hume sobre Kant. Hume, de fato, foi o primeiro a definir o conhecimento por uma tal superação. Conheço, não quando verifico: “vi mil vezes o Sol nascer”, mas quando julgo: “o Sol nascerá *amanhã*”, “*todas as vezes que a água está a 100 °C, entra necessariamente em ebulição*” (Deleuze, 2009, p. 19).

A diferença entre esses dois filósofos, nesse caso, estaria menos em um ceticismo em relação a qualquer autonomia que pudesse ser conferida ao mundo natural, que no fato de que, para Kant, os princípios que estariam na base da “superação” do dado sensível em direção a conceitos não seriam meramente psicológicos, i. e., simplesmente inferidos reflexivamente a partir da observação, mas “transcendentais”, condições da sistematicidade necessária da experiência e, portanto, descobríveis de modo independente.

Se no empirismo de Hume, portanto, o sujeito é apenas efeito de princípios psicológicos de associação, sendo-lhe recusado o primado lógico conferido, por outro lado, ao dado sensível e à operação de leis *a posteriori* que respondam pelo ultrapassamento deste, pareceria necessário posicionar Bergson ao lado de Kant. Em *Matéria e memória*, Bergson (2011, p. 1), introduzindo a teoria da “relação do corpo com o espírito” que será o objeto dessa obra, adianta sua posição final como “claramente dualista”. De fato, Stiegler (2017, p. 354-355) vai censurá-lo por ter permanecido apegado àquilo que se daria “antes da virada utilitária da experiência”, assim prolongando a “oposição metafísica dualista entre o mundo da aparência e aquele da verdade”. Embora, em certo sentido, seja injusto duplicar esse reproche para que se estenda também a Kant (pois esse subordinava a verdade empírica, como vimos, a um discurso cujo objeto seja exatamente o “mundo da aparência” e não outro), também é o caso que a repartição kantiana ainda preserva, do ponto de vista formal, a ideia de uma referencialidade do fenômeno a algo que não é aparência, mesmo que a correção dessa correspondência deva depender de sua relação com o todo sistemático do conhecimento, e não

mais de um acesso sub-reptício à coisa em si (garantia divina, harmonia pré-estabelecida, etc.). No entanto, cabe hesitar por um momento e perguntar, primeiro, em que sentido Bergson teria reproduzido uma “oposição metafísica”, como coloca Stiegler. Com efeito, ao mesmo tempo em que nos adiantava o “dualismo” de sua posição, Bergson (2011, p. 212) refere também a existência de um dualismo de tipo “vulgar”, com o qual seu sistema rivalizaria. Vejamos como isso ocorre.

Em primeiro lugar, estejamos certos de que o dualismo “vulgar” de que fala Bergson é o dualismo kantiano. Isso é o que deixa claro a seguinte passagem do prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*:

Certamente, Descartes colocava a matéria demasiado longe de nós quando a confundia com a extensão geométrica. Mas, para reaproximá-la, não havia necessidade de fazê-la coincidir com nosso próprio espírito. Fazendo isso, Berkeley viu-se incapaz de explicar o sucesso da física e obrigado [...] a considerar a ordem matemática do universo como um puro acidente. A crítica kantiana tornou-se então necessária para explicar a razão dessa ordem matemática e para restituir à nossa física um fundamento sólido — o que, aliás, ela só conseguiu ao limitar o alcance de nossos sentidos e de nosso entendimento. A crítica kantiana, nesse ponto ao menos, não teria sido necessária [...] se a matéria tivesse sido deixada a meio caminho entre o ponto para onde Descartes a impelia é aquele para onde Berkeley a puxava [...] (Bergson, 2011, p. 3).

Se Berkeley entendia a matéria como uma entidade somente mental, abrindo mão de discorrer sobre a possibilidade de um discurso intersubjetivo sobre os fenômenos, Descartes, por outro lado, garantia toda realidade à exterioridade, que poderia ser conhecida se abstraíssemos das qualidades “secundárias” que emprestamos aos objetos, em direção a suas qualidades “primárias”, identificadas ao aspecto quantificável da experiência. Kant, como se sabe, recusaria, com Berkeley, a pretensão realista de Descartes, entendendo a conformidade do mundo a um esquema espaço-temporal como também relativa a sua apreensão subjetiva, embora dessa vez por um sujeito transcendental e não mais empírico ou psicológico. Para Bergson, no entanto, em todos

esses casos se incorre no mesmo erro, relativo ao preconceito segundo o qual nossa percepção sensível é uma fonte de conhecimento da realidade: é somente a afirmação de um suposto alcance cognitivo dos dados dos sentidos que conduz à ideia que o mundo descrito pela ciência deveria ser compatibilizado com o plano da percepção, pois somente nesse caso um rivaliza com o outro:

Escavando agora por baixo das duas doutrinas [realismo e idealismo], você descobriria nelas um postulado comum, que formularemos assim: *a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro*. Toda a discussão tem por objeto a importância que é preciso atribuir a esse conhecimento em face do conhecimento científico. Uns adotam a ordem exigida pela ciência, e veem na percepção apenas uma ciência confusa e provisória. Outros colocam a percepção em primeiro lugar, erigem-na em absoluto, e tomam a ciência por uma expressão simbólica do real. Mas, para uns e outros, perceber significa antes de tudo conhecer (Bergson, 2011, p. 24).

Para Bergson, ao contrário, a percepção está sempre submetida às necessidades práticas do organismo e não constitui necessariamente um conhecimento, mas somente espelha nossa ação possível sobre os objetos². Acaso deveríamos, por isso, dar razão a Stiegler e atribuir a Bergson um expediente ascético, culpado de romantizar o acesso inorgânico a uma realidade definida *via negationis* com relação ao conceito?

A bem da verdade, é o contrário o que ocorre: Bergson recusa chamar “conhecimento” a experiência sensível antes por conta de seu caráter justamente pré-conceitual ou, de todo modo, ainda demasiado inconsciente, quando o conceito é mais “*desempenhado* pela matéria” do que “*imaginado* pelo espírito” (Bergson, 2011, p. 262)³. Com efeito, não

² “Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles” (Bergson, 2011, p. 15-16).

³ Nessa passagem, Bergson se refere ao “passado” e não ao “conceito”: a matéria “desempenharia o passado” (por oposição a rememorá-lo) quando, por exemplo, o Sol aquece a Terra. No entanto, quando elevado à memória propriamente dita (com os organismos vivos), essa

parece ser outra sua crítica à ciência positivista: apesar de se utilizar de conceitos, a ciência descreve o mundo de um modo quase indiscernível de como já o “faria” a própria matéria inorgânica a seu modo, isto é, *desempenhando-o* na identidade do efeito quando da ocorrência de uma mesma causa. Ora, mas se a operação utilitária do espírito de confundir diferentes estímulos em uma mesma ideia geral descreve também, nas devidas proporções, uma operação do próprio real, e, portanto, anterior à consciência, parece problemático falar, no contexto de *Matéria e memória*, em uma “virada utilitária da experiência”, como o faz Stiegler. Se existe qualquer virada, essa teria de se referir, assim o parece, à passagem de um automatismo inconsciente (mesmo inorgânico) ou então “semiconsciente”, por assim dizer (ciência positiva), a um uso superior da mesma capacidade conceitual. Pois o que existiria “antes” da compulsão parmenídica da matéria inorgânica pela repetição, responsável pela própria consistência das coisas? É aliás apenas essa “obsessão” objetiva do real que pode explicar o sucesso das predições da ciência positiva, como Berkeley não o soubera fazer, mas tampouco o dualismo “vulgar” de Kant: ao separar sensibilidade e entendimento e recusar ao dado sensível uma conceitualidade própria, foi incapaz de explicar como o conceito se aplica a algo que dele difere por natureza, restando-lhe um idealismo subjetivo⁴.

Mas a posição de Bergson, como esse no-lo dizia, também permanece “dualista”. Pelo que já foi visto, podemos adivinhar em que sentido: pois algo tem de se passar entre a repetição inorgânica do mesmo

recuperação do passado conta, naturalmente, com a mediação da consciência (portanto do conceito, nesse sentido). “A memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira” (Bergson, 2011, p. 262); “do mineral à planta, da planta aos mais simples organismos conscientes, do animal ao homem, acompanha-se o progresso da operação pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os atrai [...]: essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em idéias gerais” (2011, p. 187).

⁴ É por não ter atentado para o modo como Bergson justifica a objetividade da física que Stiegler (2017, p. 362) é capaz de dizer que ele recusa ao mundo seu caráter quantitativo.

e a conceitualização consciente ou semiconsciente de uma repetição identificada no real. Com efeito, essa conceitualização, para Bergson, ao mesmo tempo em que sintetiza representações (reunindo, sob um termo ou lei geral, uma multiplicidade de indivíduos), mais profundamente resulta de um processo contrário de *dissociação*, quando o espírito se eleva de sua imersão original em uma cadeia de ações e reações e é capaz de flagrar a *diferença* entre uma representação e outra⁵. Por exemplo: entregue a meus hábitos inconscientes, sempre fujo na presença de qualquer estímulo canino. É no dia em que *hesito* frente à equação cão = perigo operada automaticamente pelo meu organismo, que posso dizer, ao mesmo tempo: “é um *cachorro*” (reunindo esse particular com outros) e “é *um* cachorro” (dissociando esse indivíduo dos demais, como potencialmente menos perigoso, por exemplo)⁶. Ao contrário do que vimos se passava em Hume e Kant, é a mesma operação que dá origem tanto à ideia geral quanto à instância particular, sendo *ambas* as noções abstrações com respeito à experiência no sentido bergsoniano. Como a matéria era definida pela compulsão à repetição, essa hesitação atenta à novidade do caso particular será associada ao trabalho do *espírito*. Se em suas primeiras manifestações suas sugestões são rapidamente recobertas pela urgência de uma resposta (e eu retomo meu protocolo de fuga pois a especulação ainda é um luxo), vê-se ainda que é o mesmo movimento na origem da ciência positiva e da metafísica, relativo à emergência do conceito. A diferença, nesse caso, está em que a primeira leva pouco adiante essa tendência, pois, para o caso da matéria inorgânica (pelas razões que vimos), dificilmente é útil supor muitas camadas de sentido na natureza. À metafísica, pelo contrário, caberia resgatar a espessura do

⁵ “A *associação* não é, portanto, o fato primitivo; é por uma *dissociação* que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção” (Bergson, 2011, p. 193).

⁶ “É o capim *em geral* que atrai o herbívoro” (Bergson, 2011, p. 186). “Se aprofundássemos agora essas duas teorias adversas [nominalismo e conceitualismo], descobriríamos nelas um postulado comum: ambas supõem que partimos da percepção de objetos individuais” (2011, p. 185).

real, não “aquém” de uma virada utilitária do organismo, senão *além* de uma interrupção na especulação que define o trabalho do espírito. É dizer que a metafísica, para Bergson, tem como tarefa prolongar o mesmo movimento que tornava possível a ciência e cujo veículo é o conceito⁷.

3 Bergson e Nietzsche

Deleuze vê bem como a concepção bergsoniana de filosofia, embora resistente ao conceito geral, e nisso oposta à ciência, ainda assim (ou por isso mesmo), é capaz de constituir um “empirismo superior, apto [...] para ultrapassar a experiência em direção a suas condições concretas” (Deleuze, 2012, p. 21). Assim, em vez de procurar, “à maneira de Kant”, as condições de toda experiência possível *em geral*, tratar-se-ia, em Bergson, de especular um “conceito talhado sobre a própria coisa, que convém somente a ela e que, nesse sentido, não é mais amplo do que aquilo que ele deve dar conta” (2012, p. 19-20). Ora, Deleuze usa uma mesma expressão (“empirismo superior”) para se referir a Nietzsche, quando de sua discussão sobre o conceito de vontade de potência:

Se a vontade de potência é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina. A vontade de potência nunca é separável de tais ou quais forças determinadas [...] nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças (Deleuze, 2018, p. 68).

Não se trata de princípios transcendentais, que são simples condições para pretensos fatos, mas de princípios genéticos e plásticos, que dão

⁷ “A mesma vida psicológica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes” (Bergson, 2011, p. 120); “ciência e consciência estão, no fundo, de acordo” (2011, p. 232).

conta do sentido e do valor das crenças, interpretações e avaliações” (Deleuze, 2018, p. 121).

O que chama especial atenção na consideração dessas passagens, para além da íntima conexão entre as filosofias de Bergson e Nietzsche na avaliação de Deleuze, é o fato que essa aproximação ocorre em uma discussão da tese da vontade de potência, que representa justamente a carência que Stiegler pretende identificar em Bergson: em vez de fazer como Nietzsche e Heráclito e “ver no rio do devir um *polémos*”, Bergson teria interpretado a realidade “como unidade plena e sem falha, anterior a todas as separações da história evolutiva” (Stiegler, 2017, p. 361). Perguntemo-nos, enfim, se é correto atribuir a Bergson uma tal concepção do real, bem como se, inversamente, Nietzsche teria mesmo estado livre de um tal ascetismo ainda “metafísico”.

Ora, nossa análise da emergência do conceito empírico em Bergson contém um início de resposta à primeira questão: assim como a elevação do automatismo do organismo à ideia geral não prescindia da *dissociação* dos particulares reunidos sob essa ideia, assim também a atenção à diferença do indivíduo particular em relação a outros exemplares de seu gênero não dispensava o trabalho do conceito, se afinal vimos que os particulares da experiência não são o objeto próprio da percepção. Assim, o momento em que o espírito *hesita* entre um estímulo recebido e uma reação devolvida é inerentemente “polêmico”, poderíamos dizer: ele tanto autoriza o hábito do corpo, dando-lhe um nome, quanto torna disponível, ambigualmente, uma maior margem de liberdade para o organismo. É por isso que não se trata de recusar o trabalho do conceito, mas apenas de continuá-lo. A *irreducibilidade* de um dado particular a seu gênero, i. e., sua natureza *polêmica*, porque inflexível (como vontade de potência, diríamos), depende, para sua identificação, que o organismo hesite quanto ao automatismo habitual do corpo, cuja função é sempre a de limitar o trabalho do espírito.

No entanto, se esse é apenas um início de resposta, é porque o incômodo de Stiegler parece estar exatamente nessa atribuição, ao corpo, da função meramente negativa de limitar o “espírito”, como se as necessidades apolíneas do corpo vivo fossem secundárias em relação a um imperativo ascético de se conhecer uma verdade “em si”. De fato, essa autora vê o mérito de Nietzsche em sua atenção pragmática às necessidades da vida, incompatíveis com o que chamava a “afirmação da afirmação” associada ao Nietzsche deleuziano:

A carne [*chair*] não se apresenta [em Nietzsche] como o reino incondicionado de uma única instância que exerceria sem limite sua própria potência. Ela é, muito pelo contrário, aquilo que deve compor com a limitação enquanto tal (Stiegler, 2011, p. 30).

Deixaremos de lado a apresentação de uma possível resposta de Bergson a esse respeito⁸, e passaremos para a consideração da posição de Nietzsche. Em primeiro lugar, não é sem alguma dificuldade que recebemos a convivência, em Stiegler (2017, p. 342), das duas afirmações seguintes: por um lado, Nietzsche teria “trazido a descrição da realidade efetiva ao coração de sua filosofia, reclamando, alguns anos antes de Bergson, um retorno à realidade perdida”; por outro, seria apenas Bergson quem teria permanecido preso à “oposição metafísica dualista entre o mundo da aparência e aquele da verdade” (2017, p. 355). Como tornar inteligível a ideia de uma “descrição da realidade efetiva” sem associá-la, em algum sentido, a uma posição dualista? Stiegler parece endereçar essa questão, quando oferece a seguinte elaboração do que entende pela posição nietzschiana:

⁸ “Viver no presente puro, responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga, é próprio de um animal inferior: o homem que procede assim é um *impulsivo*. Mas não está melhor adaptado à ação aquele que vive no passado por mero prazer, e no qual as lembranças emergem à luz da consciência sem proveito para a situação atual: este não é mais um impulsivo, mas um *sonhador*” (Bergson, 2011, p. 179).

Nietzsche interpreta a realidade da qual deveríamos aprofundar a experiência [...] não como aquilo que se situaria antes (ou “acima”) da virada [utilitária], mas como aquilo que ocorre *na virada ela mesma*, no próprio ponto da corrosão de nossas demarcações [*nos stases*] pelo fluxo (Stiegler, 2017, p. 355).

Ora, o que ocorre “na virada ela mesma”, conforma a autora explica, é um processo de “nutrição” (Stiegler, 2017, p. 248), uma “relação, não apenas com o estrangeiro, mas com o caráter hostil e indigesto de toda alteridade” (Stiegler, 2017, p. 249). Assim, a vontade de potência elevada à descrição da realidade efetiva significaria a recusa de Nietzsche em reproduzir uma vontade de verdade que pretendesse acessar seu objeto através de uma relação outra que a da incorporação orgânica. Nessa, o corpo é sempre o elemento central: é tanto ele que exige a exposição ao estrangeiro, como quem também determina sua limitação.

De fato, diversos textos de Nietzsche depõem quanto a sua apreciação favorável à ideia de que o conhecimento deva servir interesses práticos da espécie, em vez de perseguir uma visão contemplativa da natureza. Nasser (2015, p. 126) seleciona os comentários de Nietzsche sobre o materialismo de Demócrito como especialmente ilustrativos a esse respeito: “essa atração exercida é causada menos pela veracidade da visão de mundo de Demócrito [...] do que pelos recursos que podem ser dali extraídos”, como o mecanicismo enquanto princípio regulativo. No entanto, adverte Nasser, essa identificação de ganhos utilitários não obliterou, em Nietzsche, suas consequências prejudiciais, em especial no plano axiológico: “[d]ado que o mundo construído pelo olhar é sustentado pela crença em entes, forçosamente se inicia um processo de culpabilização do vir-a-ser e, no limite, do mundo” (2015, p. 128). Assim, Nietzsche é capaz de referir a “inocência” do vir-a-ser, que a crença em substâncias auto-idênticas viria ferir.

Para Nasser (2015, p. 89), essa consideração determina uma importante diretriz, psicológica, da agenda filosófica de Nietzsche: “é

preciso que o filósofo passe por um procedimento terapêutico visando ao refreamento de sua tendência à desistoricização⁹. Embora atento ao diagnóstico nietzschiano da interdependência entre vida e erro, Nasser aponta para que “essa relação não é estagnada, sendo enfraquecida com o passar do tempo, conforme os organismos se complexificam” (2015, p. 129), citando um fragmento cuja natureza do raciocínio desenvolvido sabemos pautaria muito da teoria do conhecimento de Bergson:

A igualdade e similitude tornaram-se gradualmente, com a acentuação (*Verschärfung*) dos sentidos e da atenção, com o desenvolvimento e a luta de vidas complexas, mais raras: enquanto para os seres (*Wesen*) mais inferiores tudo parece ser “eternamente igual a si”, “uno”, “permanente”, “incondicionado”, “sem qualidades”. Gradualmente o mundo “exterior” se diversifica (FP 1885, 38[14], *apud* Nasser, 2015, p. 129).

Essa ideia de uma gradação da realidade fenomênica na direção de sua complexificação, enfim, permite a Nasser (2015, p. 112) concluir que “Nietzsche não só nunca se desfez completamente do dualismo em sua teoria da sensação, como também crê ser possível obter algum conhecimento de suas causas reais”. Como receber essa hipótese de Nasser (2015, p. 20), para quem o “pragmatismo vital” de Nietzsche “representa somente um aspecto do problema nietzschiano do ser”¹⁰?

4 Considerações finais

Neste breve ensaio, tivemos a oportunidade de esboçar um possível início para o estudo de uma aproximação entre Nietzsche e Bergson, estimulados pelas provocações de Deleuze e Barbara Stiegler.

⁹ Nietzsche refere, dirigindo-se aos filósofos, sua “falta de sentido histórico, seu ódio à representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo” (CI III, 1, *apud* Nasser, 2015, p. 89).

¹⁰ “A filosofia, tal como ainda a considero válida, enquanto a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever, de algum modo, o vir-a-ser heraclítico e abreviá-lo em signos (por assim dizer, *traduzir* e mumificar numa espécie de ser aparente)” (FP 1885, 36[27] *apud* Nasser, 2015, p. 90).

Embora receptivo à afirmação da dimensão pragmática do conhecimento, vimos, com Nasser, que Nietzsche, assim como Bergson, também meditou sobre a deseabilidade de ultrapassarmos a imposição de esquemas artificiais à realidade, ditada pelas necessidades (gradualmente menos urgentes) do organismo. A determinação do exato significado desse imperativo no contexto do “sistema” mais geral de Nietzsche, no entanto, é uma questão que teremos de deixar para outra ocasião.

Referências

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Loyola, 2015.
- STIEGLER, Barbara. Flux et Réalité. Une lecture croisée de Nietzsche et Bergson. In: *Quaestio*, v. 17, 2017.
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris: PUF, 2011.

Nietzsche entre o problema europeu e a especificidade alemã

Gabriela do Espírito Santo Marchiori¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.05>

1 Introdução

Esta comunicação busca introduzir nosso tema de investigação trabalhado durante o mestrado acerca da relação de apropriação e de ruptura que Nietzsche estabelece com a filosofia clássica alemã, tendo em vista o “problema europeu”. No contexto do livro V de *A Gaia Ciência*, esta questão surge com o pessimismo de Schopenhauer, que Nietzsche considera marca de um pensador europeu, não alemão, levando-o a uma problematização sobre a filosofia alemã. Todavia, a despeito de suas críticas, consideramos que a solução do filósofo ao problema europeu é fundamentada a partir da apropriação de certos elementos do pensamento germânico. Portanto, em nossa pesquisa colocamos à prova a hipótese de que as conceituações levantadas por Nietzsche para a solução de sua questão surgem como evidência da ambiguidade entre a especificidade alemã e o problema europeu, estando a filosofia nietzschiana nas fronteiras dessa contrariedade.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, membra dos grupos GEN e CENBRA. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Bacharela e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: gabrielamarchiori241@gmail.com

2 Desenvolvimento do problema

Situado no limiar da modernidade e da contemporaneidade filosófica, a filosofia de Nietzsche apresenta a tensão desta transição de um momento para outro. Nesse compasso, Nietzsche desenvolve sua filosofia e dialoga com a tradição e os filósofos de sua pátria que, se desde Kant carregam o peso da dúvida sobre as condições de possibilidades para o conhecimento, buscam então uma renovação para a filosofia. Frente a essa missão se colocaram muitos pensadores, dentre eles Schopenhauer e Hegel que, devido a méritos, permanecem ainda consolidados na história da filosofia como exemplares da filosofia alemã pós-kantiana. Neste cenário, apesar da aproximação das ideias de Schopenhauer durante a juventude, Nietzsche se encontrava num período com grande influência de todos estes pensadores. Um conflito pela determinação de qual deveria ser o destino da filosofia alemã estava, assim, instaurado. A forma com que Nietzsche interpreta esse embate, em seu tempo, influi diretamente na maneira em que construirá sua filosofia madura quando a partir do quinto livro da *Gaia Ciência*, não mais aliado à Alemanha, tomará partido dos “sem-pátria” e dos bons europeus, ou seja, daqueles dispostos a superar a própria terra natal. Esta proposição, por sua vez, se dá a partir da análise que Nietzsche realiza da filosofia alemã que, sob sua perspectiva, apesar de suas produções, obnubilou um evento maior, qual seja, o problema europeu do niilismo, o qual Nietzsche situa como seu ponto de partida. O filósofo buscará, então, compreender qual a determinação cultural do pensamento alemão que impediu a admissão da questão da falta de sentido na existência e o que isto revela sobre a situação desse tema. Desta forma, notamos que é por intermédio do problema europeu que Nietzsche perceberá as adversidades da filosofia alemã e aquilo que precisa ser reformulado nesta tradição.

A pesquisa procura deslindar, assim, como Nietzsche, partindo do solo de seu país filosófico, mas também criticando a filosofia alemã,

busca atingir um outro lugar, destino dos “impávidos”, a que se refere no V livro de *A Gaia Ciência*. De tal modo, é possível retraçarmos e distinguirmos aquilo que em Nietzsche é característico da tradição de filosofia alemã e o que é trazido em sua novidade como emblema de um novo paradigma filosófico, ou seja, aquele interposto pelas consequências do “maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (GC 343).

Destarte, visto que contrariedades eram postas sobre o futuro da filosofia alemã, esclarece-se o motivo pelo qual Nietzsche aponte um certo “velho problema” e tente assim pensar o que, afinal, é “alemão”. A partir de uma problemática que identificamos no início do aforismo 357 de *A Gaia Ciência* intitulado “Acerca de um velho problema: O que é Alemão?”, Nietzsche questiona de que forma a “filosofia alemã” exprimiria seu caráter e natureza. O questionamento de início levantado é o de saber se os feitos individuais realizados por pensadores alemães seriam crédito de toda a “raça” alemã, ou ao menos sintomas deste povo, ou se seriam meras obras individuais geradas pelo acaso. Justificando seu questionamento, o filósofo indica alguns elementos, aparentemente controversos, que dificultariam a compreensão daquele povo e, com isso, coloca em dúvida se a filosofia alemã é produto da pátria alemã, tanto quanto, por exemplo, Platão seria testemunho da “alma grega”. A partir desta pergunta Nietzsche põe em suspenso qual seria a marca e a especificidade da pátria e do povo alemão. Direcionando, então, sua busca à esfera do pensamento, analisa as “genuínas realizações” (GC 357) do pensamento filosófico alemão, a fim de constatar o quanto estes tais pensamentos revelariam sobre sua nacionalidade originária.

Com isto, a questão primeiramente levantada no aforismo é: “Em suma, foram os filósofos alemães realmente — *alemães* filosóficos?” (GC 357). Por meio desta pergunta, pondera-se a possibilidade de a pátria alemã ter induzido uma certa forma de pensar nos filósofos alemães, o que os fariam exprimir uma tipologia. Passando por Leibniz, Kant e

Hegel, Nietzsche conta sua breve história da filosofia alemã, a fim de averiguar o que haveria de alemão em suas filosofias. Como exemplo, aparecem a crítica à consciência em Leibniz, a crítica de Kant aos limites de aplicação do conceito de causalidade e o desenvolvimento hegeliano, dizendo que, sem dúvida, tais casos demonstram um grande autoconhecimento alemão: “nos três casos sentimos que algo em nós foi ‘descoberto’, adivinhado, e a um só tempo ficamos agradecidos e surpresos” (GC 357). Esta passagem, talvez não sem coincidência, traz à lembrança um trecho do ensaio inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, em que é criticada a ideia de toda “descoberta” feita no campo do conhecimento:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: é assim que se passa com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do distrito da razão (VM 1).

Ou seja, as “descobertas” da filosofia apenas buscariam aquilo que pretendem encontrar, pois buscam precisamente aquilo em que acreditam. Neste sentido, os feitos dos filósofos alemães citados por Nietzsche exprimiriam aquilo que sua pátria e seu povo já acreditavam, o que faria deles, sim, propriamente filósofos alemães. Porém, se em *Além de Bem e Mal* Nietzsche afirma que “os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro [...] assim como os membros da fauna de uma região terrestre” (BM 20) é importante manter em suspenso por qual motivo Nietzsche escolhe certas concepções de cada um dos filósofos e qual é a ligação de parentesco entre eles.

A mencionada teoria leibniziana afirma que nem tudo que o ser humano pensa atinge a própria consciência, pelo fato de que, conectado e *sendo* junto ao mundo, tem percepções de uma grandeza maior do que a si mesmo. No aforismo 357 Nietzsche confere grande valor a tal teoria

e, assim, não parece vão que diversas vezes o filósofo apresente sua concepção de consciência como aquilo que é mais raso no homem, já que o ser consciente, como é argumentado no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, é indissociável dos signos linguísticos que, por sua vez, exprimem a mera necessidade da comunicação como meio de conservação da vida. Tal ideia se apresenta como de grande valia no pensamento nietzschiano, pois assim é fundamentada sua interpretação da linguagem, que está longe de guardar qualquer verdade ou essência do *logos*, ao contrário, demonstra a linguagem como totalmente orgânica e fugaz. Isto deságua em outras esferas de seu pensamento como a da cultura, da moral e da arte, que sempre recordam a dicotomia entre uma percepção de mundo singular e outra aprisionada num delimitado campo linguístico, que toma a consciência e a linguagem como tudo que existe.

A ligação que estabelece com Kant, sobre os limites do conhecimento e da aplicação do conceito de causalidade, também se mostra presente na obra de Nietzsche que, neste último, aparece como decorrente de sua crítica à linguagem, onde a causalidade é avaliada como mero erro. De acordo com o filósofo, em *Crepúsculo dos Ídolos*, no aforismo 4, “Erro das causas imaginárias”, se percebemos algo conscientemente, procuramos uma ideia de motivação e causa daquilo que foi percebido, o que estabeleceria novamente a relação entre certa crença (neste caso, da causalidade) e certa estrutura psíquica e linguística que colaboraria com nosso modo de interpretação da realidade. Concebe-se, portanto, em Nietzsche, um tipo de análise que volta aos seres humanos, seus credos, criações e estrutura de pensamento, contestando-os a partir daí, desta falibilidade humana, que detentora de um modo de percepção, erra em ver a Verdade neste próprio modo de percepção. Assim, apesar de Nietzsche considerar desmedida a atitude da razão julgar a própria razão, como teria sido feito no método kantiano, ele tampouco parece se afastar completamente desse procedimento, ou, como acreditam alguns, desta filiação.

Referindo-se ao espantoso golpe que teria abalado “todos os hábitos e vícios lógicos” (GC 357), Nietzsche inclui Hegel nos seus três marcos alemães, com a tese dialética em que os conceitos de espécie “desenvolvem-se um a partir do outro” (GC 357), dizendo ainda que esta é a tese responsável pela preparação do darwinismo na Europa. Tal tese, colocando o desenvolvimento histórico como chave de leitura, carregaria a noção de que não há ser, mas somente um vir-a-ser. De acordo com Nietzsche, esse é um traço instintivo do alemão, que dá ao vir-a-ser um “valor mais profundo e mais rico do que àquilo que ‘é’” (GC 357), já que a crença no “ser” nem encontraria solo entre tais homens. Aqui novamente encontramos um referencial facilmente localizável na obra nietzschiana, que na batalha ontológica jamais se alinha ao “*Sein*”, aproximando-se muito mais de um “*Werden*”, já que o apelo ao ser é perpetuamente acompanhado da negação da mudança, do mundo, da vida.

Por conseguinte, torna-se notável que os feitos do pensamento alemão que Nietzsche retoma no texto sejam tão presentes em sua filosofia. Assim, percebe-se no entrelaçamento das “teses alemãs” trazidas por Nietzsche que todas revelam princípios (*Grundsätze*) que se encontram e parecem criar fundamentos para a filosofia nietzschiana, hipótese esta que procuramos defender em nossa pesquisa. Desde a concepção de que nada é em essência e permanência, até a noção de que, por este fator, o ser humano não pode ter um órgão do conhecimento privilegiado capaz de compreender o mundo em suas causas e seus efeitos, visto que apenas haveria um *continuum*. Portanto, que o nosso modo de percepção consciente seria apenas *um* modo de percepção e não a representação fidedigna de tudo que existe. Desta forma, parece ser possível encontrar na narrativa da história da filosofia alemã de Nietzsche os princípios alemães de seu pensamento, cuja presença em sua obra o autor está longe de reconhecer como sendo apenas inconsciente. Pelo contrário, ele parece plenamente ciente do solo e das condições de que partiu.

É possível, assim, observar as nuances do aforismo, que além de indicar certos aspectos de apropriação, em certa instância: (i) retoma a história da filosofia alemã naquilo que a distingue, ou nas palavras do autor, o que foi feito “à diferença dos latinos” (GC 357); (ii) adota sua posição crítica em relação aos “grandes feitos” desta história da filosofia alemã e sua noção de verdade e de conhecimento; (iii) reassume e problematiza os “preconceitos dos filósofos” a partir da sua ótica de psicólogo da cultura, que enxerga o desenvolvimento dos conceitos e dos pensamentos “alemães” como um sintoma da cultura alemã, o que se mostra na sentença: “Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel” (GC 357). Por conseguinte, delimitado acima o ponto relativo à história da filosofia alemã e a hipótese de apropriação de Nietzsche de certos elementos dessas filosofias, é necessário ainda compreender o motivo pelo qual o filósofo pretenda se separar desta tradição de pensamento.

Ao dissertar sobre as especificidades da filosofia alemã, Nietzsche não determina, todavia, que o pensamento esteja em qualquer circunstância enclausurado nos limites de uma nação. Isto acontece, na maior parte das vezes, pela falta de “finura” dos filósofos que, crendo estarem apartados do próprio meio, da terra e até do mundo, ignorariam as especificidades de interpretação que seu ambiente, cultura, linguagem, dentre outras coisas, lhes impõem. Porém, não raras vezes, Nietzsche se põe como um filósofo além de seu tempo e nação, intitula-se um “extemporâneo”, enquanto clama não ser alemão, como em uma carta em que diz que provavelmente só terá leitores no ano de 2000. Entretanto, se Nietzsche de fato era um alemão do século XIX, situado no contexto histórico e linguístico da filosofia alemã, o que justificaria a distinção que alcinha a si mesmo? Seguindo a “história da filosofia” narrada no aforismo, um certo evento demarcaria o início desta ruptura: o “evento Schopenhauer”. Com Leibniz, Kant e Hegel, Nietzsche enuncia os “três casos” e as “três teses” alemãs. Com Schopenhauer, no entanto, é

aberta uma “quarta questão”: se o pessimismo, juntamente ao “problema da existência”, seria ou não um problema alemão. A resposta previamente dada por Nietzsche é negativa, já que “o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é um evento de toda a Europa, no qual as raças todas devem ter seu quinhão de mérito e honra” (GC 357). Com a morte de Deus enunciada e o homem já não mais podendo ver a si mesmo como uma criatura, mas a partir de então como o responsável criador e justificador da própria existência, inicia-se uma problemática para toda a humanidade. Tal evento, executado na história da filosofia alemã de Nietzsche por Schopenhauer, desperta duas questões, a primeira já dita, de um problema para a humanidade, e a segunda, um problema para a pergunta de Nietzsche “O que é alemão?”. Pois, se apenas com Schopenhauer teria sido assumido esse problema, Nietzsche duvida que haja afinal algum “pessimismo alemão”, ou seja, uma disposição para aceitar um mundo sem sentido.

Todavia, se a história é narrada tendo em vista alguma utilidade, poderíamos levantar diferenças entre a história da filosofia alemã contada por Nietzsche e algumas outras versões dessa mesma história, pois mesmo Kant já havia sido amplamente responsabilizado pela morte de Deus. Com isto, fica evidente a necessidade de compreender as razões que motivam a versão e interpretação nietzschiana dos acontecimentos históricos, contrapondo-o a outras narrativas possíveis. Pois, ao levantar a problemática do que é alemão, Nietzsche retoma o desenvolvimento da história do pensamento alemão e de seu próprio pensamento. Porém, Nietzsche pretende operar uma separação, e distinguindo-se da tradição posterior, com o problema do pessimismo, o valor da existência, a morte de deus e a necessidade da criação de novos valores, Nietzsche junto a Schopenhauer, pretende se lançar a uma problemática europeia, o que faria forçoso avaliar até que ponto a separação proposta pelo filósofo é válida.

A pergunta que se faz, então, é pela busca da diferença entre uma filosofia que em seus princípios fundamentava há séculos o terreno propício para a morte de deus e aquela outra que de fato assumiu a responsabilidade para tal tarefa. Com isto, temos esta história do pensamento alemão no qual o pessimismo aparece como o desaguar de uma resposta histórica lógica que, no entanto, na percepção de Nietzsche, foi adiada ao máximo possível. É de acordo com tal panorama que Nietzsche, buscando ainda a resposta para “o que é alemão”, coloca diversas vezes a mesma questão em *A Gaia Ciência* § 357, a se saber, se os filósofos alemães seriam de fato pessimistas, o que em última instância é negado.

Assim, o pessimismo no § 357 é caracterizado como o pessimismo de Schopenhauer, ou seja, como um evento europeu, e definido como o horror “a um mundo desdivinizado, que se torna estúpido, cego, louco e questionável, seu honesto horror” (GC 357). Neste sentido, o pessimismo de Schopenhauer é elogiado na medida em que colocou o problema da existência, ou melhor, na instância em que surgiu como o triunfo da imposição cristã da veracidade contra a própria moralidade cristã. De forma que, com Schopenhauer, irrompe o evento no qual “um astrônomo da alma poderia calcular seu dia e hora, o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico” (GC 357).

Entretanto, se no aforismo Nietzsche afirma que apenas com Schopenhauer um problema realmente sério teria sido anunciado, em diferença e oposição a toda filosofia alemã, é dito ainda que “a resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi [...] um tanto precipitada, juvenil” (GC 357). Logo em seguida, no § 370 Nietzsche afirma: “Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar — o seu romantismo”. Agora, Nietzsche associa Schopenhauer a um pessimismo romântico, ou seja, “daqueles que sofrem de *empobrecimento de vida*”, de tal forma, fica

estabelecido que o pessimismo de Schopenhauer não pode ser aquele que soluciona o problema de um mundo “desdivinizado”.

Nas entrelinhas, não é difícil assumir que Nietzsche propõe uma outra resposta, o que se mostra no § 370, onde, situando Schopenhauer num pessimismo romântico, clama pela chegada de um pessimismo “bastante diferente, clássico”, ressaltando que “tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha”. Este seria o pessimismo dionísíaco, apresentado como o pessimismo do futuro. Esta nomeação, contudo, é presente somente no aforismo 370 e jamais é retomada. Assim, devemos considerar as leituras que afirmariam o “pessimismo dionísíaco” como a ligação de Nietzsche com a tradição alemã, pois a partir da leitura do § 357 de *A Gaia Ciência* Nietzsche nega que o pessimismo seja uma característica alemã, associa, pelo contrário, o pessimismo do futuro como algo europeu ou supraeuropeu, mostrando que, talvez, Nietzsche tenha reinterpretado o dito “pessimismo alemão”, associando-o meramente ao romantismo. Assim, se em outras passagens Nietzsche associava os alemães ao pessimismo, com a *Gaia Ciência*, livro em que Nietzsche anuncia a morte de deus, o sentido de pessimismo pode ter sido alterado, resultando em uma interpretação de que a crítica sem problematização do valor da existência, como teria acontecido até então na filosofia alemã, ainda não fosse a crítica nos moldes de uma nova sabedoria. Portanto, este talvez seria o motivo de, no § 357, Nietzsche, ao refletir sobre a aplicação ou não do termo pessimista para a designação dos filósofos alemães, decidir, no fim, pela resposta negativa da questão, apontando que tal questionamento só se *inicia* com o ateísmo confesso de Schopenhauer, ato que Schopenhauer teria executado “como bom europeu, já disse, *não* como alemão” (GC 357). Todavia, deve-se analisar com mais precisão esta ambiguidade e indecisão quanto a nomear a filosofia alemã como pessimista, cabendo ainda esclarecer por qual motivo Nietzsche oscila tanto no uso de tal termo, ora usando-o como um sinal de maturidade filosófica, ora apontando-o como insuficiente.

Assim, acreditamos que, ao observarmos como Nietzsche lida com a questão sobre o pessimismo da filosofia alemã, é possível estabelecer como este problema nos leva desde uma certa apropriação dos temas epistemológicos da tradição alemã até uma nova proposta de um filosofar preocupado com o sentido da vida e a criação de valores. Portanto, partimos da pressuposição de que, frente à problemática esboçada, o livro V da segunda edição da *Gaia Ciência* declara a necessidade da criação de novos valores a fim de superar aquilo que no livro foi anunciado como a morte de Deus. Quais seriam estes valores e se é permitido impor novos valores ao mundo é algo que Nietzsche ruminará durante o quinto livro, em que convida os “novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado” clamando então pelos “sem-pátria”, aos que estaria “recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza!*” (GC 377). Este convite lançado pelo autor parece ser, como pretendemos defender, a proclamação e chamado para sua nova filosofia do futuro, que é semeada já na *Gaia Ciência* e continuada nos escritos posteriores, que são decorrentes das constatações admitidas neste momento.

A filosofia do futuro de Nietzsche apresentará, então, os elementos necessários para um novo modo de se relacionar com o conhecimento, partindo das premissas da grande saúde, da afirmação do mundo e da apatricidade, pois o novo filósofo deve se desprender dos antigos valores instaurados e buscar criar e impor os seus próprios. A filosofia do futuro surgirá, então, como a vontade de criação de valores fortes o suficiente para se impor e legislar um novo sentido para o mundo. Em Nietzsche, no contexto em que aqui trabalhamos, os valores surgirão com a valorização da abundância de vida, de saúde, das perspectivas, da luta e da alegre sabedoria, que aparecem então postas ao conceber uma nova concepção de mundo. Tais concepções, por sua vez, somente podem ser compreendidas em sua integridade quando situadas diante da tradição filosófica a qual Nietzsche se opunha, já que são uma resposta

aos infortúnios da cultura e da filosofia para a vida. Além disto, a necessidade de uma outra concepção de mundo surge em urgência, já que, afinal, a velha ideia de mundo sustentada por um Deus já não se mantém, sendo nossa tarefa também perceber como o “mundo tornou-se novamente infinito” (GC 374).

O problema de pesquisa deslindou-se, então, sobre como determinar as fronteiras da pátria e da apatricidade de Nietzsche, ou seja, da divisa do que em Nietzsche é característico de sua tradição filosófica e daquilo que o filósofo sanciona como sua objeção. Pois percebemos que existem diversas veredas a serem percorridas antes que se possa caracterizar adequadamente a ligação que Nietzsche estabelece com sua tradição filosófica. Embora tais vínculos sejam estreitos, resta ainda saber se e em que medida ele pode ser caracterizado como herdeiro do projeto crítico kantiano, discípulo de Schopenhauer ou ainda como parte da linhagem dialética hegeliana. De forma que tomamos o trabalho de refletir juntamente a Nietzsche, estabelecendo uma solução para seu velho problema “o que é alemão?”, com a oportunidade de ponderar sobre as questões epistemológicas de tais filósofos a partir da interpretação oferecida por Nietzsche no aforismo. Assim, situando-nos numa questão mais atual, podemos pensar para além da questão de Nietzsche, voltando-a contra ele mesmo e questionando: “o que em Nietzsche é alemão?”. De forma a estipular em que, e se, a sua história da filosofia alemã demarcou a sua própria história filosófica. Para, por fim, nos confrontarmos com a questão se com sua ambição de uma filosofia europeia Nietzsche teria, em sua postulação da necessidade da criação de novos valores, alcançado um novo fundamento para o problema de seu século, que com a morte de Deus, abriu a questão de todos os tempos: o problema da existência. Compreendemos, assim, que é a ambivalência de Nietzsche entre as divisas da filosofia alemã e o problema europeu que estipulará o solo para suas proposições e pensamentos posteriores relativos à necessidade de transvaloração de todos os valores.

O interesse nessa investigação é estabelecer como certos andaimes da filosofia nietzschiana se guiaram pelo contexto filosófico alemão, o que esclarece não só os motivos pelos quais Nietzsche irrompe em críticas ao pensamento alemão como também demonstra que o próprio legado crítico de Nietzsche é alemão. Pois se é partindo da ambivalência que o próprio filósofo estabelece com a sua tradição filosófica que ele procurará os rumos de uma nova filosofia, como ignorar a fecundidade que a pesquisa pode ganhar seguindo tal relação? Portanto, a escolha do § 357 de *A Gaia Ciência* foi propícia na medida em que este texto apresenta todas as condições para a problemática aqui levantada. Além disto, a obra escolhida se encontra num período inicial daquilo que foi estabelecido como a filosofia madura de Nietzsche, de forma que temos nela o germe das questões que guiarão os pensamentos finais do filósofo.

Recapitulemos os passos da nossa exposição: iniciamos com a questão “O que para Nietzsche é alemão?”, a partir da qual evidenciamos a perspectiva fisiopsicológica e tipológica que é o horizonte da pergunta para, assim, assimilarmos e ponderarmos sobre os aspectos da filosofia alemã que Nietzsche traz em sua argumentação. Neste primeiro momento buscamos solucionar a correlação que Nietzsche estabelece entre os filósofos convocados em suas teses (Leibniz e a consciência como acidente, Kant e os limites do conhecimento em sua crítica a causalidade, Hegel e o desenvolvimento/vir-a-ser).

Em um segundo momento focamos na tese de Nietzsche, segundo a qual a filosofia alemã, com seu romantismo, teria retardado o advento do problema europeu, do niilismo assimilado pela morte de deus, problema este que teria sido introduzido na filosofia por Schopenhauer. Acompanhando a tese defendida por Nietzsche no § 357 de *A Gaia Ciência*, avaliamos em que medida a história da filosofia alemã voltada a problemas epistemológicos marcou o seu próprio desenvolvimento filosófico, notando, porém, como é o “problema

européu” que inicia uma filosofia propriamente nietzschiana. Percorremos, assim, o embate de pensamento que Nietzsche trava consigo mesmo durante o quinto livro, já que o filósofo questionará de que forma ele poderia estabelecer uma nova concepção de mundo, um novo valor ao mundo, sem com isto divinizar-lo ao modo que era feito na filosofia romântica alemã.

Por fim, destacamos de forma bastante sumária como as tentativas de solução do problema europeu visará a criação de uma filosofia futura, que Nietzsche trabalhará desde a perspectiva epistemológica e cosmológica até a política. Vendo, assim, como ao filósofo do futuro será necessária a grande saúde, a fim de não cair no velho erro do adoecimento pela verdade, igualmente fundamental será um novo conhecimento e afirmação do mundo, pois foi justamente neste ponto que o niilismo se instaurou. Essa dimensão envolve ainda a situação política do filósofo, que sempre é um apátrida, um extemporâneo. Com isto, assinalamos de que forma os pensamentos finais de Nietzsche só puderam ser atingidos a partir da problemática especificada, de sua ambivalência, apropriação e transvaloração diante da sua tradição filosófica.

3 Considerações finais

Portanto, em conclusão, pode-se dizer que o nosso objetivo principal do trabalho foi considerar a relação de apropriação e de ruptura que Nietzsche estabelece frente à filosofia clássica alemã no § 357 de *A Gaia Ciência*, com vistas ao fundamento da construção da própria filosofia nietzschiana, que se inicia a partir do “problema europeu”. As questões que guiaram nossa investigação podem ser postas nos seguintes termos: (i) como Nietzsche se apropria de elementos da tradição epistemológica alemã? (ii) por qual motivo ele considera e opera a crítica de que a filosofia alemã atrasou o avanço de uma problemática da

existência? (iii) a partir de quais considerações Nietzsche solucionará o “problema europeu” e proporá sua filosofia futura, perpassando as insígnias de uma filosofia *supraeuropeia*, dos “bons europeus”, pela necessidade de uma nova concepção de mundo e pela proposição de uma *grande saúde* advinda de sua concepção de *Gaia Ciência*? Para responder tais questões, nossa pesquisa se guiou pelo exame da ambiguidade que caracterizou a atitude de Nietzsche frente à tradição filosófica. O entendimento dessa ambiguidade permite acesso privilegiado ao processo de construção da filosofia nietzschiana. Podemos dizer, portanto, que em Nietzsche o ato de se apropriar de sua tradição e de se diferenciar de tal herança fazem parte de um mesmo esforço de pensamento.

Referências

MARCHIORI, Gabriela do Espírito Santo. *Nietzsche entre fronteiras: a especificidade alemã e o problema europeu*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2023. Disponível em: [https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/67510/DISSERTA%
c3%87%83O.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/67510/DISSERTA%c3%87%83O.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 27 nov. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. In: *Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.

Egoísmo, extensão fenotípica e vontade de poder: entre Nietzsche e a neurociência¹

Gustavo Bezerra do N. Costa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.06>

1 Introdução

O presente texto propõe uma aproximação entre as considerações de Nietzsche sobre o egoísmo — isto é, do primado egoísta próprio aos comportamentos morais tidos por altruístas — e estudos recentes em neurociência que salientam, como característica de nossa atividade cerebral, uma plasticidade expansiva dos limites do *eu* para além do próprio corpo, compreendida sob a noção de *fenótipo estendido*.

A hipótese de fundo é a de que esta aproximação, se por um lado permitiria remeter comportamentos altruístas àquela atividade expansiva de cunho egoístico, por outro, remeteria também essa atividade aos processos de embate, incorporação e expansão de impulsos, compreendidos por Nietzsche sob a noção de *vontade de poder*.

¹ Com alguns acréscimos e reelaborações, este texto foi originalmente publicado sob o título *O corpo além da pele: Nietzsche, egoísmo e cuidado* pela *Revista Modernos & Contemporâneos*, v. 7, n. 16, 2023.

² Doutor em Filosofia (UERJ), professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE), coordenador do projeto de pesquisa: “O corpo além da pele. A ética do cuidado como extensão egoística da criação de si”, bem como do grupo de pesquisa GENi: Grupo de Estudos Nietzsche da UECE. E-mail: gustavobn.costa@uece.br

2 Egoísmo e altruísmo

São já bastante discutidos e problematizados os aforismos de Nietzsche dedicados ao tema do *egoísmo*, mormente nos textos do período entre *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*. Sob a pauta do *filosofar histórico-genealógico* desenvolvido nas obras a partir de então, a crítica ao sistema de oposições metafísicas salienta as origens bem pouco nobres e quase sempre autoenganadas dos ideais perpetrados pela moral. Em especial, aponta para o fundo egoísta das práticas e valores então tidos como altruístas — em especial, o valor da compaixão.

Em linhas gerais, o altruísmo, que tem a “compaixão como princípio de ação” (A 137), resultaria do “observar e acolher as vivências de outros como se fossem nossas”, e, com elas, o imperativo de sofrer com o infortúnio do outro tal como ele próprio. Em outras palavras, o altruísmo decorreria de uma analogia levada a cabo pela força da imaginação (*Ibidem*); justamente por isso, o grau de dor ou maldade causada em outrem — e aqui poderíamos incluir humanos e os seres senscientes em geral — nos é desconhecido e não poderia ser mensurado, a não ser por uma inferência sem lastro de causalidade. Em *Humano, demasiado humano*, sob o viés de uma perspectiva utilitarista, o problema aparece nestes termos:

Nós inferimos por analogia que uma coisa faz mal a alguém, e por meio da lembrança e da força da imaginação podemos nós mesmos passar mal com aquilo. Mas que diferença persiste entre uma dor de dente e a dor (compaixão) provocada pela visão de uma dor de dente? Ou seja: no comportamento danoso por aquilo que se chama maldade, o grau da dor produzida é para nós desconhecido, em todo caso; mas na medida em que há um prazer na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade (HH I, 104).

Parece haver, portanto, uma diferença insuperável entre o sofrimento com uma dor e aquele decorrente da imaginação da dor no outro; diferença que tende a aumentar quando o comportamento danoso visa à autoconservação e é acompanhado da intensificação do próprio sentimento de poder.

É bem certo que a observação das vivências dos outros nos permitiria a criar um distanciamento que facilite a compreensão das nossas próprias vivências. Na forma da compaixão, porém, findaria por nos destruir em pouco tempo, ao acolher e incorporar as de outrem como se fossem nossas, duplicando assim nosso sofrimento. A primeira máxima, diz Nietzsche em *Aurora*:

[...] é certamente mais conforme à razão e à boa vontade de ser racional, pois julgamos o valor e o sentido de uma ocorrência de modo mais objetivo, quando sucede a outros e não a nós [...]. Já a compaixão como princípio de ação [...] implicaria que o ponto de vista do Eu, com seu exagero e excesso, também se tornasse o ponto de vista do outro, do compassivo: de forma que [...] nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contrassenso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso (A 137).

O ponto a ser problematizado, no entanto, diz respeito não tanto às estratégias autoenganadas de ocultamento da origem egoísta das ações tidas por altruístas, que pela hipertrofia do instinto coesão social conduzem a um peculiar “egoísmo de rebanho” (Santos, 2019, p. 18, *apud* Medrado, 2021, p. 147)³. Antes, cabe apontar, sob o crivo de um filosofar histórico, para a abstração em que consistem noções como as de “ego” e

³ Cf. a este respeito a tese de Alice Medrado: *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*, defendida em 2021: “Se o egoísmo de rebanho é algo fantasmagórico, é porque ele resulta de um mecanismo de reprodução social de aspirações iguais, pré-moldadas, padronizadas, e impessoais. O mais importante, aqui, não é querer algo para si, é querer o que o rebanho quer. O instinto de rebanho opera, assim, um sacrifício da vontade pessoal — esse é o seu preço de entrada. Isso significa, curiosamente, que quando o homem de rebanho se abstém dos próprios desejos em nome da abnegação altruísta, o que está sacrificando, de fato, são essas aspirações fantasmáticas engendradas pelo próprio rebanho; sua possibilidade de vontade pessoal já foi entregue há muito tempo” (Medrado, 2021, p. 147).

“egoísmo”, tanto quanto a de “ser humano” — todas moldadas sob uma “névoa de opiniões impessoais” e “valorações arbitrárias”. A esse respeito, o aforismo 105 de *Aurora* parece particularmente esclarecedor:

O aparente egoísmo. — A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de ego que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado — em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras [...] Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” — todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção [...] (A 105).

Com efeito, o que torna essa questão ainda mais intrincada é que mesmo uma compreensão de egoísmo calcada na noção de *eu*, conforme a hipótese levantada no aforismo, também incorreria em uma mistificação. Dobrando a aposta sobre a ficção conceitual hipostasiada pela filosofia moderna, o egoísmo é assumido por Nietzsche em seu viés metafórico e passa a designar agora, em espectro ampliado, o impulso à incorporação que perpassa os diferentes níveis de arregimentação que denominamos *organismo*, desde o nível celular ao corpo social. No aforismo 118 de *A gaia ciência*, é esse impulso à apropriação e assimilação que é apresentado no cerne do egoísmo entre indivíduos.

[...] É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça [...]. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso de apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida pelo mais forte ou pelo mais fraco. [...] — Compaixão é essencialmente do primeiro tipo, um agradável movimento do impulso de apropriação, à vista do mais fraco; havendo ainda a considerar que “forte” e “fraco” são conceitos relativos (GC 118).

Converge para também essa compreensão, já nos escritos de maturidade, a hipótese levantada em *Além do bem e do mal* acerca do valor natural, isto é, fisiológico do egoísmo; que não só extrapola a moderna noção de *eu* como, além disso, torna-a subsidiária de uma teoria das forças calcada na *vontade de poder* — cujos delineamentos serão discutidos mais adiante.

Valor natural do egoísmo. — O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem [...]. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário — e em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu optimum de condições (BM 33).

Da querela moral calcada no *eu*, o egoísmo passa então a ser avaliado sob o *pathos* da ascensão ou do declínio. Perspectiva segundo a qual, a própria noção de “indivíduo” é subvertida — e de fonte do egoísmo, torna-se seu acabamento ou resultante:

O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o compreenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente — ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo... (*Ibidem*)⁴.

É também sob essa ótica que nossa própria ideia de *corpo* — pluralidade coordenada de instintos, multiplicidade com um único sentido que Nietzsche entende como *grande razão* — poderia ser pensada sob as variantes da expansão ou retração, fluindo ou oscilando para além ou aquém da métrica fictícia do “indivíduo”. Daí a importância conferida — nos textos do chamado período intermediário, mas também e principalmente em *Ecce homo* — ao *cultivo* ou *cuidado de si* que

⁴ A esse respeito, cf. também: FP 1881, 11[7] e FP 1887, 9[7].

Nietzsche sintetiza na máxima de *tornar-se o que se é*: tarefa de coordenação, hierarquização e regência dos próprios impulsos a partir do favorecimento das arregimentações mais propícias à autopreservação e também à expansão do organismo — tarefa para a qual adquire importância ímpar uma atenção às chamadas “coisas próximas”, aí se incluindo clima, lugar, dietética, amizades e até mesmo as opiniões que, ainda que pelas vias tortuosas e superficiais, temos sobre nós mesmos:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como alguém se torna o que é. E com isso toco na obra máxima de arte da preservação de si mesmo [*Kunst der Selbsterhaltung*] — do amor de si [*Selbstsucht*] [...]. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência [*Klugheit*], até mesmo a mais alta prudência: quando o nosce te ipsum [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, mal entender-se, empequenecer [*sich verkleinern*], estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez (EH II, 9).

O já bem conhecido aforismo 9 do segundo capítulo de *Ecce homo* ganha relevo nessa argumentação por dois aspectos. Primeiramente porque, com algum distanciamento em relação aos textos do chamado período intermediário, associa a máxima de Píndaro a uma *arte da autoconservação* [*Kunst der Selbsterhaltung*], conferindo uma distinção apenas de grau entre preservação e expansão, cuja variação dependeria de uma consideração quanto à excepcionalidade das disposições internas e dos respectivos meios e circunstâncias para sua potencialização; daí o caráter prudencial de que se reveste essa arte — favorecida, no caso de Nietzsche, pela habilidade em trasladar pelas perspectivas da saúde e do adoecimento.

Já segundo aspecto diz respeito a que é precisamente nestes momentos, em que as arregimentações de impulsos ainda não estão suficientemente preparadas para os grandes imperativos e o excesso e a

grandiosidade das metas convive com a escassez dos meios, que uma *arte de tornar-se quem se é* favorece o exercício prudencial, ou seja, astuto, de distinção e hierarquização em prol da autoconservação. E com isto, toma partido de impulsos aparentemente altruístas que, no entanto, trabalham ainda em prol do “cultivo de si” e do “amor de si” — portanto, do egoísmo.

[...] amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação [*Erhaltung*] da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, contra minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados” [*“selbstlosen” Triebe*]: eles aqui trabalhavam a serviço do amor de si [*Selbstsucht*], do cultivo de si [*Selbstzucht*]. — É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície — limpa de qualquer do grandes imperativos [...]. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos — esta foi a precondição, a longa e secreta lava e arte de meu instinto [...] (EH II, 9).

Desnecessário dizer que tal compreensão de egoísmo já se situa para além da dualidade metafísica que o contrapõe ao “altruísmo”. A seguinte passagem de *Ecce homo* reitera aquela anteriormente citada de *Aurora* e sumariza a posição nietzschiana, que repõe em outros termos a superação da dualidade que opõe “verdade” e aparência” (CI IV, 6):

As proposições sobre as quais o mundo inteiro está de acordo [...] aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, a crença de que “altruísta” e “egoísta” são opostos, quando o ego não passa de um “embuste superior”, um “ideal”... Não existem ações egoístas, nem altruístas: ambos os conceitos são um contrassenso psicológico (EH III, 5).

Ainda que fuja ao escopo dessa problematização um exame mais acurado sobre a noção de *vontade de poder*, capital na obra de Nietzsche, caberia tangenciá-la ainda a partir de alguns aspectos que a permeiam,

especialmente os que incidem sobre a também dogmática noção de “indivíduo”.

3 Egoísmo, “indivíduo” e vontade de poder

Se nos ativermos a sua gestação na obra nietzschiana, a *vontade de poder* refletiria não tanto uma preocupação metafísica, nascida de uma discussão no interior da própria Filosofia, quanto uma tentativa de retomar a meta normativa que lhe é própria, à luz, isto sim, de um diálogo com o campo das ciências naturais, aí se incluindo a Física, a Biologia e a Fisiopsicologia de sua época. Interessa mais de perto a tentativa de se contrapor àquilo que parecia a Nietzsche ser o grande problema em relação ao darwinismo, principalmente quando adaptado à teoria social: compreender o fenômeno da vida sob a ótica da adaptação e da luta pela *sobrevivência*.

Sob o *pathos* da vontade de poder, o vivente não apenas busca sobreviver, nem tampouco conservar-se na existência, mas se tornar *mais* (FP 1888, 14[121]). Sobreviver seria, antes, a “expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação [*Selbsterhaltung*]” (GC 349) — “alargamento de poder” que é próprio de todo querer/agir e que se efetiva nos processos de dominação, tanto em relação àquele que domina como, também, nas formas da resistência, submissão e organização em relação ao que é dominado (Müller-Lauter, 1997, p. 54). Adaptação e luta pela sobrevivência, assim como o instinto de autoconservação, seriam apenas uma exceção, ou ainda, um corolário; afinal, só demanda adaptação ou sobrevivência aquilo que se expande em direção a algo que lhe ofereça resistência, respectivamente, em igual ou maior *quantum* de força. Trata-se, enfim, de um apêndice que ecoa de modo distante o impulso vital à expansão e complexificação; ou ainda, uma perspectiva *a posteriori* e

extrínseca à vida *que se expande* — para além, inclusive, do próprio “indivíduo”.

Encontramos já aqui, a partir da *vontade de poder* (e de encontro aos próprios equívocos em sua compreensão), argumentos suficientes para uma contraposição à pecha de filósofo do individualismo que se costuma atribuir a Nietzsche. É bem certo que para ele a coletividade, isto é, o *rebanho*, é “meio, nada mais”; daí ser um “profundo mal-entendido” atribuir-lhe “posição mais elevada que a do indivíduo” (FP 1886-1887, 5[108]). Porém, também o indivíduo não poderia ser pensado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida. Seu pensamento, como ele amiúde salienta, é dirigido à hierarquia — não de indivíduos, classes ou pátrias, mas de *tipos: ascendente e decadente*, que podem, aliás, coexistir em uma mesma pessoa, de acordo com um maior ou menor estado de plenificação de instintos. Trata-se certamente de uma ética aristocrática ou, se quisermos, *de exceção*; porém, “dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista” (FP 1886-1887, 7[6]). Espécie “mais modesta” de vontade de poder (FP 1887, 10[82]), uma ética individualista eludiria o fato de que são precisamente os *caracteres de exceção* os responsáveis, por sua *exemplaridade* e *excepcionalidade*, pela condução de si e do próprio rebanho.

Já em seu período de juventude, a consagração a algo suprapessoal conferiria ao gênio precisamente a sua tragicidade. Porém, se nesse período ela poderia ainda ser remetida ao sentido da *dissolução*, seu pensamento de maturidade — com a prevalência do *eu* como um efeito perspectivo de todo vivente, resultante fictícia de processos interpretativos de organização e assenhoração — dificultaria tal compreensão, ou ao menos a tornaria mais complexa. Afinal, a própria dissolução poderia também ser compreendida como expansão. Nietzsche afirma em *Genealogia da moral*:

[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função [...]. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a uma meta [...] mas sim, a sucessão de processos de [subjugação] que nela ocorrem (GM II, 12).

Interpretação indica aqui o “anseio de poder de formações de domínio” em torno das quais *se constituem* “sujeito” e “objeto”. Querer-poder, nesse sentido, não significa apenas aspirar, desejar, ou mesmo exigir, mas efetivamente exercer o que Nietzsche chama de *afeto do comando* — que no vivente cria as ilusões do *eu*, do *mundo* e da suposta relação entre ambos, isto é, da “consciência” e do “livre-arbítrio”. Em todo *querer*, diz ele, existe primeiro uma “pluralidade de sensações”. Depois, “em todo ato de vontade há um pensamento que comanda — e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’”. E ainda, “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (BM 19), ao qual se submete “não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (BM 158). No entanto, na medida em que, através do “sintético conceito do ‘eu’”, ignoramos que somos “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”, uma série de falsas valorações acerca da *vontade* vem a se firmar, de modo que atribuímos “o êxito, a execução do querer, à vontade mesma” e com isso, gozamos do “aumento de sensação de poder que todo êxito acarreta” (BM 19).

O que vem a se chamar de “livre-arbítrio”, então, não seria senão a expressão para a sensação de aumento de força decorrente da afirmação, do *exercer* do *afeto de comando* — esse mesmo, a resultante de uma configuração em maior ou menor grau instável de movimentos pulsionais inconscientes (*ibidem*). A “consciência”, por sua vez, seria o meio pelo qual a formação de domínio que se é dá-se a entender como

um, ou como *eu*. Simplificação e falseamento que, não obstante, constituem, como *vontade de aparência*, nossos meios de sobrevivência e *expansão*. Antes de ser constitutivo do egoísmo, o *eu* seria por ele constituído, sua expressão mais bem acabada — o que indica, por outro lado, que pela metáfora do “egoísmo” se entendem os processos de subjugação e incorporação da *vontade de poder* que, se em um determinado estágio conferem unidade ao que chamamos de *corpo*, traduzido na noção de fictícia noção de *eu*, traduzem também as vias de expansão desse “corpo” ou desse “eu” para além dos limites da pele.

É a partir desta argumentação que se poderia, em hipótese, tecer uma aproximação com algumas pesquisas e teorias recentes nos campos da neurobiologia e sociobiologia, que apontam para uma concepção egoística e relativística do cérebro, bem como da atividade cerebral como fator de expansão da noção de *eu* para além dos limites do próprio corpo.

4 Egoísmo e extensão fenotípica

Em *Muito além do nosso eu*, partindo de uma leitura relativística e distribucionista do cérebro, Miguel Nicolelis o toma como um *mestre do acaso*: um grande simulador de nossa ideia de corpo e do mundo exterior, cuja “capacidade plástica” não nos ilude apenas a formar nosso senso de *eu* (Nicolelis, 2011, p. 349-54ss.). Para além dos limites da pele, o cérebro nos impele a *expandir* esse senso — ou o *ego* — no sentido da *assimilação* e *incorporação*, não só dos objetos que nos rodeiam, mas mesmo na relação e interação com outros indivíduos — donde, por exemplo, noções como as de *amizade* e *amor* (*Idem*, p. 128ss).

Parece haver aqui uma aproximação em relação ao que Richard Dawkins, em *O gene egoísta*, entende como uma *extensão fenotípica*: noção utilizada para explicar a expansão da noção de hereditariedade — bem como da própria noção de egoísmo — para além da genética direta;

um nível a mais, portanto, na complexidade biológica do organismo, para além de seus limites corporais⁵. Tomada de empréstimo da biologia, a noção remete à atividade cerebral como fator de expansão da noção de *eu* para além dos limites do próprio corpo; ou seja, do cérebro como um grande simulador que, aquém da superfície consciente⁶ e para além de nosso limite corpóreo, impele-nos a expandir nosso senso de *eu*, não só às ferramentas que nos rodeiam, mas mesmo à relação com outros indivíduos como um nível a mais na complexidade biológica do organismo, para além dos limites corporais.

Ora, segundo a concepção nietzschiana de egoísmo acima exposta, não se poderia pensar o outro enquanto outro, mas tão somente a partir de si. Qualquer tentativa de se pensar uma ética radicada no altruísmo pressuporia, de saída, autoengano e depauperamento de instintos. Por outro lado, agora com base na neurociência contemporânea, nada obstaría reconhecer no outro e no organismo social como um todo, uma *extensão egoística de si*, com a correlata expansão do *cuidado de si* a tais esferas.

Um desdobramento diverso, no entanto — e em certo sentido até contrário ao que foi até aqui exposto — é apresentado por E. Wilson em *A conquista social da terra*. Wilson defende como força dinâmica da evolução de algumas espécies, incluindo a humana, a existência de dois níveis relevantes de seleção e organização biológica: não apenas o nível individual, comandado pelo “gene egoísta” de Dawkins, mas também um nível mais complexo, social, onde o comportamento competitivo teria como contrapartida não o egoísmo, e sim, o altruísmo e a cooperação entre os indivíduos de um mesmo grupo. Em última instância, todo o

⁵ Cf. a esse respeito: Nicolelis, 2011, p. 56-7, 119-127, 349 a 354, 455 a 459ss.

⁶ Tangencia-se, com a tese de Dawkins, algo da compreensão nietzschiana acerca da pluralidade de instintos que, afinal, escapa e comanda a superfície consciente; e também, quanto ao caráter incipiente dos processos conscientes dentro do espectro evolutivo (cf. por exemplo: GC II; Dawkins, 1979, p. 73-4).

dilema moral, isto é, o livre-arbítrio, a ambivalência de nossas escolhas e a natureza conflituosa de nossas motivações — alternando entre interesses individuais (egoístas) e coletivos (altruístas) — poderia ser compreendido à luz do antagonismo entre aqueles dois níveis de organização (Wilson, 2013, p. 291-301ss).

Não seria o caso de entrar no mérito da argumentação conduzida por Wilson, nem tampouco em sua disputa com Dawkins, mas talvez se possa arriscar que, a despeito de sua tese da *seleção multinível*, poder-se-ia estender a noção de egoísmo, do nível individual, também para a relação ou competição entre grupos — um egoísmo do organismo social que pressuporia alguma cooperação entre “indivíduos”, tal como o egoísmo do “indivíduo” pressuporia, sob sua perspectiva, alguma arregimentação intercelular. Também sob essa ótica, portanto, o comportamento altruísta seria o resultado ou a consequência de um processo de incorporação cujo sentido é, de saída, egoísta.

5 Considerações finais: do cuidado de si a uma ética do cuidado

Com base na linha argumentativa acima apresentada, os diversos modelos éticos poderiam ser concebidos muito mais como uma condição transitória, e por isso mesmo instável, entre o indivíduo e a gregariedade genética, ou seja, o organismo social — e que tenderia, por seleção, a um nivelamento e aplainamento societário internalizado em nosso código genético. A comparação feita por E. Wilson entre as sociedades humanas e aquelas de formigas, vespas e abelhas não seria fortuita. O organismo é, desde suas organizações mais primitivas e com maior ou menor grau de intencionalidade, “programado” para o engano — seja na caça às presas ou fuga dos predadores — visando a uma expansão egoística de si. Por isso mesmo, qualquer tentativa de se pensar uma ética nos termos de uma coexistência justa e pacífica entre seres de uma mesma espécie —

ou mesmo na relação desta com outras espécies — estaria sempre sujeita às vicissitudes de sua própria “precariedade” originária.

Este, porém, não seria um caminho inexorável. Ao menos, não a ponto de inviabilizar a proposição de uma via talvez oposta àquela que conduziria, segundo Nietzsche, ao nivelamento da humanidade em “grandes formigueiros” e ao último homem. Como salienta um fragmento de 1883:

Todas as morais até agora são estados úteis para garantir, em primeiro lugar, resistência absoluta à espécie: uma vez atingida esta meta, pode-se visar metas mais elevadas. Um dos dois movimentos é somente o nivelamento da humanidade, grandes formigueiros etc. [...] O outro movimento, a criação dos superpoderosos. Aquele movimento gera o último homem. O meu, o além-do-homem (FP 1883, 7[21] *apud* Fornari, 2017, p. 132).

Esse primeiro movimento de nivelamento moral, como aponta Fornari, “nada mais é que o resultado de um processo de seleção e fixação dos instintos que a espécie reputa como adequados para atingir os seus fins” (Fornari, 2017, p. 131). A partir dele, no entanto, seria possível alçar metas mais elevadas que, como um “contramovimento teórico”, superaria o niilismo incipiente, o predomínio do instinto gregário e a mediocrização do tipo humano; e que teria como meta, ainda que distante de qualquer predefinição ou pré-programação de papéis — ou de qualquer ideia generalista de “humanidade” — o *além-do-homem* nietzschiano (*Idem*, p. 131-2; FP 1884, 26[32]). Ainda que apresentado de maneira sucinta, esse seria, grosso modo, o percurso esboçado pelo filósofo no sentido de se alcançar metas mais elevadas, levando a cabo seu projeto de *transvaloração de todos os valores*.

A questão a ser levantada, no entanto, não diz respeito propriamente aos meios de superação da moral do nivelamento e da compaixão — pelo menos, não diretamente. À guisa de hipótese a ser levada adiante em outra oportunidade, caberia pensar em que medida

um *cuidado de si* tal qual delineado pela filosofia de Nietzsche — enquanto coordenação e hierarquização da multiplicidade de impulsos visando à expansão e incorporação — poderia ensejar, nos moldes de uma extensão fenotípica, uma *ética do cuidado*.

Na esteira de uma aproximação entre seu pensamento e as pesquisas sobre a atividade cerebral como extensora dos limites do *eu*, uma *ética do cuidado* já não pressuporia, como ocorre via de regra com a maioria das formulações éticas⁷, uma deflação do egoísmo como forma de viabilizar condições de coexistência, mas antes, sua expansão e complexificação, enquanto *pathos* de uma vontade de poder ascendente, para além dos limites da pele. Isto decerto implicaria submeter tais limites a uma “lei da perspectiva” — segundo a qual “o que está próximo parece grande e pesado; e à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e no peso” (GC 162) — ou de modo mais específico, retomando o aforismo 104 de *Humano, demasiado humano*, delimitá-lo segundo a extensão de nosso sistema nervoso:

Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém (a não ser nos casos em que fazemos a nós mesmos, isto é, nos cortamos para nos curar, nos esforçamos e nos fatigamos em prol da saúde) (HH I, 104).

Certamente se poderia objetar quanto a seu alcance e efetividade. Trata-se, com efeito, bem mais de uma *ética de exceção*, como sugerido anteriormente. E de fato, uma *ética do cuidado* nestes moldes se aproximaria de uma *interseção de egoísmos* — sentido no qual, diga-se

⁷ Formulações como a defendidas por Judith Butler, a partir de Lévinas, entendem que “o outro tem prioridade sobre mim”, por isso, “nenhuma ética pode derivar do egoísmo” e o “egoísmo, na verdade, é a derrota da ética” — daí a precariedade de fundo que norteia sua ética (Butler, 2018, p. 120). Mesmo aquelas notadamente inseridas em uma *ética do cuidado*, como a de Nel Noddings, que rejeitam a ideia de um “cuidado universal” e veem na “absorção” uma forma de “completar-se” no outro, compreendem essa absorção em sentido contrário, implicando uma deflação do chamado *self*. É o *self*; nesse sentido, que precisa se deixar absorver, e não o outro, o objeto da ação ética (Noddings, 2003, p. 31-2 e 124).

de passagem, dois ou mais corpos poderiam muito bem ocupar um mesmo lugar no espaço. Porém, prescinde-se com ela de recorrer ao artifício de um altruísmo que tem como pressuposto o autoengano e, como corolário, a má-consciência. Nas palavras de Wotling (2009, p. 271), seria necessário, talvez: “pensar um egoísmo sem ego, quer dizer, reconhecer [...] o caráter múltiplo da pessoa, do pretense ‘sujeito’, e recusar a tendência metafísica que leva sempre a reduzir o múltiplo à unidade”.

Mas em contrapartida, para concluir com um aforismo de *A gaia ciência*, talvez se chegue assim a reconhecer também a afinidade e mesmo a procedência entre sentimentos aparentemente tão díspares, como o amor e o egoísmo:

As coisas que chamamos de amor. — Cobiça e amor: que sentimentos diversos evocam essas duas palavras em nós! — E poderia, no entanto, ser o mesmo impulso que recebe dois nomes. [...] Nosso amor ao próximo — não é ele uma ânsia por nova propriedade? [...] Mas é o amor sexual que se revela mais claramente como ânsia de propriedade: [...] então nos admiraremos de que esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo. [...] Bem que existe no mundo, aqui e ali, uma espécie de continuação do amor, na qual a cobiça e ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede conjunta de ideal acima delas: [...] Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é amizade (GC 14).

Referências

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda S. Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

Egoísmo, extensão fenotípica e vontade
de poder: entre Nietzsche e a neurociência

FORNARI, Maria Cristina. Além-do-homem e evolução. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís (Org.). *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre: Zouk, 2017.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado em Filosofia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7JJLV/1/tesedefinitva.pdf>.

MEDRADO, Alice Parrela. *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*. Tese de Doutorado em Filosofia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/35364/1/MEDRADO%2C%20A%2C%20Liberdade%20e%20imoralismo.pdf>. Acesso: 30/07/2021.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. 2. ed. São Paulo: Annablume, 1997.

NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Leituras nietzschianas

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NODDINGS, Nel. *O cuidado. Uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Trad. Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

WILSON, Edward O. *A conquista social da Terra*. Trad. Ivo Koryotovski. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Extemporaneidade *Extempore*: contribuição à Agonística do Extemporâneo nos Escritos de Nietzsche¹

Hercules Garcia da Silva Neto²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.07>

1 Introdução

A tradução brasileira de *unzeitgemäß* para “extemporâneo” nos coloca a necessidade de retomar o tema caro à recepção nietzschiana da extemporaneidade, enquanto uma não conformidade ao tempo. Coloca, ainda, a necessidade de confrontar um tema relativamente esquecido na recepção dos *Philologica*: as *extemporalia*, elemento da formação retórica clássica. As *extemporalia*, enquanto estilo improvisado de elaboração discursiva, ao suporem uma formação retórica em sentido clássico, de antemão, eliminam a qualidade pejorativa que a retórica adquire, na tradição dita ocidental; e evidenciam o rigor da formação integral exigida à época por seus principais teóricos, desde Aristóteles, Cícero, até Tácito e Quintiliano.

¹ Agradeço ao GT Nietzsche da ANPOF que, na pessoa dos professores André Itaparica e Rogério Lopes, nos convida à composição deste trabalho; à professora Anna Hartmann Cavalcanti que, na ocasião do IV Colóquio Nietzsche no Cerrado, motivou a composição de um texto sobre a relação *extemporalia*-extemporâneo, dentre as críticas, na pessoa da professora Yolanda Gloria Gamboa Muñoz e dos professores José Nicolao Julião e Oswaldo Giacoia, à exposição que fiz da pesquisa em andamento, qualificada pela professora Adriana Delbó e o professor André Luis Muniz Garcia, sobre estilo e probidade (*Redlichkeit*); por fim, ao próprio Grupo Nietzsche no Cerrado, coordenado pelo professor Ricardo Dalla Vecchia, sem cujas orientações este trabalho não poderia ter sequer se vislumbrado.

² Mestrando em Filosofia pelo PPGFil-UFG. E-mail: garcia.neto@hotmail.co.uk

Os prolegômenos, aos quais me proponho aqui, visam delimitar um significado filosófico, se há algum, das *extemporalia* nos escritos de Nietzsche do primeiro e do último período. Partindo da tradução brasileira “extemporâneo”, se poderia tender à equivalência de ambas as semânticas, a das *extemporalia* e a do “extemporâneo”. Mas há uma equivalência entre o estilo improvisado retoricamente fundado e o estilo da não conformidade ao tempo? Ou, ao menos, como se relacionam a habilidade *extempore* e o “extemporâneo”, isto é, uma formação e a “consciente referência [de Nietzsche] ao entendimento, não conforme ao tempo, de tempo”? Como nos lembra Christian Benne (2005, p. 153) sobre Nietzsche e a *filologia histórico-crítica*³, quanto ao ideal de leitura proba de Nietzsche, explícito em *Aurora*: “a leitura filológica desenvolve-se no período pré-industrial”, significando que, se há uma qualidade extemporânea, já que a marca do período industrial é a pressa, seria o “afastar-se, demorar, ficar quieto, tornar-se lento” (A, Prólogo, 5).

Tendo em conta o destaque de Eder Corbanezi do *Extemporâneo* (*unzeitgemäss*), para quem há uma inspiração do autor na antiguidade, ou seja, “como pupilo de tempos mais antigos, em especial dos gregos, que Nietzsche, enquanto filho de seu tempo, alcança experiências extemporâneas” (2016, p. 222), podemos assumir no estilo extemporâneo de Nietzsche sua diligente e agônica vivência com a antiguidade. Nesse sentido, metodologicamente, recorrer ao acesso de Nietzsche a autores antigos, notadamente que tratam do discurso *extempore*, pode contribuir à presente proposta de iniciar uma agonística com a recepção (brasileira) de Nietzsche quanto à relação *extemporalia*-extemporâneo.

³ Salvo as traduções presentes na bibliografia, o restante é tradução livre.

2 A vida do “extemporâneo” nos escritos de Nietzsche

Mesmo estratégias editoriais de Nietzsche, qual o formato da letra a ser impressa, comenta Urs Sommer (2012, p. 6), sinalizam a extemporaneidade do filósofo. Foi a ocasião, por exemplo, d’O caso Wagner, em 1888, quando Nietzsche expressa inconformidade ao (não) todo do estilo wagneriano. Mesmo dando uma aparência de “todo” na obra (afinal, “Wagner era algo *perfeito*”), suas partes sobressairiam, efetuando uma desagregação da vida, ou da imagem que se faz dela (CW 7). Quando Nietzsche assume uma retórica do convencimento em Wagner — precisamente o sentido pejorativo de retórica, redutível a uma eloquência — é que tenta mostrar que “Wagner não era capaz de criar a partir do todo” (CW 10). Criar a partir do todo requereria um treinamento integral da arte do estilo, para a qual a formação retórica em sentido clássico seria imprescindível. Não obstante, a obra de Wagner restou para Nietzsche uma “obra aos pedaços” (*Stückwerk*), mais ainda, sem unidade. Isso não difere muito da relação já oscilante com o músico no contexto da *Quarta extemporânea* (1876); bem como pelo menos uma década antes, em Carta de 11 de outubro de 1866 a Carl von Gersdorff (Neymeyr, 2020b, p. 295), onde escreve sobre sua experiência com *A Valquíria*: “de sensações mistas, pelo que não ousaria expressar qualquer juízo. As grandes belezas e *virtudes* compensam-se nas igualmente grandes falhas e fealdades”. Esse misto de sensações teria se compensado no projeto de unificação cultural, um ideal estilístico mais amplo expresso nas *Extemporâneas*, ante o ocaso da filologia. O ocaso ou declínio do estilo literário de Wagner seria uma análoga expressão de “tudo o que é temporal e temporâneo [*Zeitgemässe*]” (CW, Prólogo).

Antes de relevar o “extemporâneo” no texto de Nietzsche, caberia uma breve introdução ao entendimento disso, o “extemporâneo”, por vezes chamado “intempestivo” ou “inatual”; e mais literalmente — sem pretender tradução mais verdadeira — “não conforme ao tempo”. A

proposta serve à nuance da comparação às *extemporalia*, mais à frente. Aliás, o próprio Nietzsche, em diversas cartas de 1873 (entre as quais, 18 de setembro e 21 de novembro, respectivamente, a Wagner e Rohde), usa a expressão “inconformidade ao tempo” (*Zeitungemässheit*) sinônima à *Secunda extemporânea*, retomando-a de forma geral no tardio GC 380. Contudo, há uma evidência textual capaz de alterar o sentido de *unzeitgemäss* para algo mais literal: “conforme ao não-tempo”. Em vista disso, as *Considerações* seriam escritos, de fato, “retrodatados”, conforme Nietzsche em 1886 (HH II, Prólogo, 1). Isso significa que são escritos não conforme, também, ao tempo em que foram preparados e refletidos. Daí serem arranjados e publicados depois.

A leitura alternativa de algo “conforme ao não-tempo”, se considerarmos tempo uma típica medida racional, aparece em 1879, quando Nietzsche indica no “intempestivo”, “inoportuno”, “não-temporal” (*unzeitig*) algo próprio da “vivência”, a ser *oportunamente* ruminada e “digerida”, caso não se prefira a “indigestão” (AS 297). Poderíamos salientar que essa “atemporalidade” do que se vive não equivale exatamente a uma “eternidade” *fora do tempo*, senão a uma que guarda seu sentido mais próprio de duração imensurável. Isso talvez justificasse a tentativa frustrada de uma mensuração forçada, que acabe tornando a vida indigesta, por conseguinte, fragmentada em pequenas unidades (desconexas). Se — na esteira de HH II, Prólogo, quanto à definição, em WB 7, do verbo “considerar” (*betrachten*) — há já nisto uma relação opositora ao demasiado “atual”, então temos um indício de que o estilo *extempore* dos certames antigos dos poetas e retores inspiram a “grande liberação” (HH I, Prólogo, 3). Simplesmente porque a vivência mais “atual” sequer — ainda — pode ser vislumbrada: só algo já “vivido e sobrevivido” seria digno da exploração (re)criativa (HH II, Prólogo, 1). Como indica Marco Parmeggiani, no prefácio à versão espanhola da edição crítica, no primeiro volume das chamadas *Obras de madurez*

(2014, p. 62), “até o final de 1876 parece prevalecer novamente o plano para uma quinta *Consideração extemporânea: o espírito livre*”.

A edição espanhola, ao lado da germânica, nos fornece moldes amplos de acesso ao extemporâneo. Sebastian Kaufmann (2022, p. 224) aponta que GC, Prelúdio em rimas alemãs, 45, *Für immer*, remonta à tradição poética do *aere perennius* de Horácio: uma “(auto)reflexão de ‘extemporaneidade’ pensativa [...], que vem ‘muito cedo’ ou ‘muito tarde’ [...], quer dizer, uma obra permanente, que funda sua duradoura fama”. Comparando a leitura francesa de Sarah Kofman (1985, p. 96), da imagem pintada de cultura(s) nas *Extemporâneas*, Horácio representa um modelo do estilo plástico e pitoresco de Nietzsche, “um estilo artístico, vivo”. Assim, se a vida ou, antes, a vivência é o que permite a viagem extemporânea do andarilho espiritual, então o estilo demarca uma variação do *tempo*. Tal é a vivência da arquitetura de Gênova, “com suas casas, construídas e adornadas para séculos e não para o momento fugaz”, que estimulam sua reinvenção ao menos no espírito (GC 291). Se quisermos acusar nisto algo “confuso”, a exemplo de Patrick Wotling (2012, p. 184), por um lado, quanto à dita transvaloração incipiente no projeto extemporâneo e, por outro, à crítica de Rohde ao estilo de HV (Neymeyr, 2020a, p. 295), então talvez não se considere o aspecto *extempore* que, apesar do improvisado de um momento passado e já vivido, vivencia-se por séculos.

Essa relação transitiva a partir de ou para diferentes perspectivas temporais é uma marca privilegiada em 1887, quando Nietzsche, com o eu-lírico na primeira pessoa do plural, ante o fanatismo nacionalista, opõe a preferência por “viver nas montanhas, à parte, ‘extemporaneamente’, em séculos passados ou vindouros” (GC 377). Esta é uma seção que Wotling evoca para sustentar a descrição que ele extrai da filosofia extemporânea de Nietzsche. Apesar da rica caracterização da “figura” do extemporâneo, além do lugar-comum da inspiração clássica e o de um antagonismo (crítico-criativo) ao próprio tempo,

Wotling (2012, p. 175, 178) sugere certa distância em relação a outras “figuras”, como a do espírito livre, e chega a tornar inconsistentes, em forma de pergunta retórica, “a simples busca por um efeito de estilo” ou “a figura do filósofo em sua especificidade”. Tendo em conta a meta de uma “liberação espiritual”, já em perspectiva nos vários esboços de Nietzsche de ao menos treze *Considerações extemporâneas*, previstas para alcançarem a década de 1880 (Llinares, 2011, p. 627-639), não haveria uma incongruência programática, senão, talvez, de conteúdo ou, certamente, de uma vivência específica, entre o espírito livre e o extemporâneo. Lendo os planos de Nietzsche, é como se a liberação espiritual se produzisse no estranhamento cultural-temporal do experimento filosófico em favor da vida; ou como se o estranhamento se produzisse na liberação. A extemporaneidade, portanto, ao contrário do que sustenta Wotling, é irreduzível à crítica à maneira da doentia redução historista.

Caso a vida se dê num espaço e num tempo, torna-se impossível negar este espaço e tempo a não ser metafisicamente, maneira viciosa que Nietzsche busca contornar em crítica às hipertrofias conscientes. Supondo que a cultura moderna já tenha feito essa negação, podemos avaliar, na autossuperação ou autossupressão, o mecanismo justificatório de Nietzsche para sanar a hipertrofia, que ocorre na moral (A, Prólogo, 4), mas também na extemporaneidade. Daí a conclusão de GC 38o que, ao “superar’ em si mesmo esse tempo — é a prova de sua força — e conseqüentemente [...] sua extemporaneidade [*Zeit-Ungemässheit*]”, o extemporâneo (se) reconstruiria nas ruínas da própria cultura. Isto responderia à pergunta de Wotling (2012, p. 175) de “como explicar o ressurgimento da figura do pensador inatural em 1888, depois de mais de dez anos de eclipse, [...] em *Crepúsculo dos ídolos*”. A ambiguidade do “crepúsculo” (*Dämmerung*), seja para uma noite ou uma aurora (de outra noite), figura na reinserção cultural da filosofia por Nietzsche, contra seu tempo, mas a favor de um tempo outro.

A diferença programática que Wotling (2012, p. 181-182) aponta, em progresso à transvaloração, pela suposta retomada tardia de Nietzsche da extemporaneidade, na verdade, não se efetua, caso a razão para isso seja sua tarefa filosófica de superar a modernidade via agonística do estilo, “a luta contra as ‘ideias modernas’”, as quais se definiriam como “preferências radicais, inconscientes, que se expressam, portanto, valores”. O inconsciente não é novidade para o Nietzsche jovem, sobretudo o inconsciente criativo à *la Gerber* de VM — para não mencionar Hartmann — emaranhado nos processos de transposição e dissolução das convenções. Scarlett Marton (2014, p. 39) reconhece o “viés construtivo” já em SE e WB; e, para usar o mesmo apontamento que Wotling usa, até Nietzsche ensaia continuar seu contraideal formativo na inconformidade ao tempo: “nisto também, ainda hoje, sou o que fui — ‘extemporâneo’” (FP 1885, 36[17]). O estudo que Herman Siemens (2021) nos apresenta da produtividade da guerra efetiva transposta em guerra espiritual, no *agōn*, tal qual o “princípio do agonismo” como elemento de constituição cultural, trabalhado por Enrico Müller (2019), em vista da questão Homero-Hesíodo, servem de suporte à presente identificação de um programa extemporâneo. A meta crítico-criativa da extemporaneidade se desencadeia no estilo *extempore*, como busco mostrar pela recepção histórico-crítica de Nietzsche dos certames antigos, consoante a um modelo literário-formativo.

2.1 Em torno de uma recepção histórico-crítica da extemporaneidade

A recepção brasileira mais recente traz consigo a carga semântica do “extemporâneo”, própria às *Considerações extemporâneas*. Nisto concordam os trabalhos de Marton (2014), Corbanezi (2016) e José Nicolao Julião (2022), que encerram a crítica nietzschiana ao historicismo, em favor de uma honestidade para com o passado, uma autenticidade com o presente e promessas futuras: “é nisto justamente que reside o caráter extemporâneo (*unzeitgemässe*) do ensaio [HV], contra seu

tempo, em nome de um tempo vindouro” (Julião, 2022, p. 32). Contudo, essa conotação básica das *Extemporâneas*, reforça Marton, envolve a intenção programática de renovação cultural por parte de Nietzsche, quando este

[...] não se limita a apontar o caráter inatual de seu pensamento, mas procura trazer à luz a tarefa a que se propõe. [...] [E]m certas passagens ele não se restringe a ressaltar o caráter póstumo de seus escritos, mas expressa seu desejo de encontrar leitores que a eles façam jus (2014, p. 34, ênfase adicional)⁴.

A interpretação de Marton importa ao tocar no ideal de leitor, para além de uma “tarefa” mais moral do que estética. Esse ideal, a meu ver, desencadeia expressões parecidas àquela de A 84: uma *arte da leitura*. O ideal estilístico de uma arte da escrita, vinculada à da leitura (filológica: histórico-crítica e criativa), equivale à “*simplicidade do estilo*” autoral, exposta em DS 10 e retomada no SE 2 usado por Marton, onde Nietzsche vincula o ser “*simples e honesto [ehrlich]*” ao “extemporâneo”, cujo paradoxo é tornar-se urgente ao próprio tempo. Barbara Neymeyr (2020a, p. 250; 2020b, p. 123) chega a elevar a extemporaneidade à *conditio sine qua non* de um conhecimento adequado, que a filosofia deveria adquirir de seu próprio tempo, a fim de, como tarefa, superá-lo.

O comentário histórico-crítico de Neymeyr (2020a; 2020b) e o estudo de Martin Stingelin (1996) evidenciam o valor de Lichtenberg e Schopenhauer para o ideal estilístico buscado por Nietzsche. Gostaria de propor que, junto ao exercício *extempore* de abreviação discursiva da escola de Górgias, herdada por Alcidas, estudado e ensinado por Nietzsche e explícito no *Tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua linhagem e disputa* (TF 2)⁵, também Horácio, embora não citado nas *Extemporâneas*, é uma das principais referências antigas no que diz

⁴ Avisarei apenas as ênfases adicionais.

⁵ *Escritos filológicos* (2013). Criei a abreviação TF para manter o padrão de citação.

respeito à unidade de estilo, em particular à poética. A unidade estilística é o primeiro tema abordado na *Arte poética* do clássico romano, cujo “ser fabuloso” (CP 3), descrito ali, demonstraria um estilo ruim, isto é, um estilo ao qual faltaria unidade. Com Sommer (2012, p. 562), fica evidente Horácio ser uma admiração de Nietzsche, com alguma nuance, desde a educação básica (clássica) que recebeu até seus momentos de elogio e gratidão pública, performática ou não (em CI, O que devo aos antigos, 1). Horácio constitui um ideal de estilo (GC 83) e de formação (AS 86). Se a unidade de estilo supõe o conflito, então, como ressalta Wotling, a extemporaneidade filosófica consiste em “formar um tipo diferente de homem” (2012, p. 182-183). Isto significa que a polêmica e agonística da improvisação treinada capacita ao estilo.

2.2 *Notas clássicas às extemporalia*

Com o modelo de Horácio, vemos a importância de fundir arte e formação no ideal nietzschiano de (re)constituição cultural: um dos principais indicadores da inspiração clássica à inconformidade ao tempo. Contudo, resta saber a importância cultural das *extemporalia* enquanto estilo característico do expressar-se — no imprevisto, no “calor do momento”. Os estímulos extáticos de um momento vivido mostram-se na “condição de possibilidade da criação artística”, cujas reflexões ocorrem tanto em NT, quanto em CI, sobre a “(grande) arte” (Sommer, 2012, p. 431). Havendo uma agonística *extempore* no programa extemporâneo, então faz sentido a “grandeza” se produzir no equilíbrio combativo, “uma forma ponderada e produtiva de conflito inspirada na cultura grega antiga”, que Siemens (2021, p. 3) distingue como “princípio dinâmico e organizador da prática filosófica [de Nietzsche]”.

Passado o período de proba aplicação filológico-filosófica no eixo Leipzig-Basileia, a figura do improvisador não perde importância, por exemplo, no livro IV de *A gaia ciência*, ante as intempéries da *fortuna*, do acaso e do caos. Agora, a parte que convém do “procedimento artístico

transposto ao terreno da conduta ou estilo de vida [*Lebensführung*]” (Kaufmann, 2022, p. 1143) é a analogia com os

[...] mestres improvisadores da música, aos quais o ouvinte também gostaria de atribuir uma divina infalibilidade da mão, apesar de cometerem erros aqui e ali [...]. Mas são treinados e inventivos, e estão sempre prontos no momento para integrar imediatamente o som mais aleatório, onde quer que um movimento do dedo ou um capricho os leve, na estrutura temática e para insuflar no acaso um belo sentido e uma alma (GC 303).

Nietzsche contrasta esse modo de viver artístico e improvisado com o relativisticamente utilitário, que tudo instrumentaliza em benefício de um ego. Com relação a este último, “[h]á muito ele decidiu não levar seus próprios desejos e planos tão a sério” (GC 303).

Esse contraste ilustra como o improvisado não implica despreparo ou ausência de critério. Isso funciona nos estudos clássicos que Nietzsche fazia e ensinava na Basileia, donde retiramos os principais traços do estilo *extempore*, dentre os quais a agonística de um equilíbrio sempre tênue entre o efêmero e o eterno. A efêmera pretensão de eternidade absoluta ou, como aponta Manuel Barrios (2008, p. 14) na extemporaneidade, uma “atemporização dos valores da sociedade burguesa de seu tempo [o de Nietzsche]”, um louvor ao “*Jetztzeit*”: ambas expressam um desequilíbrio no agonismo vital da cultura.

Diferente do que Wotling (2012, p. 183-184) propõe, a investida combativa das *Incursões* (*Streifzüge*) não se ausenta nas *Extemporâneas* só por se tratarem de *Considerações* e não *Incursões*; ao passo que a prática *extempore* da competição espiritual do certame clássico, como a simulada por Alcidas entre os modelos formativos de Homero e Hesíodo, não precisa ser uma “inversão de valores”, senão a própria (re)produção valorativa de certa unidade cultural, onde a imagem do martelo serviria mais que a da espada, por se tratarem de composições artísticas, mais que de duelos. Contudo, se inclusive as figuras

improvisadoras de Homero e Hesíodo possuem uma meta, a saber, a de vencer com reconhecimento o certame (TF); e também se os poetas clássicos tinham intenção, ainda que inconsciente, de expressar um ideal cultural-formativo, nos moldes que recupera Müller da comparação dos estudos de Nietzsche e Burckhardt (2019, p. 93-94), então a classicidade determinada no rigor desses modelos artístico-culturais entrelaça-se pela busca agônica de uma unidade sempre sujeita à destruição, acima de tudo, se lhe falta um “estilo de vida”, se a disputa é desmesurada e, em seu (não) todo, despropositada.

Não há uma oposição entre o rigor crítico-criativo e uma arte do improviso, como a tradução brasileira mais usada de *Humano, demasiado humano* sugere haver, no aforismo em que Nietzsche discute métodos do “bom artista ou pensador”, cujo “*judgamento [Urtheilskraft]*, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina”. Traduz Paulo César:

[q]uem separa menos rigorosamente e confia de bom grado na memória imitativa pode se tornar, em certas condições, um grande improvisador; mas a improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho [*aber die künstlerische Improvisation steht tief im Verhältniss zum ernst und mühevoll erlesenen Kunstgedanken*]. Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar (HH I, 155, ênfase adicional).

A passagem na tradução, caso lida (em qualquer língua) com um sentido pejorativo do improviso, torna-se incongruente à analogia de GC 303 dos “mestres improvisadores” e aos modelos clássicos da poesia antiga. Admitindo-se um “grande improvisador”, está entre “todos os grandes”. A ênfase que adicionei ao destaque em alemão é a parte, na tradução, em que podemos ver uma interpretação imprecisa da relação feita, no aforismo, entre a grandiosidade artística e a capacidade de improvisar. A meu ver, Nietzsche enfatiza a “profunda relação” (*tief im Verhältniss*) entre o pensamento artístico e o improviso. Ajuda a ver isto quando Neymeyr indica na estratégia retórica de criar pares opostos,

como a unidade estilística e a opinião uniforme, o “perfilamento reflexivo” pretendido (2020b, p. 138): um antagonismo, mesmo improvisado, revigora o estilo. Isso se reforça nos lembrando que o “profundo” pode equivaler ao âmbito inconsciente ou irrefletido de uma natureza da linguagem, que Nietzsche não abandona de todo, pública e privadamente:

[m]esmo que eu reflita palavra por palavra o que eu quero dizer e, depois, o faça com plena consciência, o falado é cem vezes mais rico e [algo] outro (por exemplo, no tom, nas pausas, nos gestos que acompanham), e o que se reflete sobre isso é uma pequena parte dele. O que é então o não refletido [*Unüberlegte*], o improvisado? (FP 188o, 6[384]).

O “grandioso” estaria na habilidade de organizar e compor uma obra, não *a despeito*, mas *a respeito* da constituição impulsional criadora, a parte irrefletida da linguagem. Menor atenção seja dada — tanto quanto se possa — à parte inconsciente da linguagem, maior o risco de um estilo ruim.

Se Homero ou Hesíodo, em sua agonística do improviso, tal qual vista nos estudos da Basileia, não pode ser considerado “grande”, então precisamos continuar repensando os critérios de “classicidade”. No entanto, Nietzsche não põe em questão a habilidade clássica dos grandes improvisadores, a não ser quando é usada de forma inadequada, visível em sua crítica ao desequilíbrio estilístico de Strauss (DS 9), o da prosa alemã em geral (AS 95) ou o dos lógicos de sua época:

[...] aqueles arrogantes sabe-tudo e cabeças-confusas que têm o mau hábito [*Unart*] mais abominável, o do paradoxo lógico: eles usam as formas lógicas justo onde tudo, no fundo, é descaradamente improvisado e construído do nada [*in die Luft gebaut ist*] (AS 92).

Nietzsche supõe um critério estilístico, seja no mundo da arte ou da lógica. Há um momento adequado para o uso, combinado ou não, da convenção e do ornato. E já que a extemporaneidade, segundo Marton

(2014) e Wotling (2012), envolve o programa filosófico de renovação cultural por Nietzsche, isso quer dizer que uma agonística habilmente *extempore* seria uma das formas de efetuar essa transformação, desde um nível formativo ao das (re)elaborações linguísticas.

3 Para a contraformação de um estilo extemporâneo *extempore*

Há um estilo da filosofia nietzschiana que se produz na atitude extemporânea improvisada. Podemos considerar evidências textuais para o improvisado como uma agonística tanto nas *Incursões de um extemporâneo* (*Streifzüge eines Unzeitgemässen*); e nas publicações *antiwagnerianas*, em contraste ao tom elogioso, porém, “mais retórico e forçadamente panegírico” de 1876 (Meca, 2011, p. 52).

Não seria demasiado lembrar que em Horácio a utilidade poética, ou seja, um benefício da atividade artístico-criativa, não se opõe à vida, assim como o ideal de leitura histórico-crítica não elimina o deleite do ornato. A extemporaneidade está para a “filologia [...] enquanto uma arte e expertise de ourives da *palavra*” (A, Prólogo, 5), assim como as *extemporalia* estão para o “estilo característico” que, recuperado nos cursos de retórica clássica, “se explica pela tendência *agonal* dos antigos — toda aparição em público do indivíduo é uma competição: mas para o combatente não somente lhe convêm armas robustas, senão também armas *brilhantes*” (ERA 5)⁶. Igualmente para Horácio: “[t]odo poeta procura dar proveito ou deleite, / ou dizer num só tempo o que é belo e útil na vida” (*Ars poet.*, 333-4).

Uma vez que, para Horácio, no contexto em que viveu do ideal de formação retórica como formação integral, concernente a um exercício habilidoso da natureza humana, “a imitação não inclui apenas emular a vida e os costumes do homem, mas também a orientação a modelos

⁶ *Exposição da retórica antiga* (ERA). In: *Escritos filológicos* (2013).

literários dignos de emulação” (Kallendorf, 1992, p. 1052); e uma vez que Nietzsche se pretende um modelo tão clássico quanto Horácio (EH, Por que eu escrevo tão bons livros, 5), então temos um indício de que equilibrar o contraideal formativo do extemporâneo e a habilidade de reconstrução artística do discurso funciona como um modelo estilístico para a cultura de (novas) tradições. Esse equilíbrio explicita-se no ideal contraformativo do “senso de probidade” em *Aurora*. Este “senso” combina a formação do rigor metodológico de reconstituição histórico-crítica das fontes culturais, que é o caso das diferentes recepções bíblicas, n’*A filologia do cristianismo* (A 84); e o ornato do discurso nietzschiano, na figura d’*O torniquete* (A 536), uma imagem autocrítica e experimental contrária ao dogmatismo grandiloquente, isto é, ao discurso tradicional desequilibrado, exageradamente ornado ou uniforme.

Em pesquisa a ser publicada (Silva Neto, 2024), busco demonstrar o valor filosófico do desenvolvimento desse “senso de probidade” num contraideal formativo com *estilo característico*. Vale lembrar a probidade como uma virtude da flexão temporal, a ponto de ocasionar a “mordida da consciência moral”, o “remorso” (GC 151). Que alguém se torne probo, isso se produz na contraposição à “inflexibilidade” de *um* tempo. A probidade é uma virtude *extempore*, logo, o sinal de uma agonística da unidade de estilo moral-intelectual.

4 Considerações finais: “uma obra aos pedaços”?

O modo *extempore* de (re)elaborar a linguagem dá forma ao ideal estilístico da extemporaneidade. Improvisar, no sentido clássico exposto, supõe o exercício de habilidades imprescindíveis à escrita e à leitura criticamente ornadas, bem como à (re)interpretação e recepção cultural de uma tradição. O estilo *extempore* não desencadeia inconformidade ao tempo, caso a moda cultural seja improvisar. Se a conformidade se define pela falta de agonística produtiva, daquilo que “incomoda” (DS 11), então

que as *extemporalia* se tornem usuais na comunicação indicaria sua falta de rigor e limite. Já que a extemporaneidade supõe o rigor filosófico-filológico da arte de (re)leitura da cultura e da tradição, então o discurso improvisado só se torna significativo na filosofia de Nietzsche quando produz menos hábito que agonismo.

A crítica à falta de unidade artística do conhecimento positivista e antiquário, na melhor das hipóteses, apenas logicamente organizado, traduz o ideal de composição semântica do discurso, formulada na expressão de Horácio *ponere totum* (*Ars poet.*, 34). É a mesma expressão usada por Nietzsche na metáfora da arquitetônica literária (DS 9) e a da pintura (FP 1873, 27[32]), similar a Horácio. É com esse parâmetro estilístico que Friedemann Spicker (1997, p. 193), em seu estudo da história do aforismo, nos faz apreender que, “já em 1873, Nietzsche reivindicava teoricamente a composição artística dos ‘pedaços’ [*Stücken*], que resgata mais tarde nas obras aforísticas”. Nietzsche torna-se um estilista da escrita e do pensamento ao se capacitar à ocasião, que requer o imprevisto dos juízos treinados. Daí depreendermos sua crítica à “prosa ruim” dos que abusam do *extemporale*, aonde não deviam, sem o rigor probo de um equilíbrio do estilo, seja da poesia ou mesmo uma arte plástica como a escultura (AS 95). É nesse sentido que faz sua crítica extemporânea a Strauss: um improvisador prosaico de construção textual ruim. Se a prosa das *Extemporâneas* improvisa, é como se Nietzsche tivesse sabido aplicar o rigor filológico do ourive da palavra, à guisa dos grandes poetas e retores. Para Llinares (2011, p. 638), a forma ensaística extemporânea (*intempestiva; inactual*) seria um exercício de semelhante impacto ao da aforística posterior, não a despeito de

[...] um motivo extra que explica em parte o curso protocolar e com altos e baixos da prosa desses volumes infrequentes [das *Extemporâneas*]: vários de seus capítulos tomaram corpo quando Nietzsche estava atravessando os piores anos de seus sofrimentos somáticos, com doenças oculares que proibiam a leitura e a escrita.

O juízo de Paolo D'Iorio se aproxima disso na biografia do período da viagem a Sorrento, logo após os eventos de Bayreuth, onde Nietzsche vivencia com a obra de Wagner não um *ponere totum*, mas um *ponere partem*, logo, uma ausência de unidade. Aforisticamente, Nietzsche busca recompor as partes com uma unidade sempre antagonista consigo mesma, que reflete seu próprio corpo e sua vivência de outros corpos:

[a] pesar de suas más condições de saúde e de suas dores oculares, Nietzsche recomeça a escrever [...] não somente à base de alusões e por fragmentos, como havia feito antes em [NT] e [CE], mas em bloco e de maneira coerente (D'Iorio, 2014, p. 28).

Já que o aforismo é uma expressão repentina, no caso de Nietzsche, não apenas estilística, mas biograficamente preparada, portanto, *extempore* em sentido estrito, a obra nietzschiana em aforismos expressaria a missão extemporânea em conjunto às *extemporalia* clássicas da disputa: uma unidade de sentido composta e exposta aos modos de um certame com seu leitor (ideal), em vista da liberação. Nesse sentido, a figura do improvisador agônico, junto à do espírito livre, do crepúsculo, da aurora, assimilam a renovação cultural projetada.

A agonística vigor-doença-convalescença poderia nos parecer a direção mais viva de um processo que cria, destrói e recria, no âmbito literário-cultural, enquanto exprime as (in)constantemente tentativas de (auto)liberação do espírito, meio aos fracassos e (auto)superações na busca por reforma de seu próprio tempo, o tempo vivido. Com isso, uma obra é (des)(re)construída, a despeito de uma *arte da leitura ruim*, que venha a falsificá-la como uma “obra aos pedaços”. À miopia de um leitor que desconsidere a intencionalidade autoral de um escrito que não se reduz à letra do texto, mas também, para ilustrar, à forma que a leitura é feita, Nietzsche retrucaria, dando a entender a divergência da leitura extemporânea de sua obra relativa a uma interpretação *sempre*

Extemporaneidade *Extempore*: contribuição à
Agonística do Extemporâneo nos Escritos de Nietzsche

improvisada, portanto, sujeita à habilidade de fazer das partes um todo, ao *ponere totum*: “então vocês acham que deve ser uma obra aos pedaços, porque lhes é dada (e tem de ser dada) aos pedaços?” (OS 128).

Referências

BENNE, Christian. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlim: De Gruyter, 2005.

CORBANEZI, Eder. Extemporâneo (Unzeitgemäss). In: GEN (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

HORÁCIO. De arte poetica liber. In: KRÜGER, G. T. A. (Ed.). *Satiren und Episteln*: für den Schulgebrauch. V. 2. Leipzig: Teubner, 1853.

HORÁCIO. *Arte poética*. Trad. Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

JULIÃO, José Nicolao. As considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico nos textos juvenis. In: *Dissertatio*, v. 55, 2022.

KALLENDORF, Craig. Ars poetica. In: UEDING, G. (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. V. 1. Tübingen: Max Niemeyer, 1992.

KAUFMANN, Sebastian. *Kommentar zu Nietzsches Die fröhliche Wissenschaft*. V. 3/2. Berlim: De Gruyter, 2022.

KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação. Trad. Milton Nascimento. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Loyola, 2014.

MÜLLER, Enrico. Competitive ethos and cultural dynamic: the principle of agonism in Jacob Burckhardt and Friedrich Nietzsche. In: PEARSON, J.;

Leituras nietzschianas

SIEMENS, H. (Ed.). *Conflict and contest in Nietzsche's philosophy*. Londres: Bloomsbury, 2019.

NEYMEYR, Barbara. *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen [...]*. V. 1/2; 1/4. Berlim: De Gruyter, 2020a; 2020b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe [...]*. In: D'IORIO, P. (Ed.). [S.l.]: [S.n.]. Disponível em: [eKGWB](#).

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. V. 2. Ed. Diego Meca. Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madri: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. V. 1-3. Ed. Diego S. Meca. Trad. Diego S. Meca et al. Madri: Tecnos, 2011, 2013, 2014.

SIEMENS, Herman. *Agonal perspectives on Nietzsche's philosophy of critical transvaluation*. Berlim: De Gruyter, 2021.

SOMMER, Andreas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner und Götzen-Dämmerung*. V. 6/1. Berlim: De Gruyter, 2012.

SILVA NETO, Hercules. *“Senso de probidade” na Aurora de Nietzsche: para o estilo de um contraideal formativo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Goiânia: PPGFil-UFG, 2024.

SPICKER, Friedemann. *Der Aphorismus*. Berlim: De Gruyter, 1997.

STINGELIN, Martin. *“Unsere ganz Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs”*. Munique: Fink Verlag, 1996.

WOTLING, Patrick. *¿Qué significa pensar contra su tiempo? Inactualidad y filosofía del futuro en Nietzsche*. Trad. Diego Sánchez Meca. In: *Estudios Nietzsche*, v. 12, p. 173-84, 2012.

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

João Evangelista Tude de Melo Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.08>

1 Introdução e metodologia

Nas anotações preparatórias para os seus cursos acerca dos diálogos de Platão², o jovem Nietzsche — então professor de filologia da Universidade da Basileia — já chamava atenção para as “carregadas” implicações do dualismo platônico:

O que conhece é uma substância imaterial fundamentalmente diferente do corpo, que se chama alma; o *corpo é um obstáculo para o conhecimento*. Nesse sentido, todo conhecimento transmitido pelos sentidos é enganador: o único conhecimento verdadeiro é aquele que é desprovido de caráter sensível [...] e está afastado dele. Por consequência, o pensamento puro se efetua por meio de conceitos abstratos. Por isso, a alma efetua esse pensamento puro inteiramente por seus próprios meios; em consequência, isso se cumpre melhor *quando ela está separada do corpo*. Uma teoria muito carregada de

¹ Professor de Filosofia no Departamento de Ciências Sociais da UFRPE e no programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE. É Doutor em Filosofia pela USP com estágio “sanduíche” na Universidade de Reims (França). É membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e do GT-Nietzsche da ANPOF. E-mail: joaonetofilosofia@gmail.com

² Essas anotações foram reunidas sob o título de *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge (Introdução ao estudo dos diálogos de Platão)*. O texto em questão consiste em uma coletânea organizada a partir de escritos destinadas a quatro cursos sobre Platão, ministrados por Nietzsche — entre o semestre de inverno 1871-1872 e o semestre de inverno de 1878-1879 (último semestre de atividade docente do filósofo) —, na Universidade da Basileia. Para um estudo detalhado sobre o processo de elaboração, a estrutura e o conteúdo de *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, cf. Merker, 2019, p. 22.

consequências! (*Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* II § 19, KGW II, 4.167, *italico nosso*).

Nesta passagem, é possível localizar uma das primeiras ocasiões em que Nietzsche desfere uma crítica em direção à filosofia de Platão — mesmo que, aqui, esta crítica ainda apareça de forma contida e num estado, digamos, germinal. No trecho, o filósofo alemão parece insinuar que a tentativa platônica de fundamentar uma teoria gnosiológica a partir do “dualismo corpo e alma”, produziria uma apreciação negativa em relação ao corpo, pois este passaria a ser concebido como um empecilho ao conhecimento. Não é difícil encontrar evidências para defender a tese de que Nietzsche, ao longo de sua obra, irá retomar e desdobrar essa primeira interpretação acerca do pensamento de Platão. Com efeito, no *corpus* nietzschiano existem inúmeras passagens nas quais ele irá argumentar que o pensamento platônico atuou — em consonância com o cristianismo — como um agente disseminador da *décadence* no processo de formação da civilização ocidental. Na verdade, Nietzsche sustenta que haveria uma espécie de relação de “parentesco” entre o platonismo e o cristianismo, chegando a afirmar, por exemplo, que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM, Prólogo) e que “a calúnia platônica dos sentidos [é] a preparação do terreno para o cristianismo...” (FP 1887-1888, 11[375]). Todavia, onde poderíamos encontrar a afinidade “parental” entre as duas tradições? E de que forma, precisamente, caracterizar-se-ia essa linha de continuidade entre platonismo e cristianismo? De imediato, reproduziremos uma resposta assaz difundida pela fortuna crítica e que, de fato, parece, como vimos, estar presente no pensamento de Nietzsche desde os tempos da Basileia. A saber: Nietzsche defende que o platonismo erigiu o âmbito suprassensível como a referência cardinal para promover a legitimação de uma moral que teria espreado o *páthos* da negação da vida terrena na civilização ocidental.

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

Esse fenômeno coletivo de negação da imanência teria sido estimulado pela popularização de duas concepções dualistas bastante recorrentes nos diálogos de Platão, quais sejam: (1) os mitos platônicos acerca do julgamento e do destino da alma após a morte e (2) a doutrina segundo a qual a esfera inteligível das formas puras constituir-se-ia como princípio “ontológico” e “gnosiológico” do âmbito sensível. Aqui, todavia, colocaremos algumas questões: será que, por vezes, a palavra acusatória do filósofo alemão não foi tomada — por parte da fortuna crítica — como uma verdade que não carece de verificação? Onde, de fato, seria possível localizar nos diálogos platônicos o sintoma de declínio apontado por Nietzsche? Por desconfiarmos que essas questões ainda careciam de respostas satisfatórias, concluímos que se fazia necessário realizar um trabalho que promovesse o confronto entre as partes. Nesse sentido, recentemente, publicamos um estudo no qual examinamos este diálogo belicoso entre Nietzsche e o platonismo, realizando um confronto das teses nietzschianas com os próprios diálogos de Platão. No referido trabalho, tentamos dar conta de praticamente todas as passagens do *corpus* platônico nas quais alguma das duas doutrinas supracitadas — (1) e (2) — estivessem presentes. Entre os diversos escritos, demos atenção especial ao *Timeu*, diálogo no qual Platão apresenta um mito cosmogônico que viria a marcar profundamente a cosmovisão ocidental. No artigo que ora propomos, almejamos aprofundar o *exame genealógico* que realizamos no referido diálogo³. Enfim, nossa tarefa é apresentar uma leitura da tese central do *Timeu* à luz do procedimento genealógico.

É preciso que não haja, todavia, qualquer tipo de equívoco acerca dos objetivos do presente trabalho, pois é preciso ficar claro que nossa meta não consiste em assumir o papel de um comentador de Platão e realizar uma análise técnica do referido diálogo platônico para, assim,

³ Este artigo, apesar de inédito, é uma reformulação, ampliação e desenvolvimento argumentativo de parte de um livro que publicamos (*cf.* Melo Neto, 2022, p. 41-89). Uma versão em língua espanhola do presente artigo também deverá ser publicada em breve.

tentar extrair deste escrito a “verdade” do pensamento do filósofo grego. Tampouco, é nosso objetivo analisar a interpretação filológica de Nietzsche acerca do *Timeu*; algo que poderia ser levado a cabo, por exemplo, por intermédio do exame dos já citados cursos do jovem professor da Basiléia acerca dos diálogos platônicos⁴. Tendo isso em mente, passemos a um breve esclarecimento do nosso marco teórico, a saber, o procedimento genealógico.

Em seu procedimento genealógico — ou genealogia⁵ — Nietzsche assume como pressuposto basilar a seguinte premissa: os valores morais possuem uma proveniência histórica. Em outras palavras, o filósofo tomou como ponto de partida de sua análise genealógica a tese de que os juízos de valor não estão assentados numa espécie de âmbito atemporal, mas que teriam sido engendrados, pelo ser humano, num determinado momento histórico. Adotando esse posicionamento como princípio metodológico, Nietzsche assumiu para si uma dupla tarefa: (1) indagar acerca da proveniência histórica dos valores morais, buscando revelar a partir de quais perspectivas tais valores teriam sido engendrados e (2) avaliar os próprios valores produzidos por essas perspectivas, julgando se tais valores promoveram uma afirmação ou uma negação da vida terrena (*cf.* GM, Prólogo, 5; GM, Prólogo, 6). Ora, examinar de forma genealógica o *Timeu* de Platão consiste, destarte, em: (1) tentar esclarecer de que forma este escrito contribuiu no processo histórico que teria feito do platonismo a preparação para o cristianismo e (2) avaliar se as teses neles contidas contribuíram para a negação ou afirmação da imanência. Enfim, é com escopo genealógico que iremos nos debruçar sobre a leitura do supracitado diálogo de Platão, o qual, no nosso entender, consiste

⁴ O que não quer dizer, contudo, que *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* não tenha servido como ferramenta auxiliar aos nossos propósitos.

⁵ Acerca de nossa interpretação sobre ‘genealogia’, *cf.* Melo Neto, 2022, p. 21-40). Sobre o mesmo tema, também é relevante fazer referência ao trabalho de: Marton, 2010, p. 81-107.

num momento fundamental da formação da cosmovisão que norteou a moral ocidental. Tendo isso em mente, passemos ao *Timeu*.

2 Uma leitura genealógica do argumento platônico no *Timeu*⁶

No diálogo em questão, Platão apresenta o mito cosmogônico que é narrado pelo personagem Timeu — renomado astrônomo do Sul da Magna Grécia⁷ —, o qual conta os feitos do Demiurgo, um deus que seria uma espécie de grande artesão do Universo (29a)⁸. No relato de Timeu, o Demiurgo tomou as perfeitas “formas ideais” como modelo para moldar e ordenar uma massa caótica preexistente⁹. Possuindo um propósito benéfico, o Demiurgo teria “esculpido” o cosmo da maneira mais próxima possível dos paradigmas ideais — também bons em sua perfeição ideal. Em outras palavras, o benévolo Demiurgo sendo “desprovido de inveja, quis que todas as coisas geradas fossem o mais possível semelhante a ele” (Platão, 2003, 29e, p. 67-68), e nesse sentido, “quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má” (*Ibidem*,

⁶ Há quem leia o *Timeu* à luz da “doutrina dos princípios” e da “doutrina dos números”, teses que integram as chamadas “doutrinas não escritas” de Platão. Todavia, em nossa leitura genealógica do *Timeu*, iremos levar em conta, apenas, o texto do diálogo. Isto é, não iremos nos pautar nossa leitura do diálogo pela suposta “doutrina não escrita”. A questão acerca da validade e da utilização das referidas doutrinas para compreensão da filosofia de Platão constitui-se, ela mesma, como um complexo problema para os especialistas da obra platônica. Portanto, tratar desta questão é algo muito distante do escopo do presente trabalho. Acerca do problema das doutrinas não escritas, cf. Mesquita, 2018, p. 57-75. Ainda a respeito da questão, é digno de nota assinalar que o jovem Nietzsche utiliza em sua interpretação sobre o *Timeu* algumas teses que viriam a ser adotadas pelos comentadores adeptos a tais doutrinas não escritas (cf. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* II, Timaeus, KGW II, 4.72). Este tema, todavia, é quase irrelevante aos propósitos do nosso trabalho.

⁷ O jovem Nietzsche afirma que Timeu seria um abastado filósofo pitagórico que teria ocupado o mais alto posto político do estado itálico de Locres (cf. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* II, Timaeus, KGW II, 4. 68-69).

⁸ Brisson chama atenção para o vocabulário utilizado por Platão, pois, quando este se refere ao Demiurgo, encontramos, na maioria das vezes, termos que remetem às atividades laborais humanas, tais como: pintor, oleiro, modelador de cera, construtor etc. (cf. Brisson, 2018, p. 246).

⁹ Nesse sentido, o demiurgo não cria o mundo *ex nihilo*, mas a partir de um estado de desordem preexistente (cf. Carone, 2008, p. 49).

30a, p. 68). O cosmo seria, portanto, o resultado de um *télos* benévolo, já que teria sido moldado a partir do desígnio¹⁰ divino do bom Demiurgo¹¹.

De forma resumida, podemos afirmar que, nesse discurso de Timeu, podemos identificar, pelo menos, “quatro gêneros” de entidades: (1) aquele que gera, isto, é, o Demiurgo que é o responsável pela ação de plasmar e ordenar o cosmo; (2) as cópias sensíveis que estão em processo de devir; (3) uma espécie de massa amorfa que constitui — e, ao mesmo tempo, onde estão — essas cópias sensíveis¹²; (4) os paradigmas ideais a partir dos quais o Demiurgo dá forma às cópias sensíveis¹³.

Na mesma direção dos demais diálogos que tratam da teoria das formas, o *Timeu* apresenta as cópias sensíveis como possuindo um estatuto ontológico inferior em relação às formas inteligíveis. Enquanto as formas seriam “aquilo que é sempre, e não tem geração” (Platão, 2003, 28 a, p. 65), as coisas sensíveis seriam “aquilo que se gera sempre, e nunca é” (*Ibidem*, 28a, p. 65). Além disso, a própria existência das cópias sensíveis estaria subordinada ao ser das formas inteligíveis. Isso porque a forma inteligível é concebida como um princípio ontológico da coisa sensível. Como é de costume nos diálogos de Platão, esses dois níveis de ser possuiriam seus correlatos no âmbito cognitivo¹⁴. O primeiro modo de ser — o ideal — “pode ser apreendido pelo pensamento,

¹⁰ Pelo menos desde 1950, existe uma fortuna crítica que interpreta a cosmologia do *Timeu* como uma tese teleológica. Brisson (2018, p. 252), apesar de parecer discordar desta tese, examina o argumento que estaria por trás da referida leitura.

¹¹ Tal como já interpretava o jovem Nietzsche, cf. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão II*, Timaeus, KGW II, 4. 73.

¹² Sobre o duplo caráter da massa amorfa, isto é, o caráter constitutivo e o caráter de localização, conferir (cf. Brisson, 2018, p. 238-239).

¹³ É necessário dizer, entretanto, que, se fossemos detalhar de forma mais exaustiva a cosmologia do *Timeu*, teríamos de levar em conta uma série de outros níveis ontológicos “intermediários” e “auxiliares”, tais como, a “alma do mundo” que impregna o corpo do universo; os “poliedros regulares” que dão formar e ordenamento à massa informe etc.

¹⁴ Como já interpretava o jovem Nietzsche em *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*: “No Timeu, Platão diferencia o que é sempre, que nunca devém, objeto do conhecimento racional, e o que nunca é, que devém sempre, objeto das percepções sensíveis: portanto, ideias e cópias” (*Introdução ao estudo dos diálogos de Platão II*, Timaeus, KGW II, 4.71).

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

acompanhado pelo raciocínio uma vez que é sempre desta maneira” (Platão, 2003, 28a, p. 65). Por outro lado, “o segundo pode ser opinado pela opinião, acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio, uma vez que se gera e se corrompe, nunca sendo realmente” (*Ibidem*, 28a, p. 65).

À primeira vista, se considerarmos a relação desses dois âmbitos ontológicos, poderíamos dizer que a crítica que Nietzsche direciona a Platão também poderia se estender ao *Timeu*. Em outros termos, segundo a argumentação “ontoepistemológica” do personagem Timeu, o âmbito sensível teria de ser entendido como aquém em relação ao âmbito ideal. Enfim, como consequência da tese de Platão, teríamos a desvalorização do sensível e do corpóreo. Entretanto, parece haver algo de peculiar no referido diálogo, pois ele nos relata que Timeu assume um dos cinco sentidos humanos — a visão — como o ponto de partida da cognição. Conforme narra o personagem, os astros, seres divinos (40b) moldados pelo deus demiurgo, obedeceriam a um movimento ordenado e constante. A permanência contínua desse movimento expressaria, por sua vez, algo aproximado da perfeição das formas paradigmáticas. Segundo Timeu, a visualização dessa ordem astronômica possibilitaria que o ser humano abstraísse a noção de número. Noção que serviria para medir o tempo e realizar a ciência da Astronomia. O saber astronômico seria, por seu turno, uma espécie de propedêutica à Filosofia:

[...] nenhum dos discursos que agora fazemos acerca do universo poderia ser feito se não tivéssemos visto os astros, ou o sol ou o céu. [...] vendo o dia e a noite, os meses e o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios, inventamos os números, que nos proporcionam a noção de tempo e nos permitiram investigar a natureza do universo. A partir daí, abrimos o caminho para o gênero da filosofia, [...] E afirmo que este foi o maior dos bens que ganhamos com os olhos (*Ibidem*, 47a-b, p. 90-91).

Em suma, a Filosofia derivaria da astronomia que, em última instância, se originaria da faculdade visual. Nesse sentido, ao contrário

do *Fédon*, do *Fedro* e — num certo sentido — da *República*, o *Timeu* apresenta uma teoria do conhecimento que tem uma forte raiz empírico-corpórea¹⁵. É curioso que além de atribuir um princípio sensível ao “processo epistemológico” que conduz à Filosofia, *Timeu* também parece sugerir um uso moral à sensibilidade, pois afirma que a correção de nossas ações poderia ser conquistada a partir da contemplação astronômico-sensível do movimento ordenado dos astros. Ou seja, a moral platônica — ao contrário do que proporia Nietzsche — não dependeria de uma legitimação transcendente, já que tem como paradigma uma ordem imanente ao cosmo.

Ora, se levarmos em conta toda essa valorização da empiria que parece ser sugerida pelas teses do *Timeu*, será que podemos, realmente, dar razão ao julgamento de Nietzsche acerca de Platão? Entendemos que talvez seja possível sustentar a interpretação nietzschiana, se tentarmos compreender a distinção entre ‘tempo’ e ‘eternidade’ que, aparentemente, é operada pela cosmologia platônica do *Timeu*. Examinemos.

Conforme uma tradição interpretativa que nos remete à antiguidade tardia¹⁶, foi o Demiurgo do *Timeu* quem engendrou o tempo. Isso porque o tempo só teria passado a existir a partir do momento no qual esse Demiurgo teria dado gênese aos corpos celestes, visto que, apenas por intermédio do movimento destes, é que o tempo poderia

¹⁵ Inclusive, parece ser possível afirmar que *Timeu* elabora uma espécie de gnosiologia fisiológica segundo a qual o ser humano é concebido em íntima conexão com o mundo. Com efeito, no contexto das teses do *Timeu*, o corpo humano, porta de entrada do conhecimento, vai ser entendido como dependente dos elementos que compõem o cosmo, como fogo, ar, água e terra. Por exemplo, o som que escutamos seria “o embate que é transmitido à alma por meio do ar, através dos ouvidos, do cérebro e do sangue” (Platão, 2003, 67b, p. 121). Contudo, essa aparente valorização do corpo e da ligação desse corpo com o cosmo parece ainda conviver com aquela noção que concebe o corpo como cárcere à alma: a alma “liberta de forma natural, levanta vôo prazenteiramente” (Platão, 2003, 81d, e, p. 142). Ver também: “é por causa de todas essas afecções que agora, como no princípio, a alma começa por ser desprovida de pensamento, quando é presa num corpo mortal” (*Ibidem*, 44b, p. 86).

¹⁶ Referimo-nos aqui a tradição que se inicia com Filon e se desenvolve com Orígenes de Alexandria.

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

existir e ser mensurado (38b)¹⁷: “os dias e as noites, os meses e os anos, não existiam antes de o céu ter sido gerado” (Platão, 2003, 37d-e, p. 76). Segundo o relato de *Timeu*, o tempo “foi gerado de acordo com o paradigma da natureza eterna, para que fosse, na medida do possível, semelhante a ela” (*Ibidem*, 38b-c, p. 77). Todavia, o tempo, enquanto cópia gerada, não poderia reproduzir fielmente o modelo a partir do qual foi copiado. Nesse sentido, o tempo — apesar de possuir cadência constante — não passaria de uma “imagem móvel da eternidade” (*Ibidem*, 37d-e, p. 76). Segundo essa cosmovisão, haveria, portanto, dois âmbitos: o âmbito do que sempre foi, é e será, ou seja, o âmbito da eternidade; e o âmbito do que é gerado e perece, o âmbito do tempo e do sensível.

Ora, se levarmos em consideração essa cisão entre tempo e eternidade, teremos de admitir que a aparente “epistemologia empirista” do *Timeu* possui um fundamento ontológico que transcende o sensível. Vejamos: 1) o caminho epistemológico que leva à Filosofia depende da Astronomia como disciplina propedêutica; 2) o número é o que possibilita a Astronomia; 3) mas *Timeu* diz que o número é inventado a partir da observação da constância dos movimentos cósmicos¹⁸; 4) esse movimento cósmico, por seu turno, é o que produz o passar do tempo que é medido pelo número; 5) o tempo, por sua vez, é apenas uma imagem móvel da eternidade; 6) em suma, se, por um lado, o saber

¹⁷ Carone, entretanto, vai problematizar a ideia de que o cosmo de Platão tem um início temporal. Após realizar um apanhado dos estudiosos que discutiram essa questão, a comentadora coloca sua posição a qual defende que a “criação” do Demiurgo se dá, de forma contínua, a cada momento do desenrolar cósmico. A “criação” consistiria “num processo perpétuo” (Carone, 2008, p. 53-59). O demiurgo seria, nesses termos, “causa eficiente que está perpetuamente gerando e [...] sustentando a ordem no universo” (*Ibidem*, p. 58). Brisson é outro comentador que questiona a ideia de um início temporal para o cosmo. O autor, contudo, ao contrário de Carone, não é adepto da tese da “criação permanente”, mas sugere que a ideia de um início temporal para o mundo consiste numa “experiência de pensamento” (Brisson, 2018, p. 241).

¹⁸ Lembremos do trecho citado há pouco: “vendo o dia e a noite, os meses e o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios, inventamos os números” (Platão, 2003, 47a-b, p. 90).

filosófico se inicia pelo empírico — pela visão — esse saber, por outro lado, está enraizado num fundamento ontológico que está além do âmbito empírico-temporal, qual seja: *a eternidade*.

Estendendo esse raciocínio ao âmbito moral, veremos que aquela moral que parecia ser legitimada por uma ordem puramente imanente está, em última instância, enraizada em um princípio transcendente, isto é, a eternidade. Como vimos, *Timeu* parece afirmar uma moral da imanência quando diz que “o deus [...] nos deu a visão, para que, contemplando os circuitos do pensamento no alto do céu, os utilizássemos, aplicando-os às órbitas do nosso pensamento, que são afins daqueles” para que, com isso, pudéssemos, “imitando os movimentos do deus, que são completamente estáveis, estabilizar aqueles que, em nós, se tornam errantes” (Platão, 2003, 47 b-c, p. 91). *Timeu* vai, contudo, entender que esse movimento divino dos astros está aquém de uma realidade transcendente que serve como fundamento ontológico, epistemológico e moral para o âmbito sensível. Essa “realidade transcendente” — ou seja, a eternidade —, apesar de servir como paradigma para o movimento uniforme dos astros, não é, ela mesma, de forma alguma, móvel.

Até aqui, parece que poderíamos concordar com Nietzsche, pois, aparentemente, a cosmologia do *Timeu* se sustenta, em última instância, num fundamento transcendente ao âmbito sensível. Entretanto, é curioso notar que, em oposição à proposta de negação do corpo que se encontra, sobretudo, no *Fédon*¹⁹, há, no *Timeu*, uma espécie de

¹⁹ Defendendo a tese de que o verdadeiro conhecimento só se realiza *algures* no além-mundo, Platão passa, no *Fédon*, a negar explicitamente o âmbito corpóreo. A esse respeito, os passos do *Fédon* nos quais aparecem posições depreciativas em relação à condição corpórea do homem são inúmeros: a) o corpo seria um “cárcere que nos é vedado abrir para escapar” (Platão, 2002, 62b, p. 255); b) o filósofo deveria “retirar o quanto possível a alma da companhia do corpo” (*Ibidem*, 65a, p. 259); c) sobre “os cuidados com o corpo? [...] o verdadeiro filósofo os despreza” (*Ibidem*, 64e, p. 259); d) “o corpo intervém para perturbar de mil modos” (*Ibidem*, 66d, p. 262); e) o filósofo deve purificar a alma dos “grilhões do corpo” (*Ibidem*, 67c, p. 263). Levando em conta essas passagens, não é surpreendente que o jovem Nietzsche afirme que a

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

prescrição de cuidado com o corpo²⁰. Nesse diálogo, Platão fala, por exemplo, da necessidade da ginástica para os matemáticos (88 c) e alerta que não se deve “exercitar a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma” (Platão, 2003, 88b, p. 151). Isso posto, parece ser absurdo afirmar que o *Timeu* advoga a favor da negação do corpo, pois o diálogo proporia, na verdade, uma espécie de relação harmoniosa entre corpo e alma²¹. Por fim, temos de observar que, em seu discurso, *Timeu* relata que o âmbito sensível foi feito para ser bom, pois o astrônomo afirma que este mundo, por ter sido modelado por um deus benévolo e a partir de formas boas, deve também ser, na medida do possível, bom (29a, 30a).

Ora, que sentido teria a acusação de Nietzsche nesse contexto? Por que a doutrina cosmológica do *Timeu* seria nociva à vida terrena, se ela ensina que o mundo é bom? Onde estaria, portanto, a negação do corpo, do mundo terreno e da vida? Para tentar responder essas questões, temos de refletir sobre um problema preliminar que o próprio diálogo parece nos colocar, qual seja: se o Demiurgo é essencialmente benévolo e, por isso, promove o bem, de onde viria o mal? Se o mal não está no Demiurgo nem nos paradigmas ideais, onde ele estaria?²² Examinemos o trecho abaixo e tentemos refletir sobre as questões colocadas acima:

tarefa do filósofo platônico consiste “numa morte constantemente renovada” (*Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* II § 33, KGW II, 4.183). Isso porque, se pensarmos a partir da dualidade platônica, o “filósofo perfeito” (*Ibidem*, II § 11, KGW II, 4.154). seria aquele que “vive inteiramente nas abstrações mais puras [e] odeia o mundo real” (*Ibidem*, II § 11, KGW II, 4.154-155).

²⁰ É bem verdade que, em *A república*, Platão já apresentava uma preocupação com o cuidado do corpo. Neste diálogo, a ginástica aparece como um dos requisitos da educação dos guardiões — classe de onde surgiria o rei filósofo (Platão, 2008, 376e, p. 211). Portanto, como apontou Bolzani Filho, “o filósofo [na *República*] não pode ser exatamente aquele” do *Fédon* que tentava “vencer as vicissitudes do corpo, tomando a filosofia simplesmente como uma preparação para a morte” (Bolzani Filho, 2006, p. XXIX-XXX). Enfim, “o próprio filósofo, antes de sê-lo, deverá, como guardião, receber uma educação corporal” (*Ibidem*, p. XXX).

²¹ Na verdade, no *Timeu*, Platão parece retomar a tripartição da alma que está presente na *República*. No *Timeu*, as “partes” das almas aparecem mais ligadas ao corpo do que em outros diálogos. A medula seria o elo entre o corpo e a alma (73b).

²² Alguns comentadores batizaram essa questão de “o problema do mal”. Ver, por exemplo: Santos, 2003, p. 43. Nesse texto, José Trindade Santos vai colocar a seguinte questão: “Como é

Ora, se este mundo ordenado é belo e se o demiurgo é bom, é claro que olhou para o que é eterno [...] [O] mundo é a mais bela de todas as coisas que foram geradas, e o demiurgo a melhor de todas as causas. E assim, aquilo que foi gerado foi produzido pelo demiurgo, a olhar para o que é apreensível pelo raciocínio e pelo pensamento e é idêntico (Platão, 2003, 29 a, p. 66).

Ora, se a imperfeição e o mal do mundo sensível não podem ter sido causados, nem pelos paradigmas nem por sua “causa eficiente” — o Demiurgo —, então parece que podemos localizar a raiz da imperfeição e do mal naquele terceiro gênero ontológico do qual falamos: a massa amorfa²³. O discurso de *Timeu* sugere que, apesar de tomar como exemplo as formas puras e pretender moldar a massa amorfa de maneira mais similar possível a esses modelos eternos e inteligíveis, o Demiurgo nunca poderia dar às coisas sensíveis a perfeição de seus modelos puros e inteligíveis. Afinal, se o “deus quis que todas as coisas fossem boas e que, *na medida do possível*, nenhuma fosse má” (Platão, 2003, 30 a, p. 68, *italico* nosso), ele foi limitado, entretanto, pela imperfeição da “massa moldável”²⁴. Por conta de sua constituição “material”²⁵, as coisas sensíveis

que o demiurgo bom, imitando um modelo bom, constrói uma cópia boa, apenas na medida do possível?” (*Ibidem*, p. 43). O comentador oferece a seguinte resposta ao problema: “As fontes do mal são basicamente duas: a natureza do visível e as almas dos mortais” (*Ibidem*, p. 43). Carone, por outro lado, tentou explicar “o problema do mal” a partir da relação entre o *nous* do demiurgo e a necessidade (*anankê*) que permeia a matéria amorfa (*cf.* Carone, 2008, p. 61-69). Dixsaut, por um lado, desdobra a tese do “mal negativo” desenvolvida por Chermis e Brisson, a qual, grosso modo, consiste em entender o mal como uma espécie de inferioridade ontológica das imagens sensíveis em relação ao modelo ideal. Por outro lado, a autora também trabalha diversas possibilidades de compreensão de um “mal positivo” à luz de uma suposta produção deste mal pela “alma do mundo”. Por fim, ela concluiu que o mal, no contexto da filosofia de Platão, deveria derivar da “alma dos homens” que, julgado de maneira falsa acerca do bem, cometem, involuntariamente, o mal (Dixsaut, 2017, p. 312-321).

²³ Neste ponto, estamos em desacordo em relação a interpretação de: Dixsaut, 2017, p. 312; E, ainda: Dixsaut, 2015, p. 95. A esse respeito, acompanhar nossa argumentação no corpo do texto.

²⁴ Brisson (2028, p. 232 e 248) desenvolve uma argumentação a favor da tese de que a massa amorfa é uma espécie de limite para os propósitos benéficos do intelecto do Demiurgo. Isso porque a massa amorfa sempre carregaria — mesmo plasmada pelo Demiurgo — um grau necessidade desprovida de ordem e medida.

²⁵ Ao usarmos o termo ‘material’ para pensar a massa moldável do *Timeu*, devemos guardar um cuidado para não entendermos essa massa nos termos modernos. Aliás, quando a “matéria” do

guardariam sempre uma carência em relação às formas inteligíveis. Portanto, seria justamente nessa carência em relação à perfeição que encontraríamos uma explicação ontológica para o mal. Nem o deus demiurgo nem as formas puras seriam “culpados” pela imperfeição do universo. A imperfeição seria fruto da existência de um abismo ontológico entre o paradigma inteligível e as cópias sensíveis e corpóreas²⁶. Enfim, tudo o que é corpóreo carregaria a “culpa” pelo mal e pela imperfeição do mundo.

3 Os reflexos do *Timeu* na formação da cosmovisão ocidental

Ao propor a separação entre tempo imanente e eternidade transcendente, o *Timeu* teria incitado uma espécie de reviravolta dualista na cosmovisão ocidental. Isso porque, essa cisão ontológica passou a ser utilizada e reformulada, durante séculos, por uma tradição hebraico-cristã que viria constituir um dos pilares da cosmovisão do Ocidente. Se antes dessa apropriação, a eternidade era concebida — majoritariamente — como uma eternidade temporal (móvel); depois dela, o que vai prevalecer é a noção de uma eternidade entendida como um ser estático e transcendente ao devir. Ou seja, a eternidade que estava inscrita no devir de todos os entes sensíveis e corpóreos foi projetada para além do mundo imanente²⁷. Além disso, essa cisão também veio a contribuir para o estabelecimento de um arranjo hierárquico entre os dois âmbitos. A eternidade transcendente estaria acima do âmbito sensível-temporal, já

Timeu já está “informada”, ela não é uma matéria inanimada, pois todo corpo, mesmo o corpo não vivo, seria animado. A esse respeito, cf. Santos, 2003, p. 39.

²⁶ Todavia, há quem realize um esforço para desvincular a ideia de dualismo da cosmologia tardia de Platão. Carone defende, por exemplo, que o *Timeu* expressa uma espécie de panteísmo em que o caráter “espiritual” não pode ser desvinculado do corpóreo. Para a autora, o demiurgo deveria ser identificado com a “alma do mundo” (cf. Carone, 2008, p. 74). No entanto, “o Platão” com o qual Nietzsche se defronta é aquele construído a partir da interpretação dualista, pois foi esta tradição que vigorou com mais intensidade no Ocidente.

²⁷ Luís Rubira (2010, p. 51-126) realizou um longo apanhado histórico-filosófico sobre a relação entre eternidade e tempo no pensamento ocidental.

que haveria uma espécie de anterioridade ontológica daquela em relação a esta. Sendo a eternidade ideal uma espécie de modelo em relação ao sensível temporal — a cópia —, haveria, portanto, uma dependência ontológica do tempo/sensível em relação à eternidade/ideal. Outra noção que também foi muito cara à apropriação hebraico-cristã é a ideia de que o demiurgo organiza o mundo com propósitos benéficos. Com efeito, o ato de criação do Deus da Bíblia — no contexto cristão *ex nihilo* — se caracteriza por uma espécie de *télos* moral.

Considera-se que o primeiro pensador da tradição hebraico-cristã que se apropriou do mito cosmogônico do *Timeu* e tentou conciliá-lo com as doutrinas criacionistas da Bíblia foi Fílon, um hebreu helenizado de Alexandria que se empenhou em realizar, no século I d.C, uma fusão entre a filosofia grega — sobretudo a platônica — e a teologia mosaica. Seguindo os passos de Platão, Fílon defende que Deus deu forma ao mundo sensível-temporal a partir das ideias paradigmáticas — sendo aquele, imitação destas. Contudo, ao contrário do mito platônico, esses modelos arquetípicos foram entendidos, por Fílon, como ideias criadas por Deus. É nesse sentido, por exemplo, que, no segundo parágrafo do primeiro livro de *Questões sobre o Gênesis*, o filósofo Hebreu — por meio da referida adaptação da tese platônica — tenta justificar a narrativa bíblica, afirmando que Deus “criou ideias incorpóreas e inteligíveis em conformidade com a natureza inteligível que [as] coisas sensíveis e perceptíveis na terra deveriam imitar” (Filon, 2013, p. 59, livro 1, § 2).

Além dessa divergência em relação ao modo de ser metafísico das ideias, o pensador de Alexandria sustentava — também em contraposição à cosmologia do *Timeu* — que não haveria uma massa amorfa pré-existente, pois o Deus teria criado a matéria *ex nihilo* e, só depois, imprimiria a forma sobre ela. Ao moldar a “matéria” — inicialmente criada como uma massa confusa e desordenada — à luz das formas inteligíveis, Deus ter-lhe-ia dado ordem, harmonia e beleza: “Ele

criou o mundo como um benfeitor, fazendo a substância contenciosa, desordenada, confusa e passiva” tornar-se “algo gracioso e amorosamente suave, com grande harmonia e ordem e adornada de coisas boas” (Filon, 2013, p. 83, Livro I, § 55). Nesse contexto, portanto, Deus não seria apenas demiurgo, mas também criador.

Apesar de acrescentar, digamos, a “novidade” do conceito de criação ao mito platônico, o pensamento de Filon se mantém fiel à tese platônica segundo a qual Deus é bom e que, em seu ato de criação, apenas cria o bem e o belo: “exatamente como disse Platão, o Criador é a maior e suprema causa, enquanto o mundo é a mais bela das coisas criadas” (Filon, 2013, p. 61, Livro I, § 6). Visto que a “Deidade [...] não participa de nenhum mal”, ela seria a causa “tão só das coisas boas e das que são segundo a virtude”, não sendo Deus “tampouco responsável” (Filon, 2013, p. 105, Livro I, § 100) pelo mal. Enfim, seguindo os passos do “moralismo cosmológico” do *Timeu*, Filon também isenta a divindade criadora da culpa de ter engendrado mal: “a Deidade não é a causa do mal” (Filon, 2013, p. 88, Livro I, § 68).

Ora, como resultado da lógica do seu raciocínio, o filósofo judeu acaba por imputar ao ser humano — composto pela mistura dual “de corpo e alma” (Filon, 2013, p. 101, Livro I, § 93) — a origem do mal. Dotados de livre-arbítrio e, por isso, capazes de pecar (cf. Filon, 2013, p. 88, Livro I, § 68), os “homens contraem a perversidade antes que a virtude, sendo governados” pela “essência do corpo corruptível e a repugnante posição da terra, que é a última das coisas” (Filon, 2013, p. 101, Livro I, § 93). Em outros termos, sendo, por um lado, constituído “a partir de pó e terra, com respeito ao corpo” (Filon, 2013, p. 60, Livro I, § 4) e, por outro lado, participando como um “retrato” (*Ibidem*) do arquétipo inteligível do “Logos de Deus”; o homem escolhe, entretanto, corromper-se ao desejar e privilegiar o grau mais baixo de sua natureza dupla, qual seja: o corpo. Enfim, Filon dá continuidade ao dualismo metafísico que atribui o mal à natureza corpórea, afirmando que “a carne [é] a causa da

corrupção espiritual” (Filon, 2013, p. 103, Livro I, § 99) e nada, portanto, teria “escravizado tanto o homem como os elementos corpóreos de seu ser” (Filon, 2013, p. 114, Livro II, § 7).

Orígenes — um dos pais do pensamento cristão — seguiu os passos de Filon e, por volta de 185-255 d.C, também em Alexandria (cf. Boehner e Gilson, 2003, p. 48-78), promoveu uma síntese entre a filosofia platônica e a tradição bíblica²⁸. Para o filósofo, Deus é uma entidade unitária, intelectual, espiritual e benéfica que cria²⁹ a totalidade da existência: Deus “é [...] uma natureza simples intelectual [...] totalmente espírito” (Orígenes, 2012, p. 63-64, Livro I, cap 1, § 6), a qual “criou e ordenou todas as coisas e que, quando ainda nada existia, fez existir todas as coisas” (Orígenes, 2012, p. 51, Prefácio, § 4). Para explicar este processo de criação, Orígenes, em seu *Tratado sobre os princípios*, recorre às *ideias platônicas*, as quais passam a ser compreendidas por ele como integrantes da *sabedoria do logos divino*. Renomeadas de “razões seminais”, as ideias — preexistentes na sabedoria divina como arquétipos originais — dariam origem a todas as espécies de seres criados por Deus:

[na] existência da Sabedoria subsistente por si mesma estava presente [...] em poder e figura, toda futura criação, tanto das coisas que existem como originais como das que se lhes seguem como acidentes; e desse

²⁸ Segundo Eusébio de Cesareia, Orígenes teria sido iniciado nas disciplinas helênicas por seu pai. O historiador cristão de Cesareia relata, ainda, sobre a relação de Orígenes com o círculo neoplatônico de Alexandria, de onde teria recebido forte influência. Orígenes teria sido discípulo de Amônio e adversário de Porfírio — deste, Eusébio reproduz uma longa citação na qual o filósofo neoplatônico critica Orígenes por tentar se apropriar das teses de Platão para justificar a fé cristã (cf. Eusébio de Cesareia, 2000, p. 282 e 305, Livro VI, cap. 2 e 19).

²⁹ Em relação a noção de “criação” em Orígenes há uma enorme controvérsia. Apesar de defender a tese da criação da matéria, o filósofo cristão, por vezes cristão, parece argumentar a favor da ideia de que o mundo é resultado de uma criação divina, constante e eterna. Isto é, a criação não teria acontecido num começo temporal, mas sempre se deu e se daria de forma infinita (cf. Orígenes, 2012, p. 97. Livro I, cap 4, § 5.). Em outras passagens, contudo, ele parece defender a tese da destruição e criação sucessivas de novos mundos. Há quem defenda que, neste ponto, haveria uma espécie de apropriação seletiva do conceito estoico de *ekpyrosis* — a conflagração universal. Orígenes se aproximaria dos filósofos do Pórtico ao defender a sucessão periódica de mundos e se afastaria, todavia, da ideia de um *eterno retorno de mundos idênticos* (cf. Orígenes, 2012, p. 137-138, Livro II, cap 3, § 4.; Livro III, cap 5, § 3. p. 267).

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

modo o conjunto estava pré-formado pelo poder da pré-existência; [...] essas criações, [...] estavam como que dispostas e prefiguradas na própria Sabedoria. [...] ela contém de fato em si mesma os começos, as razões seminais e as espécies de toda criação. [...] A Sabedoria é o início dos caminhos de Deus [...] pelo fato de conter e pré-formar em si as espécies e as razões seminais de toda criação (Orígenes, 2012, p. 71, Livro I, cap 2, § 2 e §3).

Para Orígenes, Deus é a bondade absoluta da qual é derivado todo o bem. Nesse sentido, a sua criação também seria, conseqüentemente, boa e bela: “o Deus criador do universo é bom, justo e todo-poderoso. Quando ele criou [...] as criaturas racionais, não o fez por nenhuma outra causa a não ser ele mesmo, isto é, pela sua bondade” (Orígenes, 2012, p. 186, Livro II, cap 9, § 6). Enfim, tal como no *Timeu*, temos, aqui, a ideia de que um propósito benéfico permeia o cosmo. Voltamos, portanto, a nossa questão recorrente: de onde deriva, então, o mal?

Tal como procedeu Fílon, Orígenes também irá atribuir a *causa do mal* ao uso corrompido da capacidade deliberativa que caracterizaria a alma dos seres racionais, isto é, o livre-arbítrio. A má utilização da vontade deliberada poderia, destarte, levar o ser humano a se afastar de Deus, este entendido como o paradigma eterno, transcendente e perfeito:

[...] as próprias criaturas racionais receberam a faculdade do livre-arbítrio, a liberdade da sua vontade convidou cada uma delas a progredir pela imitação de Deus, ou arrastou na regressão por causa da sua negligência (*Ibidem*).

Como retribuição de suas escolhas,

[...] a alma [...] depois de deixar este mundo: ou entrará na posse da vida eterna e herdará a felicidade, se seus atos assim lhe fizerem jus, ou então será entregue ao fogo eterno ao fogo eterno e aos suplícios, se aí a conduzir o peso de seus crimes (Orígenes, 2012, p. 52, Prefácio, § 5).

Distribuindo de forma “justa” e “equitativa” as recompensas ou os castigos conforme a utilização meritória do livre-arbítrio, a Deus não

poderia ser imputada, portanto, a falha da injustiça: “Desse modo, nem o Criador pode parecer injusto, porque dispôs cada um conforme seus méritos” (Orígenes, 2012, p. 186, Livro II, cap 9, § 6).

Ora, levando em conta o raciocínio desenvolvido por Orígenes, será que poderíamos afirmar que a raiz do mal está localizada na natureza incorpórea do homem, isto é, na alma? Ou seja, é a alma humana — a qual é dotada de livre-arbítrio — que conduz o ser humano ao mal? Num certo sentido, sim. Contudo, devemos perguntar onde está este mal ao qual o ser humano é conduzido por sua alma? Para respondermos essa questão, precisamos compreender como a noção de *katabolé* é interpretada por Orígenes. Grosso modo, *katabolé* significa, para o filósofo, a ‘queda’ dos seres racionais do âmbito mais alto da espiritualidade para diversos graus mais baixos da existência e da maldade (cf. Orígenes, 2012, p. 268, Livro III, cap 5, § 4). Esse afastamento declinante dos níveis mais elevados da existência espiritual — onde estariam Deus e as realidades invisíveis e incorpóreas — teria acontecido por conta de decisões deliberadas as quais caracterizariam o pecado. O pecado, portanto, teria lançado as almas humanas num nível inferior da existência, qual seja, o mundo material e visível. Neste mundo, as almas estariam sempre atreladas a um corpo corruptível, espécie condição necessária produzida pela ofensa cometida contra Deus. As criaturas racionais possuiriam, todavia, a capacidade de ascender novamente ao bem espiritual. De que forma? Ora, “mortificando os membros terrestres e transcendendo não só a natureza corporal, mas também os movimentos ambíguos e frágeis da alma” para, assim, se apegarem ao “Senhor, [transformando-se] totalmente em espíritos, para estar sempre com ele em um só espírito” (Orígenes, 2012, p. 125, Livro I, cap 8, § 4). Enfim, por um lado, podemos concluir que, para Orígenes, o mal é causado pelo afastamento do princípio puramente espiritual e divino; e, por outro lado, evidencia-se que, em sua ótica,

afastar-se do mal é sinónimo de elevação espiritual por meio da mortificação ascética do corpo³⁰.

Herdeiro desse “sincretismo” alexandrino, Santo Agostinho vai dizer que tudo que possui “alguma forma, ainda que tênue e incipiente, deixa de ser nada. E enquanto possui uma forma, essa não pode provir senão de Deus” (Agostinho, 2002, p. 59, 18, § 35). Em outros termos, todas as coisas sensíveis receberam suas formas a partir das ideias divinas. Por ter sido concebido pelo bom Deus — o sumo bem criador —, “todo ser, em qualquer grau em que se encontre, é algo de bom” (*Ibidem*, § 35, p. 58). Destarte, Agostinho conserva de Platão a noção de uma demiurgia *benéfica* em que todas as coisas sensíveis recebem forma a partir de um âmbito ideal. Para o autor cristão, entretanto, o “trabalho” do Demiurgo passa a ser entendido como *criação* e o âmbito ideal é “transfigurado” nas ideias divinas. No rastro de seus antecessores alexandrinos, Santo Agostinho também vai negar a noção de uma matéria pré-existente e, portanto, vai entender o âmbito corpóreo como sendo fruto da criação divina: “Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa matéria foi tirada totalmente do nada” (*Ibidem*, § 36, p. 59)³¹. Nesse sentido, para Agostinho, Deus não tinha “à mão matéria alguma com que moldasse o céu e a terra” (Agostinho, 1997, p. 334-335, XI Livro, 5, § 7). Teria sido a partir de sua palavra que “as coisas [teriam sido] feitas” (*Ibidem*, p. 335).

No que diz respeito à influência recebida da tradição que nos remete ao *Timeu*, é de suma importância atentar, ainda, para a já propalada dualidade tempo *versus* eternidade. Para Agostinho, não seria possível falar em eternidade temporal (*cf.* Agostinho, 1997, p. 342, XI

³⁰ Acerca do ascetismo de Orígenes, é digno de nota o relato de Eusébio de Cesareia sobre a automutilação praticada pelo filósofo cristão de Alexandria. Segundo Eusébio, Orígenes teria sido inspirado por uma passagem do Evangelho de Mateus: “E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus” (Mt 19,12). *Cf.* Eusébio de Cesareia. 2000, p. 289, Livro VI, cap. 8, § 2).

³¹ *Cf.* Agostinho, 1997, p. 369, XII Livro § 7).

Livro, 14, § 17), pois ‘tempo’ e ‘eternidade’ seriam noções conceitualmente incompatíveis. De um lado, haveria a “imutável eternidade” (*Ibidem*, XI Livro, 11, § 13. p. 340) divina e, de outro, “o tempo sempre móvel” (*Ibidem*, p. 340). Essa cisão legitimaria a afirmação da eternidade e a consequente desvalorização da esfera temporal: “esquecendo do passado’, sem a preocupação das coisas futuras que passarão, e inteiramente ‘voltado para o que é’ eterno, ‘poderei caminhar para o prêmio da vocação do alto’ [...] agora, porém, transcorrem meus anos em lamento” (*Ibidem*, XI Livro, 29, § 39. p. 360).

4 Considerações finais

Levando em conta essa síntese entre platonismo e cristianismo, podemos apontar no mito cosmogônico do *Timeu* algumas noções que foram retomadas e metabolizadas pelo cristianismo: 1) a tese dualista da existência de dois planos de realidade, de um lado, o *plano inteligível, ideal e eterno* e, de outro lado, o *plano sensível, corpóreo e temporal*; 2) uma hierarquia valorativa entre esses dois âmbitos de realidade — âmbito ideal acima do âmbito sensível; 3) a ideia de um Deus demiurgo que passa a ser entendido, no cristianismo, como o Deus criador; 4) uma teleologia moral no ato de “criação” do cosmo, pois o Deus concebe e engendra o mundo com propósitos benéficos. Ora, esses pontos parecem, de fato, corroborar as teses nietzschianas: a) o cristianismo seria uma continuidade do platonismo; b) a cosmovisão platônica e seus desdobramentos parecem se caracterizar como uma desvalorização do âmbito corpóreo. Portanto, concluímos nosso exame genealógico acerca do *Timeu* cumprindo aquela dupla tarefa do procedimento genealógico, pois 1) tentamos evidenciar de que forma a proveniência histórica dos valores cristãos estão vinculados ao *Timeu* e 2) tentamos mostrar de que maneira o argumento de Platão, neste diálogo, estimularia, em termos nietzschianos, à negação da vida.

Um exame genealógico do *Timeu* de Platão e
de seus reflexos na formação da cosmovisão cristã

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã* (Desde as origens até Nicolau de Cusa). Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRISSON, Luc. Cosmologia. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018.
- CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2017.
- DIXSAUT, Monique. *Platon-Nietzsche : L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard, 2015.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- FILON DE ALEXANDRIA. *Questões sobre o Gênesis*. São Paulo: Filocalia, 2013.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à luz dos antigos: a transvaloração dos valores*. Curitiba: CRV, 2022.
- MERKER, Anne. Présentation. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Écrits philologiques, vol. VIII: Platon*. Paris: Belles Lettres, 2019.
- MESQUITA, António Pedro. Doutrinas não-escritas. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1967-1978.

Leituras nietzschianas

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO. Fédon. In: *Diálogos. Protágoras, Górgias e Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso / Barcarolla, 2010.

SANTOS, José Trindade. O problema do mal. In: PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”: sobre as afirmações e negações de Zaratustra

Leonardo Araújo Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.09>

1 Introdução

O aspecto negativo do pensamento de Nietzsche pode ser ilustrado pela imagem que o próprio filósofo fornece de sua tarefa enquanto pensador: filosofar a golpes de martelo. Trata-se de uma configuração das intenções destruidoras de Nietzsche: dizer “não” a muito daquilo que foi levado à frente como algo do mais alto valor. Por outro lado, há outro elemento fundamental de sua filosofia, que diz respeito ao “sim”: a afirmação da vida.

O último período de sua produção é fundamental nesse contexto, pois com ele surgiu a ideia que Nietzsche concebe como o pensamento que encontra o máximo de força afirmativa: o eterno retorno. Ao mesmo tempo, é nesse período que surge o conceito de vontade de potência, que Nietzsche chega a identificar com a ideia de vida. Ambos os temas e conceitos — inclusive a relação entre vida e vontade de potência — estão presentes em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), de modo a ser a segunda obra publicada em que a temática do eterno retorno é desenvolvida e a primeira em que se apresenta o conceito de vontade de potência.

¹ Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Doutorando no PPGFil da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: leonardo.oliveira@uesb.edu.br

No capítulo de *Ecce Homo* sobre *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche afirma que o problema de *Zaratustra* reside em pensar em como a personagem pode ser o contrário de um espírito de negação e ao mesmo tempo um tipo psicológico que diz “não” a tudo o que teria sido afirmado até então. O “livro para todos e para ninguém” trabalha, de maneira muito marcante, as ideias de negação e de afirmação. Os termos “não” e “sim” são recorrentes durante o texto, assim como noções atreladas a eles (por ex.: destruição e criação).

O objetivo do presente texto é discutir as ideias de afirmação e negação no *Zaratustra*, examinando os sentidos dos “sins” e “nãos” que percorrem a obra, avaliando em que medida podem se aproximar, se distanciar ou se opor, a partir das circunstâncias de aparecimento e desenvolvimento dessas noções, que envolvem conceitos nietzschianos centrais (aqui supracitados², bem como personagens conceituais: camelo, leão, criança, asno etc. Com a dinâmica negação-afirmação, será possível perceber que não se chega facilmente a uma superação de um aspecto sobre outro. Tentarei mostrar que é possível a leitura que privilegia um dos lados, mas também testar a possibilidade de uma linha interpretativa que estabeleça uma tensão insolúvel entre o negativo e o afirmativo.

2 Eterno retorno e afirmação

Nietzsche inicia o capítulo de *Ecce homo* sobre *Assim falou Zaratustra* salientando a centralidade que o eterno retorno tem nessa obra, demarcando esse conceito como o nível mais elevado de um pensamento afirmativo. No *Crepúsculo dos ídolos*, se refere indiretamente a essa ideia quando trata da crença de que “tudo se redime

² Deixarei de lado o tema da vontade de potência, pois exigiria maior espaço de discussão que os limites do presente do texto, mas considerando também que o conceito de eterno retorno possui maior centralidade na temática da afirmação.

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

e se afirma no todo”, de modo que o espírito que alcança esse pensamento acessa uma liberdade inigualável e “acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo [...] — *ele já não nega...*” (CI IX, 50, grifos do autor).

Os póstumos do Caderno MIII-1, embora contenham formulações cosmológicas do eterno retorno que não se apresentam nas obras publicadas, também comportam exposições práticas do eterno retorno. Esse tipo de configuração se apresenta desde a primeira anotação sobre o tema (FP 1881, 11[141]), quando Nietzsche concebe o eterno retorno como um novo sentido de gravidade “para nossos hábitos e modos de viver”. Mas existem notas ainda mais explícitas nesse sentido: “Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa —, pois assim será em todo caso!” (FP 1881, 11[163]). Aqui o eterno retorno já se configura como pensamento afirmador ao extremo, em que a vida almejada é aquela que implique um desejo de vivê-la ainda uma vez mais.

Na apresentação hipotética do eterno retorno na *Gaia ciência* (341), presenciamos a possibilidade da decisão afirmativa deixada ao leitor. Trata-se da posição de não condenação dessa ideia, a postura que pode resultar na mais alta alegria, em que a fala do demônio o tornaria um deus; em que esse pensamento que, na primeira possibilidade é considerado um castigo, possa ser absorvido como uma benção, tendo como consequência uma afirmação acolhedora. Um caminho para 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, é considerar o paradigma da arte. Daí o desejo de aprender a ver a beleza naquilo que é da ordem da necessidade: a ideia de *amor fati*. É significativo que no aforismo da *Gaia ciência* que apresenta esse conceito, a recusa à negação (como em CI IX, 50, já citado) seja central: “Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado

e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC 276, grifos do autor).

Além de encontrar beleza na necessidade, outro aspecto estético do eterno retorno consiste em tomar a obra de arte como paradigma de constituição da própria existência. Assim como não seria possível retirar algum elemento, ínfimo que seja, de uma obra de arte, sem deformá-la, também não seria possível alterar partes da existência, nem mesmo as mais terríficas. Desse modo, a vida deve ser pensada como retornando igualmente e sua beleza apenas pode ser vislumbrada dessa maneira. Esse argumento está implícito em *Além do bem e do mal* (56), descrito como o “ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo”.

Para se efetivar em sua máxima intensidade, o pensamento abissal deve estar conectado com uma atitude de aprovação integral diante da vida, ao ponto de implicar um desejo de retorno elevado ao infinito. Desse modo, não resta qualquer ideia de negação da existência. A vida é afirmada por completo, em seus micro detalhes. Nada pode faltar, toda minúcia é imprescindível, desde que se deseje o necessário: “todo o tempo me parecia uma bem-aventurada zombaria dos momentos, onde a necessidade era a própria liberdade” (ZA III, Das velhas e novas tabuas, 2).

Contudo, Nietzsche concebe Zarathustra como alguém que consegue negar tudo o que foi afirmado até então. Como isto é possível para o mestre do pensamento mais afirmativo o possível, como dito em *Ecce Homo* (ZA, 6), o “oposto de um espírito de negação”? Como isto é permitido ao mensageiro alegre da boa nova que se encontra atrelada a momentos de recusa da ideia de negação?

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

3 Breve levantamento e contextualização de afirmações e negações

Na célebre seção sobre as metamorfoses do espírito, a tarefa do leão é aquela que Zaratustra descreve como sua e de seus companheiros: a quebra da tábua de valores, a destruição das valorações estabelecidas. É preciso o leão além do camelo para que o espírito conquiste a liberdade. Ao invés do falso “sim” do animal de carga, o leão emite um poderoso “não” (ZA I, Das três metamorfoses).

Com o “não” do leão, o espírito adquire a liberdade para a criação de novos valores. Mas o leão, por se limitar ao empreendimento negativo em relação aos valores, não possui ele próprio a potência para a criação de valores diversos daqueles antes estabelecidos e agora destruídos. Sendo assim, faz-se necessário ainda uma última metamorfose, em que o leão se torne criança. Nesse momento criação e afirmação se unem em um sagrado dizer “sim”.

A asserção da criança representa o autêntico Sim. Isso implica em uma declaração que não é confundida com a resignação, mas sim que procura e confirma sua própria vontade. Essa posição se dá internamente e, por essa razão, é afirmativa desde o princípio, ao contrário da aceitação do camelo, que endossa o que lhe é imposto, uma vez que o espírito do animal de carga aceita os antigos valores em conformidade com o “Tu-deves”. Portanto, o ciclo afirmativo da criança é comparável a “uma roda que gira por si mesma”. O esquecimento, que na *Genealogia* adquire o status de uma faculdade positiva, com existência própria e não apenas uma negação da memória, desempenha aqui seu papel renovador, possibilitando “um novo começo”³. O leão se limita a um papel negativo,

³ Na *Genealogia*: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial] como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças ao qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’” (GM II, 1).

não cria valores. Ao negar os antigos valores, permanece relacionado a eles, pois não os ultrapassa. É necessária a inocência da criança para o complemento afirmativo da crítica dos valores.

Em “Da árvore na montanha” (ZA I), reaparece a necessidade de algo além da destruição. Zaratustra alerta que o homem nobre corre o perigo de se tornar apenas um destruidor, isto é, “sem cultivar uma meta para além do dia”. Em “Do novo Ídolo” (ZA I), Nietzsche retoma a insuficiência da pura negação, de modo que a figura do destruidor ocupa o lugar do próprio criador do Estado, que seria, em realidade, um criador de armadilhas, enquanto o criador ocupa o lugar da verdadeira criação: a do povo.

A confrontação com o adversário deve estar acompanhada de um objetivo, pois a mera destruição não é elogiada por Nietzsche. Além disso, é crucial observar que Zaratustra procura despertar aqueles dotados de nobreza para resistir à sedução do empreendimento destrutivo.

Se não deve haver destruição sem criação, o mesmo ocorre se invertermos o termo da proposição: “Mudança nos valores — isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Os criadores se modificam concomitante aos valores porque o processo valorativo implica a criação: “Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia”, uma vez que “apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). A mudança de valores deve ser realizada por aqueles que podem tanto destruir quanto criar. Recolocar os valores é uma tarefa para os combatentes e criadores.

Em vários momentos de *Assim falou Zaratustra* Nietzsche estabelece relações diretas entre o negativo e o afirmativo. Em “Do grande anseio”, ao conversar com sua própria alma, falando dos ensinamentos e

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

benefícios que a concedeu, Zaratustra diz que deu a ela “o direito de dizer Não como a tempestade e dizer Sim como o céu aberto diz Sim” (ZA III). Em termos do que poderia ser considerada uma imagem da autoavaliação, em “Do caminho do criador” (ZA I) Zaratustra ama aqueles que perecem para criar além de si mesmos. Em “Da virtude dadivosa”, Zaratustra encerra a primeira parte do livro despertando seus discípulos contra os perigos da adoração e da crença, inclusive nele próprio, concluindo: “somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZA I, 3). Em “Dos virtuosos”, com mais um processo alegórico, forma-se uma ótima imagem para evidenciar a fusão entre o negativo e afirmativo em uma só figura, quando Zaratustra explica a seu auditório que a irritação com ele por ter lhes arrancado suas virtudes é um incômodo infantil. Anuncia então que as crianças que lamentam pelos brinquedos carregados por uma onda marítima ganharam novos brinquedos com o retorno da mesma, que lançará à sua frente “novas conchas coloridas!” (ZA II, Dos virtuosos).

Quando Zaratustra assegura àqueles perturbados por tudo o que ele demoliu e está prestes a destruir, ele promete que a perda do que mais valorizavam resultará no ganho de novos objetos de valiosos, novos valores e novas experiências — desde que saibam apreciá-los, brincar e criar, assim como a criança que emerge do leão e afirma a partir de sua negação. Essa mesma ideia é retomada em “Antes do Nascer do Sol” (ZA III). Nessa seção Zaratustra insiste em dizer que é um afirmador, alguém que diz “sim e amém”. Mas adverte que essa afirmação, assim como o sim da criança, apareceu apenas à custa de muita guerra, de uma postura de confronto como a do leão.

Atrelada à ideia de “sim” e “amém”, surge a proposição de “quem não pode abençoar deve aprender a amaldiçoar”. Amaldiçoar para aquele incapaz de abençoar. Negar para quem não pode afirmar. Em “Da Morte Voluntária”, uma fórmula semelhante se manifesta, onde a questão do tempo, mais precisamente o “tempo certo”, torna-se um problema

crucial: dizer “não” quando não é o momento de afirmar. Nesse contexto, ao encarar a própria morte e desejá-la no momento apropriado, não se pode ignorar que se trata de uma negação, especialmente porque, para Nietzsche, a afirmação em sua forma primordial ou mais elevada é uma celebração da vida. Ao tomar a vida como referência, a busca pela morte se torna uma forma de negação. Contudo, se essa busca ocorre no tempo adequado e está alinhada a uma negação de várias degenerações, uma recusa mais significativa de outras negações da vida, então temos uma autêntica negação, que deve ser ponderada em relação ao afirmativo e à liberdade: “Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador, quando já não é tempo de dizer Sim: assim entende ele da morte e da vida” (ZA I, Da morte voluntária).

Em “Do Espírito de Gravidade”, Zarathustra se distancia daqueles que ele nomeia “contentes com tudo”. Esses indivíduos enxergariam no mundo uma positividade intrínseca, interpretando todas as coisas como boas. Dessa forma, Nietzsche mais uma vez evoca a negação ao lado da afirmação, permitindo que seu personagem se aproxime de um modo de vida que tenha algum critério para afirmar o mundo, ao mesmo tempo em que seja capaz de dizer “não”: “O contentamento com tudo, que sabe de tudo gostar: este não é o melhor gosto! Respeito os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer ‘Eu’, ‘Sim’ e ‘Não’” (ZA III, Do espírito de gravidade, 2)⁴.

O termo “eu” está relacionado à singularidade da avaliação. Da mesma forma que não existe uma afirmação universal que anule a perspectiva individual, também não há uma negação. Em relação a esse

⁴ Em *Além do bem e do mal*, essa apologia do conjunto “sim e não” é realizada em vários momentos do capítulo *Nós, os eruditos*: O “sim” e o “não” acerca da vida é colocado como a grande tarefa para o filósofo (BM 205); na figura do homem objetivo, ridicularizada por Nietzsche, é constatada a indiferença ao “sim” e ao “não” (BM 207); a figura do cético também é hostilizada, pois “essa criatura delicada, apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido. Sim! E Não!” (BM 208).

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

“sim” concedido a tudo, Nietzsche introduz pela primeira vez no texto a figura que anteriormente associamos ao camelo, trazendo à cena mais outro animal: “Mas tudo mastigar e digerir — isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer ‘I-A’ — isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito!” (ZA, III, Do espírito de gravidade).

O “I-A” representa o som emitido pelo asno, próximo a uma pronúncia grotesca do “sim” (*Ja*) alemão. O sim do asno não é afirmativo, na medida em que ele valida tudo indiscriminadamente, sem qualquer discernimento. Nesse contexto, falta-lhe o elemento da avaliação. A seleção é crucial para a afirmação, pois impede que se aceite tudo sem distinguir, evitando assim que o “sim” seja concedido a aspectos negativos, o que poderia comprometer a autenticidade da afirmação e transformá-la em uma falsa validação. O espírito afirmativo deve se distanciar tanto da postura do asno quanto da posição do porco. É desejável possuir paladar e estômago capazes de selecionar os alimentos de melhores sabores e facilitar a digestão. A capacidade de afirmar está relacionada a uma sabedoria em relação ao que é acolhido. Dizer “sim” a tudo pode levar a uma má digestão, degeneração e desintegração das forças que mantêm um todo saudável. Portanto, ter a habilidade de dizer “não” é essencial para a própria capacidade de afirmar.

É salutar negar, como na ocasião do “Não! Não! Três vezes Não” ao esgotamento niilista que advém da boca do adivinho: “tudo é igual, nada vale a pena” (ZA IV, O grito de socorro). A negação é incontornável também no episódio do “Não! Não! Três vezes Não” aos homens do fastio, do grande anseio e do grande nojo, a fim de que se espere “por outros mais elevados, mais fortes, mais vitoriosos, mais bem-dispostos, de corpo e alma feitos a prumo: *risonhos leões* devem vir!” (ZA IV, A saudação, grifos do autor). Os leões, precisamente aqueles que negam, exercendo com júbilo o seu papel, vêm e trazem consigo a criança, sua inocência e sua criação. Ainda uma terceira negação tripla se junta a essas duas no percurso de Zaratustra, quando ele se põe a negar as reparações dos

males, acomodações e caminhos fáceis (ZA, IV, Do homem superior, 6, grifos do autor).

Com base no que foi discutido até agora, é possível observar que seria uma conclusão apressada determinar que *Assim Falou Zaratustra* é uma obra definitivamente afirmativa, ou que essa afirmação exclui qualquer procedimento negativo, uma vez que o próprio Nietzsche aponta para a dinâmica da negação ao se referir a tal trabalho. É possível visualizar não só a importância da negação, mas também sentidos em que a afirmação não é apreciada positivamente.

4 O problema da negação

A negação se manifesta por meio de Zaratustra em diversos momentos, de maneira mais ou menos proporcional à afirmação. É o que podemos atestar com a espécie de listagem que fiz até aqui.

No entanto, Nietzsche está mais preocupado não em como manter a negação, mas sim em como negar e ainda assim permanecer afirmativo. Esse seria o dilema do tipo Zaratustra. Alinhado a essa maior preocupação com a afirmação, estão algumas ideias anteriormente apresentadas, como aquelas em que a negação surge como um meio para a afirmação, como na criação após a destruição, ou na criança que sucede o leão. Dessa forma, a negação parece ser restrita à condição de instrumento da afirmação.

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

A relação entre negação e ressentimento não é simplória e foi bastante discutida por comentadores (Deleuze⁵, 2010; Siemens⁶, 2023; Heber-Suffrin, 2003, p. 58). Mas é possível perceber, como procurei mostrar através de Zaratustra, que nem toda negação se harmoniza com o ressentimento, podendo ser, inclusive, negação do próprio ressentimento. O grande problema é que esses dois tipos de negação podem se confundir, como diz Stegmaier (2011, p. 197): “é difícil diferenciar entre o dizer-não *ao* ressentimento e o dizer-não *do* ressentimento” (grifos do autor). Por isso a importância de diferenciar os tipos de negação, na tentativa de mostrar que, assim como a afirmação da criança não pode ser relacionada à afirmação do asno, a negação do leão não é análoga à negação da moral de rebanho.

Se a negação é, de fato, um meio para a afirmação, é crucial observar que ela não se configura como apenas um meio entre outros, mas como o único caminho para alcançar tal afirmação. Nietzsche não apenas argumenta que a destruição é uma via para a criação, mas também sustenta que o criador é sempre um destruidor. Certamente Nietzsche e Zaratustra se opõem ao que é puramente negativo. Portanto, essa filosofia não aceita a negação desvinculada de qualquer afirmação. Contudo, o contrário também é verdadeiro: em certos momentos, é afirmado que não há afirmação sem negação. No texto, o “sim” frequentemente aparece ao lado do “não”, sem contraposição clara e sem estabelecer uma hierarquia. Isso, no mínimo, complica a defesa de uma pura afirmação em Nietzsche, em detrimento do negativo, ou relegando-o a um papel menor e intermediário.

⁵ Os capítulos 4 e 5 (*Du ressentiment à la mauvaise conscience; Le Surhomme: contre le dialectique*) de *Nietzsche et la philosophie* se desenvolvem pelo tripé ressentimento-dialética-negação. O antihegelianismo de Deleuze (p. 200-201) motiva uma leitura de Nietzsche que comporta muitas ressalvas com a ideia de negação (por sua associação com noções como mediação, trabalho do negativo, *Aufhebung* etc), mas ele defende um tipo de negação ativa em Nietzsche, isto é, que seja inteiramente destrutiva, sem a ideia de reconciliação.

⁶ Uma discussão robusta sobre essa relação especificamente no Zaratustra se encontra no artigo *Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in Thus Spoke Zarathustra*.

Há um consenso mais amplo entre os comentadores da obra de Nietzsche em relação à defesa do papel crucial da tensão em sua filosofia. No entanto, essa concordância não é tão evidente quando se trata da tensão entre o afirmativo e o negativo. Existem diversas defesas de que o “sim” ocupa uma posição superior ao “não”. Busquei demonstrar que essa conclusão não é automática, exigindo uma investigação mais profunda dentro da escrita nietzschiana.

5 Modos de dizer “sim” e “não”

Zaratustra distingue dois tipos de negação e dois tipos de afirmação. Por um lado, há a negação da vida e a afirmação resignada. Por outro lado, temos a negação potente e a afirmação da existência. Em consonância com a afirmação da vida, encontra-se o segundo tipo de negação, que ao se opor à afirmação resignada, nega também a negação da vida. Nietzsche realiza essa abordagem em sua crítica a configurações teóricas e práticas como o platonismo, o cristianismo e o pessimismo. As doutrinas visadas incluem as de Platão e Schopenhauer, que fortalecem a moral cristã e sua vontade niveladora e negadora das diferenças. Para contestar a moral cristã, Nietzsche não apenas utiliza a personagem que repete o nome da figura histórica que criou a moral, estabelecendo-a como um parâmetro transcendente para a vida com base nas ideias de bem e mal. Ele também retoma vários contextos e textos cristãos, resultando em muitas passagens de *Assim Falou Zaratustra* elaboradas como paródias bíblicas.

Zaratustra foi concebido, segundo seu autor, como alguém que consegue negar tudo o que foi afirmado até então, e ao mesmo tempo, ser o “oposto de um espírito de negação” (EH, Assim falava Zaratustra, 6). Stegmaier lembra que Nietzsche destaca Cristo como o “oposto de um espírito negador”, um ‘mensageiro alegre’ superior a todo “sentimento de *ressentimento*”. Ironicamente, a doutrina fundada sobre a prática de

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

cristo tornou-se religião do ressentimento. A resposta nietzschiana a tal problema civilizatório teria sido um ‘quinto evangelho’, “que ele chamou de *Assim falou Zaratustra*” (Stegmaier, 2011, p. 198).

A negação a ser superada é a negação niilista. Nietzsche afirma outra negação, a negação destruidora, que é a própria superação do niilismo. Nesse sentido que é possível falar em uma negação da negação ligada a uma afirmação, pois é negação da negação niilista, ou negação da (falsa) afirmação do niilismo, a crítica de todo o negativo afirmado até então, a negação do sim do asno.

Zaratustra destaca com clareza esse aspecto da afirmação da vida, ressaltando que ela não pode ser uma aceitação em todas as suas formas. A diferenciação ocorre no próprio ato de afirmar a vida, pois fazê-lo implica adotar um modo de vida que se distancia da condenação intrínseca à própria existência. A negação do leão envolve uma seleção, ao contrário do “sim” indiscriminado do asno, que não passa de uma imitação pobre da afirmação da criança. A afirmação integral da criança, expressa em seu riso inocente, difere do riso forçado e da afirmação do asno, que se assemelha a uma afirmação total, abrangendo tudo, mas age como uma fraqueza da vontade, pois afirma como resignação. A afirmação da vida na criança não abrange qualquer coisa indiscriminadamente, uma vez que seu espírito se conecta ao seletivo leão, e também porque sua afirmação não apenas acolhe, mas também cria.

Se a vida é concebida como vontade de poder, ela é afirmada como um processo de ascensão, crescimento, risco e experimentação — o que implica na rejeição dos modos de vida ancorados na conservação. Essa rejeição não se manifesta de maneira destrutiva, pois o antagonismo e o *pathos* da distância são condições propícias à vida conforme Nietzsche a entende. No entanto, os modos de vida baseados na conservação são negados no sentido de limitação, tanto a nível teórico-conceitual quanto

prático-existencial. A filosofia de Nietzsche impõe uma restrição teórica ao alcance do modo de vida conservativo, a ponto deste não ser conceitualmente identificado com a própria vida. Além disso, em termos de avaliação moral, ela impede que esse mesmo modo de vida seja considerado como a meta última da existência humana. Zaratustra conclama aos amigos a quebra da tábua de valores, alertando que “os cansados do mundo e os pregadores da morte as penduraram, e também os esbirros: pois, vede, é também uma prédica da servidão!” (ZA III, Das velhas e novas tábuas, 15-16, grifo do autor).

Aceitar o mundo sem esforço, considerando que nada tem valor e, por conseguinte, preconizar a retirada dos desejos, equivale, na verdade, a resignar-se diante da vida. A seção “Das Velhas e Novas Tábuas” pode ser interpretada como uma crítica a Schopenhauer, que, em sua nova valoração, reproduz a antiga valorização transcendente, platônica e cristã, por estar alinhado com uma moral que nega a vida. Por isso, Zaratustra insiste na necessidade de destruir o que está consolidado; somente por meio do trabalho negativo do leão é possível alcançar uma liberdade criativa digna da afirmação do mundo. Nesse ponto Nietzsche recorre novamente à metáfora do estômago para destacar a decadência vital dessas ideias:

[...] — pois um estômago estragado é seu espírito: ele aconselha a morrer! Pois verdadeiramente, irmãos, o espírito é estômago!

A vida é manancial de prazer: mas para aqueles em que fala o estômago estragado, o pai da aflição, para eles todas as fontes são envenenadas.

Conhecer: isso é prazer para quem tem o querer do leão!

Mas quem se cansou, este será apenas o objeto do querer, com ele jogam todas as ondas.

E esta foi sempre a maneira dos fracos: eles se perdem em seus caminhos. E, afinal, também seu cansaço pergunta: “Para que percorremos caminhos? É tudo igual!”

Aos ouvidos desses soa agradável que se pregue: “Nada vale a pena! Não deves querer!”. Mas isso é uma prédica da servidão.

Ó meus irmãos, como uma rajada de vento fresco Zaratustra chega para todos os cansados do caminho; muitos narizes ele ainda fará espirrar!

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

Também através dos muros sopra meu livre alento, e para dentro de prisões e espíritos aprisionados!

Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E somente para criar deveis aprender! (Z III, Das velhas e novas tábuas, 16. Grifos do autor).

Além da negação que possibilita a percepção da afirmação, Zaratustra aposta na afirmação que implica, por consequência, sua “negação afirmativa”. O eterno retorno é um excelente exemplo disso, pois ao mesmo tempo que representa o pensamento mais afirmativo possível, também é um conceito crítico em relação às formas de vida decadentes.

6 Considerações finais

Tentei elencar elementos que faziam despontar a prioridade da afirmação, mas também acenar para uma tensão sem hierarquia entre afirmação e negação. Em relação à prioridade da afirmação, temos a concepção de que o eterno retorno é o pensamento fundamental de Zaratustra, e existem momentos em que a negação se manifesta como um meio para a afirmação. Quanto à ausência de prioridade, observamos que na maioria dos momentos em que a negação surge, ela não é subjugada à afirmação, e quando aparece como um meio, é o único meio possível, de modo que sem ela a afirmação não seria alcançada.

Em defesa da prevalência da afirmação, é necessário lembrar que em alguns momentos Nietzsche considera a negação como uma necessidade para a afirmação, um meio para alcançar a afirmação, como na seção intitulada “Antes do Nascer do Sol”. Pensamos então em termos de um estágio em que as mãos combativas estão livres para a afirmação. Da mesma forma, em *Crepúsculo dos Ídolos*, o eterno retorno é afirmado como uma crença que se baseia na ideia de que tudo se afirma e se redime na totalidade, de modo que o espírito que se torna livre, a partir desse ponto, dispensa a negação. No entanto, essa ideia parece contraditória

com todo o elogio que Nietzsche faz da luta e do antagonismo, que derivam da própria vida e não podem desaparecer. O próprio Zaratustra defende que a paz não é um fim, mas um meio para a guerra. Também essa via não oferece uma solução clara.

Percebe-se que o antagonismo não aparece apenas na disposição dos elementos internos ao conteúdo da filosofia de Nietzsche, mas também na própria divergência de interpretações, permitidas pela escrita do filósofo. Se a indecisão quanto à solução prevalece, talvez a solução vencedora seja aquela que se aproxima da indecisão, ou seja, a que não resolve o paradoxo entre a negação e a afirmação.

Um esboço de uma resposta plausível começa por notar que, embora a discussão em torno da moral incorpore um tipo de negação, a cosmologia nietzschiana permanece positiva, desde que essa negação esteja conciliada com a afirmação. Essa ideia impede que qualquer negação da negação se torne uma afirmação, evitando a negação ressentida. No entanto, quando Nietzsche fala da necessidade do antagonismo, ele não dispensa o plano cosmológico, sugerindo que há negação também nesse nível — mas não no sentido de destruição, do contrário poderia existir forças que não estão em relação, hipótese que Nietzsche descarta.

Assim, essa negação incorporada à dinâmica das forças seria uma negação em sentido fraco, que permite o antagonismo e a própria sustentação do antagonismo, em função da afirmação das forças no combate. É o tipo de negação que não comporta a eliminação total, a destruição enfatizada por Zaratustra em alguns momentos. Talvez porque, embora no “Zaratustra” apareça a noção de vontade de potência, não seja exposta a teoria nietzschiana das forças. Por isso, destacamos uma emergência do negativo no “Zaratustra”, pois, apesar do sentido afirmativo dessa obra ser enfatizado por Nietzsche, a insistência na destruição mostra um sentido forte de negação. Contudo, em favor da

Dizer “não” a tudo o que se disse “sim”:
sobre as afirmações e negações de Zaratustra

prioridade do afirmativo, permanece forte o argumento de que, mesmo que assumíssemos um tipo de negação na base da teoria, ela serviria a um tipo de afirmação.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Cia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os pensadores).

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

HEBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SIEMENS, Herman. Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in *Thus Spoke Zarathustra*. In: *Nietzsche-Studien* 52 (2023), 225-260. Published online April 18, 2023.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. In: *Revista Trans/Form/Ação*, v. 34, n. 1, 2011.

Loucura e Moralidade em Nietzsche: uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Lucas Romanowski Barbosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.10>

1 Introdução

No início da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche lança uma hipótese sobre a “origem [*Herkunft*] da *responsabilidade*” (GM II, 2), que se desenvolve diante da relação da promessa da palavra empenhada em contraposição ao esquecimento. Tal hipótese consiste em afirmar que “esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido...” (GM II, 1). O esquecimento é, assim, uma força ativa que protege a condição psíquica do ser humano, é o “guardião da porta, zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta” (GM II, 1). Esquecer é descarregar um pouco o pensamento, aliviar a tensão do processo de vivências e digeri-las para que sempre novas possam ocorrer.

Em contrapartida, Nietzsche indaga o quão é paradoxal que a natureza tenha de impor ao ser humano, justamente este que possui a capacidade ativa do esquecimento, a tarefa de realizar e cumprir promessas, isto é, não mais querer esquecer. A força ativa do esquecimento é uma oposição não somente às promessas, mas ao cumprimento delas. Como então garantir que uma promessa seja

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Membro do Grupo de Estudos Nietzsche no Cerrado (UFG). E-mail: lucas_romanowski@hotmail.com

concluída, uma vez que o esquecimento é uma força ativa? Para isso, muito esforço foi gasto. Arremata Nietzsche:

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, 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!* (GM II, 1).

Temos, portanto, a origem da responsabilidade: ela surge em guerra com a força do esquecimento, a fim de poder cobrar uma dívida depois da palavra empenhada. Pois quem a empenhou tem a responsabilidade de cumprir a palavra. A partir deste momento, quando o ser humano precisa lembrar pra frente, precisa lembrar que tem de pagar e, ao mesmo tempo, precisa ter a confiança de que o seu semelhante também pagará, somente a partir daí que passa-se a responsabilizar.

Na sequência da própria *Genealogia*, após introduzir sobre a responsabilidade, Nietzsche afirma que a moralidade do costume [*Sittlichkeit der Sitte*] encontra aí sua justificativa. E aqui introduzimos nosso tema. Pois, aquilo que Nietzsche considera como moralidade do costume é o processo de obediência a regras e normas sociais que visa tornar os seres humanos iguais em suas ações, costumes e pensamentos. E neste ponto, Nietzsche cita a si mesmo em três aforismos de *Aurora* (1881), a saber, §9, §14 e §16. O primeiro, sobre a moralidade do costume especificamente; o segundo, que é o nosso foco principal, sobre loucura e moralidade; o terceiro, sobre a primeira norma do início da civilização.

O ponto que queremos destacar é o fato de Nietzsche citar um aforismo sobre loucura não só diante do processo da moralidade do costume, mas, também, a relação entre obediência e responsabilidade: como pensar a loucura a partir destas hipóteses? E, também, no início do

§14, de *Aurora*, Nietzsche dá ênfase à moralidade do costume: “Se, apesar da terrível pressão da ‘moralidade do costume’...” (A 14). Portanto, eis o caminho que tomaremos: i) um breve apanhado sobre o que constitui o processo da moralidade do costume²; e ii) analisaremos o que significa a loucura dentro desse processo e a sua relação com a *origem* da responsabilidade, aprofundando em hipóteses e características acerca da noção de loucura a fim de mostrá-la como mola propulsora para a criação de novos valores e costumes e, em certo sentido, de superação dos antigos.

2 Breve comentário sobre o processo da moralidade do costume

Em *Aurora* § 9, Nietzsche promete, no título, apresentar o *conceito da moralidade do costume*. Este é o principal aforismo dentro de toda obra do filósofo sobre o tema. Portanto, partiremos daí para traçar características gerais a fim de conseguir compreender o que significa tal processo para, depois, situarmos a loucura na discussão.

Neste aforismo há, no mínimo, três pontos cardeais. Primeiro, algumas considerações sobre a *gênese* da moral; segundo, sobre três ideias centrais no aforismo, a saber, a noção de moralidade [*Sittlichkeit*], de costume [*Sitte*] e de tradição [*Herkommen*]; terceiro, sobre o castigo.

A discussão sobre a moralidade do costume, portanto, inicia-se com uma reflexão sobre a história e a pré-história da humanidade, cuja hipótese de Nietzsche é: os seres humanos modernos são não-morais, simplesmente porque eles não conseguem sequer acessar os primórdios da própria moralidade, ou seja, eles não têm o sentimento da moralidade. Na letra de Nietzsche:

² Sobre a moralidade do costume, cf. Barbosa, 2023.

Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral³: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou (A 9).

Os seres humanos modernos são não-morais se comparados com os de milênios atrás. Essa comparação é importante, mas não nos demoraremos aqui. Basta informar que, para Nietzsche, “os imensos períodos de ‘moralidade do costume’, que precederam a ‘história universal’⁴” (A 18), portanto, os períodos de milênios atrás, são “a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade” (*Ibidem*).

Contra a história mundial, Nietzsche lança a hipótese de que foi na pré-história da humanidade em que se modelou o caráter dos seres humanos. E, nesse período antigo, foi onde os costumes tinham bastante força, onde o ser humano aprendeu a obedecer a todo custo; período em que o sacrifício individual era obrigação às demandas da comunidade. Neste ponto, para Nietzsche, não importa, caso queiramos investigar a gênese da moral, remontar a períodos curtos no tempo, pois aí a moral já havia se consolidada e, mais ainda, se volatilizada. Se o aprofundamento não é feito, de alguma forma, até momentos mais antigos, o que se

³ Na edição que estamos usando, o tradutor, nesta passagem, traduz *unsittlichen* por *pouco moral*. No decorrer do mesmo aforismo, Nietzsche utiliza a mesma palavra com a flexão diferente (*unsittlich*) mais duas vezes. No entanto, a tradução nos apresenta três palavras (ou expressões) em português diferentes: “pouco moral” [*unsittlichen*], como já dissemos; “não moral” [*unsittlich*]; e “imoral” [*unsittlich*]. Segundo o dicionário semibilingue alemão *Wahrig*, o termo *sittlich* quer dizer “moral” ou “ético”. A partícula *un*, denota uma oposição [*Gegenteils*], uma negação [*Verneinung*]. Por conta disso, pensamos que a expressão “pouco moral” não comporta todo o significado que Nietzsche pretendeu enfatizar ao escrever *unsittlichen*. Para nós, imoral ou não moral seria uma tradução mais literal. Para fins didáticos, sempre que nos referirmos a esta expressão utilizaremos *não moral* no lugar de pouco moral.

⁴ Em outro momento, como mencionado na nota 2, nos aprofundamos também sobre a diferenciação entre pré-história da humanidade e história mundial [*Weltgeschichte*]. O tradutor utiliza “história universal” para o mesmo termo. Importante destacar que o período da moralidade do costume, assim entendemos, é o período de milênios inteiros, da pré-história (cf. Barbosa, 2023).

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

consegue apreender é apenas a forma alterada do estado *original* dos sentimentos de moralidade, isto é, sua volatilização.

Faz-se indispensável, a nosso ver, tal diferenciação temporal para entendermos a conclusão de Nietzsche nessa primeira parte:

Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem caluniar a moralidade! (A 9).

Os seres humanos modernos, dos dias atuais, encontram um caminho muito espinhoso quando se direcionam à gênese da moral, justamente porque nascem em um tempo cujo processos de moralização já estão consumados. Consegue-se apenas observar, à primeira vista, faíscas do que outrora foi uma enorme combustão incendiária⁵.

Contudo, a moralidade do costume foi o processo que levou à moralização do ser humano em tempos imemoriais, em milênios inteiros de imposição de costumes. Foi o longo período onde o ser humano teve de aprender a prometer, a criar memória. Mas a que custo? Veremos na sequência sobre a força e o poder de coerção dos costumes e da comunidade no desenrolar do processo.

2.1 A moralidade, o costume e a tradição

Há três ideias centrais para entendermos a moralidade do costume, a saber, a moralidade, o costume e a tradição. Todas elas, a nosso ver, se resumem em axiomas que simbolizam a obediência, o temor e a manutenção do que já existe.

Ainda em *Aurora* § 9, Nietzsche destaca que a moralidade “não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não

⁵ Assim, a nosso ver, os genealogistas ingleses, que Nietzsche destaca na primeira dissertação da *Genealogia*, assumem a faísca do altruísmo e pensam explicar toda a combustão histórica da gênese da moral. Para Nietzsche, a moral tem uma *origem* feia, grosseira, tosca, bruta. Ela não é essa coisa embelezada que os modernos (ainda hoje) afirmam ser.

importam quais sejam” (A 9). Nota-se a simplicidade da significação da moralidade: não é algo embelezado, bonito, com valores preestabelecidos, como altruísmo ou humildade. Moralidade é apenas obediência a qualquer costume. Com isso cai por terra toda a inflação dada à própria moral, seja na tradição filosófica (em Kant, por exemplo⁶), seja no dia a dia: ser moral é um ser que obedece.

Neste sentido, Giacoia (1989, p. 122) destaca que:

Na origem da eticidade [*Sittlichkeit*]⁷ há que se postular, portanto, apenas a capacidade de determinar a própria ação segundo o comando de uma regra, e não uma espécie qualquer de vocação inata do homem para o Bem e a virtude, existente em germe como dado da natureza humana. Eticidade não tem, para Nietzsche, como pressuposto e condição senão a faculdade de agir em geral; eticidade não é senão, para ele, uma modalidade de ação, qual seja, ação de obediência à autoridade imperativa do costume.

Começamos a notar, portanto, a autoridade que os costumes possuem diante de uma comunidade. Eles são o que constituem a moralidade. Mas o que são costumes? “São a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade” (A 9). Aqui há uma espécie de reviravolta: se moralidade é obediência a costumes, parece que o costume tem autoridade. Mas essa autoridade só é efetivada porque os costumes estão dentro da tradição, ou seja, são consequências dela. Nesta pequena explanação, percebemos que moralidade, costume e tradição estão completamente interligados, tornando uma difícil tarefa tratá-los separadamente: pois um está contido no *conceito* do outro, de acordo com Nietzsche.

⁶ Relembremos da fatídica passagem de Kant na conclusão de sua *Crítica da Razão Prática*: “Duas coisas me enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim” (Kant, 2016, p. 203).

⁷ Neste texto, Giacoia optou por usar “eticidade” para traduzir *Sittlichkeit*. Nós estamos utilizando, em conformidade com a tradução de Paulo César de Souza, “moralidade”. Portanto, sempre que aparecer “eticidade” entenda-se moralidade.

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Em sua faixa, portanto, o processo da moralidade do costume se mostra completamente nos costumes: tudo é costume. Tudo o que impulsionava a ação dos membros da comunidade, tudo o que se aprendia, tudo o que se ensinava e até os deuses que se adorava. O costume era transposto em prescrição, em regra e resta, portanto, apenas que obedecer.

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume... (A 9).

Os costumes em tudo ordenavam. Neste sentido, não havia a autonomia individual para realizar quaisquer outras ações. O costume, por conseguinte, é aquilo que permitiu aos seres humanos tornarem-se previsíveis. Se, numa comunidade, todos agem segundo regras e, todos louvam tais regras, em tese, sabe-se o que o outro fará em uma situação específica: ele fará o que a regra exige. Com os costumes, para retomar o início de nossa discussão, o ser humano *pode* prometer, pois há regras que preveem como ele o fará.

Mas qual a relação da tradição diante de tudo isso? Com a noção de tradição, o argumento é concluído, ao menos no sentido da coerção que há nos primórdios da civilização. Pois a tradição é

[...] uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. — O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal — há *superstição* nesse medo — (A 9).

Aqui, portanto, arrematamos o movimento argumentativo: pois tradição, costume e moralidade estão interligados. Faltava entender como foi possível que os costumes se tornassem autoridades: com a

noção de tradição, há um sentimento de medo que paira sobre os membros da comunidade. Deste modo, eles se veem obrigados a seguir os costumes — porque têm medo. Como é um medo supersticioso, imaginamos que não é um medo imediato de algo real. Mas sim de algo que pode causar um dano real, algo que tem uma autoridade superior. A tradição é o nome deste complexo sentimento: medo diante da vida.

Nietzsche não avança, neste aforismo, acerca do medo e da tradição. Mas trata-se do medo do não conhecido, daquilo que não se consegue explicar. É o medo de, por exemplo, sair dos muros da cidade por não saber que há atrás. Neste sentido que é supersticioso. Como os costumes transparecem em regras, o não cumprimento dessas regras soa como absurdo. Há, entretanto, uma questão de segurança implicada neste medo: fazer o que todos fazem realça a segurança individual, todos aprovam. Através do medo a tradição mantém a obediência aos costumes.

O próprio Nietzsche nos apresenta um exemplo no §33, de *Aurora*. A lógica do aforismo é: quando não se consegue explicar algo, supõe-se que algo superior, como um humor demoníaco, é a causa. Supõe-se, também, que a consequência de algo é a punição humana; ou que há um mundo outro que rege o mundo real. O desprezo das causas, das consequências e da realidade, título do aforismo em questão, leva a uma série de superstições. Mas essas superstições são devastadoras! Uma súbita tempestade que acomete boa parte da comunidade, por exemplo, passa a ser interpretada como ira divina. Na letra de Nietzsche:

Esses acasos ruins que atingem uma comunidade — súbita tempestade, seca ou epidemia — levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume, ou que novos usos têm de ser inventados para apaziguar um novo poder e humor demoníaco (A 33).

Se algo que aniquila uma comunidade é interpretado como infração ao costume, então é necessário obedecer a esse costume. É assim

que se inicia a moralidade. Mas ora, se não é permitido transgredir o costume, então o que acontece com o indivíduo que o faz? Daí surge os mais diversos castigos. Como a citação acima prenuncia, a própria divindade “pune” a comunidade pela infração. Mas a comunidade deve achar o responsável pela infração para aquietar o humor sobrenatural. Daí imputar a culpa neste ou naquele indivíduo. “A comunidade pode instar o indivíduo”, elabora Nietzsche, “a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade” (A 9).

Portanto, percebamos como é o funcionamento do processo da moralidade do costume: obediência, tradição, medo supersticioso e castigo. Se um membro não obedece, um humor demoníaco ataca a comunidade; a comunidade precisa punir, eis o raciocínio, o infrator para que o humor demoníaco se tranquilize. É em meio a tais superstições que os costumes são vistos como leis e regras. Nenhum castigo acontece a um indivíduo ou à comunidade se apenas seguir os costumes. Toda essa *origem* vergonhosa é o que constituiu a moralidade que conhecemos.

3 A loucura contra a autoridade dos costumes

Como mencionamos, a tradição revela sua autoridade através da obediência a costumes. O que está envolvido na relação do ser humano com a natureza reveste-se de algo divino que, supostamente, pode enviar terremotos, tempestades etc., algo que, a princípio, é interpretado como causa sobrenatural. Não obstante, o castigo da comunidade, isto é, a exigência da reparação ao dano infligido ao costume, tem como propósito atingir a qualquer custo o indivíduo que comete uma infração, a fim de não deixar um horizonte possível para a não obediência dos costumes. Se, após essa terrível pressão, coerção, temor, insegurança, depois de toda essa manipulação supersticiosa e cruel, como foi possível que, ao longo da história, valores e costumes fossem modificados e até substituídos? Se o castigo é tão doloroso e incisivo, como foi possível aderir a outros

costumes e, portanto, iniciar uma nova tradição? Só foi possível, em grande parte, completa Nietzsche, em companhia da *loucura*:

Se, apesar da terrível pressão da “moralidade do costume”, sob a qual viveram todas as comunidades humanas por muito milênios antes de nosso calendário, e também, no conjunto, até o dia de hoje (nós habitamos o pequenino mundo das exceções e, por assim dizer, sua zona ruim): — se apesar disso, afirmo, sempre irromperam ideias, valorações, instintos novos e divergentes, isso ocorreu em horripilante companhia: em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados (A 14).

Cabe a nós, portanto, tentar destrinchar o que quer dizer *loucura* nessa interpretação, pois o termo é bastante carregado de alguns significados, muitas vezes preconceituosos. Em praticamente todas as acepções em que comumente se toma o termo loucura, há ares pejorativos. A tal ponto de também retirar os seres ditos “loucos” do convívio social, algo parecido com que se faz ao criminoso, sob a justificativa de “tratá-los”.

Não é de nosso interesse expor o significado da loucura para a psiquiatria, para a medicina ou psicologia, embora seria de muito utilidade para entendermos alguns outros pontos. Basta, a fim de comparação, antes de prosseguirmos em Nietzsche especificamente, lançar mão de uma definição que julgamos padrão para o termo. Portanto,

[...] a loucura é considerada o oposto de razão. Perda do juízo, domínio das paixões, desordem do pensamento, devaneio do espírito, múltiplas são as imagens dessa *doença* que atinge o homem desde tempos imemoriais (Matias, 2015, p. 9).

Em algum sentido, o que Nietzsche reflete sobre a loucura vai de acordo com a definição acima, mas apenas em um sentido específico e superficial.

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Loucura como oposto de razão, portanto, desrazão. Ou seja, o ser humano que não consegue agir racionalmente, calculando, traçando pontos positivos e negativos, com noção de espaço e ambiente etc. “Perda do juízo e domínio das paixões”. Não precisamos analisar para perceber o pré-conceito que há, também nessa definição, da subordinação do corpo à razão. Quem se deixa levar pelas paixões é porque não possui razão, controle. A tradição filosófica está cheia destes partidários, Descartes⁸ por exemplo. Mas o que mais chama atenção é que a loucura é vista como *doença*. Justamente porque o ser humano, sobretudo os modernos, depositaram tanta confiança na razão que qualquer indício que vá contra ela torna-se digno da mais alta depreciação.

3.1 Para uma caracterização da loucura

Como pudemos notar, a relação com a loucura se dá em termos da moralidade do costume, ou seja, em milênios inteiros antes do nosso calendário. É, conseqüentemente, uma reflexão sobre um passado muito distante. Atento a este ponto, uma primeira impressão sobre como poderia ser entendida a noção de loucura, em Nietzsche, nos remete a tempos antigos. Assim, em sua obra *O nascimento da filosofia* (1975), Giorgio Colli (1992, p. 17) destaca: “a loucura é a matriz da sabedoria”.

Como pode a loucura, com ares pejorativos, conforme mencionamos na parte anterior, ser a matriz da sabedoria e, portanto, algo que parecia a própria razão, louvada e bem-vista? No mínimo, já no início dessa investigação, podemos perceber que: ou a noção de loucura sofreu várias ressignificações ou há vários tipos diferentes do que significa a loucura e, contudo, torna-se necessário uma especificação de cada caso para sabermos do que se trata. Não obstante, nos atentemos ao que nos mostra Colli em sua obra, pois dali será possível tirar uma

⁸ “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (Descartes, 2013, p. 23).

característica sobre loucura, tal como a interpretamos a partir de Nietzsche.

No primeiro capítulo de sua obra, Colli tenta mostrar a relação de alguns deuses gregos com a civilização. O foco é o deus Apolo, justamente porque este é o guardião do templo de Delfos, onde se encontra o Oráculo. Em textos antigos, dos gregos, não é incomum encontrarmos referências a tais oráculos. Também, vários governantes consultavam o Oráculo para que pudessem agir diante de alguma dificuldade ou para sanar alguma dúvida sobre algo. A tese neste capítulo da obra de Colli, é de que o oráculo de Delfos é, de alguma forma, instruído pelo deus Apolo. É, portanto, uma possessão do deus em um ser humano que o leva a enunciar, mesmo que em forma de enigma, previsões. Se nos lembrarmos da tragédia de Édipo rei⁹, percebemos que é impossível escapar da previsão do oráculo possuído por Apolo, mesmo que se tente. Percebemos, por conseguinte, que o oráculo é o que enuncia sabedoria sobre o obscuro, isto é, sobre o futuro. Neste ponto, a loucura que o acomete se dá através da possessão por Apolo. A loucura é a matriz da sabedoria — isso porque é a sabedoria do desconhecido, daquilo que somente uma divindade pode saber. Este é o ponto de Colli.

Em complemento a esta hipótese, há a possibilidade de acrescentar dois tipos de “possessão” também em relação à antiguidade, as quais consideraremos nos mesmos termos acima: possessões divinas, com sabedorias do desconhecido e, portanto, loucura.

Os “mestres da verdade” teriam três designações ou seriam de três espécies: aqueles que previam todos os futuros, que possuíam olhos voltados para a frente, eram chamados de profetas ou adivinhos; os que lembravam de todos os passados, que possuíam olhos voltado para trás, eram chamados de poetas ou *aedos*; e os que misturavam os elementos da natureza, fazendo deles unguentos, eram chamados de xamãs ou

⁹Ao dizer à Édipo que ele mataria o próprio pai e casaria com a mãe, o oráculo provoca no herói o impulso para fugir a qualquer custo deste destino. Em vão, pois tudo ocorre exatamente conforme o oráculo previu, efetivando-se assim, a tragédia.

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

sacerdotes. Todos eram possuídos pelos deuses. Possessão que, em grego, significa *enthousiasmos*. O adivinho foi possuído pelo deus Apolo; o *aedo* pela deusa *Mnemosine* ou pelas Musas, suas servas; e o sacerdote, pelo deus Dionisos. Tanto o poeta, quanto o profeta e o xamã passam por um processo de possessão, ou seja, de enlouquecimento para estabelecer contato com as divindades. Foi preciso que houvesse a desrazão para que se estabelecesse a ‘razão divina’. Assim, na Grécia arcaica, teríamos a primeira ligação, bem acentuada, entre ‘razão’ e ‘desrazão’ (Vasconcellos, 2012, p. 15).

Portanto, temos agora três dos tipos que são possuídos por divindades e, então, tidos por loucos. Primeiro, o oráculo que é possuído por Apolo; segundo, o poeta que é possuído pelas Musas; terceiro o xamã por Dionísio. O oráculo prevê o futuro; o poeta conta as origens (lembramos de Hesíodo e sua teogonia que, inclusive, inicia-se com um louvor às musas)¹⁰; o xamã que mistura elementos naturais para fins medicinais. Todas essas atividades são maneiras de lidar com o desconhecido: não é comum, ou pelo menos não era, prever o futuro, explicar as origens e criar curas. Assim, todos estes tipos loucos (oráculo, poeta e xamã) possuem a característica de autoridade: eles possuem algum tipo de poder que leva, como mencionado, governantes importantes a consultá-los.

Ademais, o próprio Nietzsche nos oferece outras características. A loucura tem algo do desconhecido e, conseqüentemente, do imprevisível. Pois, se está interligada com alguma espécie de intervenção divina, os seres humanos não possuem a capacidade de saber como os deuses irão agir. Assim formula Nietzsche as características da loucura:

Compreendem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível como os demoníacos humores do tempo e do mar e, portanto, digno de semelhante temor e observação? Algo que ostentasse tão visivelmente o signo da completa

¹⁰ “Pelos Musas heliconíades começemos a cantar. / Elas têm grande e divino o monte Hélicon / em volta da fonte violácea com péis suaves / dançam e do altar do bem forte filho de Crono” (Hesíodo, 2017, p. 103).

involuntariedade como os tremores e a baba de um epiléptico, que parecesse distinguir o louco como máscara e porta-voz de uma divindade? Algo que infundisse, no portador de uma nova ideia, não mais remorsos, mas reverência e temor ante a si mesmo, levando-o a tornar-se profeta e mártir dessa ideia? (A 14).

Além da autoridade que a loucura apresenta, a citação acima nos indica algumas outras: assustadora, imprevisível, involuntariedade, porta-voz da divindade. Sobre este último já mencionamos acima; o restante das características são completamente o oposto daquilo que descrevemos no início do trabalho, sobre a origem da responsabilidade, aquilo que pretendeu tornar o ser humano previsível, igual. As características da loucura contradizem o imenso trabalho de tornar o ser humano responsável. Por isso que a loucura é o que possibilita a mudança dos costumes e valores: ela é imprevisível e, além disso, é divina. A própria comunidade está sujeita aos deuses, isto é, ao que se acredita sobrenatural diante da vida. A loucura interpretada como ação divina é a possibilidade da mudança, a divindade que antes protegia e punia quem infringisse os costumes, agora demanda sua alteração.

Nietzsche ainda cita uma passagem de Platão, no *Fedro*, “mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura” (*Fedro*, 244a). É aqui que se justifica o início de nossa exposição da loucura com Colli: pois há algo de possessão divina que constitui essa interpretação sobre loucura. Ela possui um quê de poder.

3.2 *Martírio como convencimento da loucura*

Mas como convencer a comunidade de que a loucura em um certo indivíduo é uma intervenção divina? Pois, mesmo que um indivíduo não seja louco, observa Nietzsche, é necessário “tornar-se ou fazer-se de louco” (A 14). Portanto, há algo que pretende convencer de que tal indivíduo está ao lado de uma divindade, mesmo não estando. Entenda-se: convencer-se de estar louco mesmo não estando.

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Para convencer a comunidade e, em algum sentido, a si mesmos, aqueles que pretendiam ter o poder que a loucura possibilitava, encaravam os mais difíceis e impossíveis caminhos. Atiravam-se a si mesmos ao martírio. E neste ponto, Nietzsche identifica vários povos tão distintos quanto distantes, mas em uma coisa parecidos: os rituais martirizantes para tornarem-se líderes. Escreve Nietzsche:

As receitas para tornar-se um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos da Idade Média, um *angekok* entre os nativos da Groenlândia, um pajé entre os brasileiros, são essencialmente as mesmas: jejum absurdo, prolongada abstenção sexual, ir para o deserto ou subir a uma montanha ou um pilar, ou “pôr-se num velho salgueiro com vista para um lado” e não pensar em nada que não produza arrebatamento e confusão espiritual (A 14).

O raciocínio parece ser este: se um indivíduo consegue se colocar à margem de tudo aquilo que é comum a todos e sobreviver, então possivelmente uma divindade o incitou a conseguir. Como é possível sobreviver sem alimentos por um período muito longo de tempo? Se afastar da convivência, passar dias num deserto, por exemplo? Se alguém sobrevive a isso, certamente uma divindade está envolvida. Não obstante, “todos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram além da loucura, do martírio voluntário, a fim de conquistar fé” (A 18).

Não o convencimento pelo convencimento, mas a conquista da fé é o que importa nesse processo. Assim, com o martírio, a própria razão parece trabalhar a favor do convencimento. Como explicar um enorme sofrimento autoinfligido? Só pode ser algo inacessível e, assim, a crença está feita. Pois “onde não se sabia explicar, aprendeu-se a criar” (A 40).

4 Considerações finais

Um aforismo icônico, em *Humano, Demasiado Humano* (1878), nos ajuda a pensar como se torna possível a tarefa de remontar um período muito distante no tempo, cujos vestígios são praticamente inexistentes, a saber, o § 274. Uma imagem, como metáfora, para entendermos a hipótese de Nietzsche. Pois parte-se de pequenos resquícios da *história* a fim de tentar criar o que provavelmente ocorreu, da mesma forma “como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficaram de pé” (HH I, 274).

No período da moralidade do costume o ser humano sofreu, e sofreu na pele todas as importunações físicas e psicológicas, pois a obediência era requerida a todo custo: “é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mas seletos, mais originais da história devem ter sofrido” (A 9), conclui Nietzsche. Todo aquele que, de alguma forma apresentava originalidade, uma individualidade excessiva, era tolhido pelos costumes, com temores e castigos.

E é neste ponto que a loucura tem a sua função no raciocínio nietzschiano. Foi preciso inventar, enganar a si mesmo e os outros, a fim de se colocar acima dos costumes e da tradição para, enfim, superar os costumes e a tradição. O contrário da loucura, portanto, não é a razão ou a ação medida e calculada “mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento” (GC 76).

A loucura é o que possibilita a mudança dos valores e costumes, é uma espécie de devir da vida ética. Por que não também algo próximo de uma *transvaloração*? Mas deixemos esta discussão para outro momento. A loucura rompe com a obrigatoriedade de regras e costumes, mas não para que não exista mais regras e costumes e, sim, para que outros os substituam.

Loucura e Moralidade em Nietzsche:
uma interpretação do aforismo 14 de *Aurora*

Referências

- BARBOSA, Lucas Romanowski. *Sobre a moralidade do costume em Nietzsche: procedência, tradição, loucura*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Goiânia: Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2023.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti. Campinas: Unicamp, 1992.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2013.
- DICIONÁRIO Alemão Semibílingue para brasileiros – Wahrig. Org. Renae Wahrig-Burfeind. Trad. Karina Jannini e Rita de Cássia Machado. São Paulo: Wmfmartinsfontes, 2011.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. In: *Transformação*, v. 12, 1989. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12239>. Acessado em: 31 dez. 2023
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- KANT. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Universitária São Francisco, 2016.
- MATIAS, Kamilla Dantas. *A Loucura na Idade Média. Ensaio sobre algumas representações*. Dissertação de Mestrado em História. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Leituras nietzschianas

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGO, Lídia Maria. Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica. In: *Educação e Sociedade*, v. 27, n. 95, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/fSPmrvDfD6MzHVkgFpG5Skx/?lang=pt>. Acessado em: 31 dez. 2023

VASCONCELLOS, J. Filosofia e Loucura – a ideia de desregramento e a filosofia. In: AMARANTE, Paulo (Org.). *Ensaio – subjetividade, saúde mental, sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

O papel do gosto na formação dos juízos humanos em Nietzsche

Luiza Fonseca Regattieri¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.11>

1 Introdução

A relação de continuidade entre o gosto e os juízos humanos (sejam eles estéticos, de conhecimento ou morais) é pensada neste trabalho a partir do Capítulo I de *Humano demasiado humano I* (1878), interpretado à luz de alguns fragmentos póstumos dentre os anos de 1978 e 1887. A proposta de Nietzsche em *Humano demasiado humano I* era tratar sobre a história da gênese do pensamento humano. Os juízos entram nessa história através das descrições sobre a formação do pensamento, que incluem a percepção, as sensações e os impulsos, todos imbricados na capacidade de formação dos juízos e do pensamento lógico como resultado.

A partir dessa discussão, a hipótese de interpretação sugerida aqui é a de que o gosto é apresentado por Nietzsche como possuidor de duas formas distintas, em que uma delas seria o princípio da formação de todos os juízos e, por consequência, do pensamento lógico. Assim, o gosto é pensado por Nietzsche na forma de um juízo estético, mas também, inicialmente, como um juízo rudimentar (ou instintivo). Essa forma rudimentar do gosto atuaria como o juízo humano mais basilar,

¹ Professora substituta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutoranda e mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Filosofias da Criação (NFC/UFRJ). E-mail: luizaregattieri@gmail.com

permitindo o desencadeamento do processo que resulta nos juízos e no pensamento lógico.

2 A relação entre a percepção e as sensações de prazer e dor

Uma das primeiras elaborações publicadas por Nietzsche sobre como se formam os juízos está presente na obra *Humano, demasiado humano I*. Nesse esboço de uma história sobre a gênese do pensamento humano, Nietzsche incluiu a nossa capacidade adjudicativa, que foi descrita, especialmente, nos parágrafos 18 e 32.

A proposição apresentada no parágrafo 18 se refere a nossa percepção do mundo e como partimos dela para a elaboração do pensamento lógico. Nela Nietzsche se ocupará de contrapor sua hipótese genealógica à suposição da gênese da lógica em pressupostos transcendentais. Ao argumentar que a lógica tem uma origem histórica ele tornaria plausível sua proposta de que a lógica surge a partir de um erro que ela mesma ignora. É com o intuito de fazer essa contraposição que Nietzsche trabalhará com o princípio de identidade conforme compreendido por Afrikan Spir: A lei da Identidade (HH I, 18). Essa lei consistiria na capacidade do sujeito de conhecimento reconhecer cada objeto em sua própria essência, igual a si mesmo e existente por si mesmo, ou seja, como uma substância incondicionada. Logo, para a tese transcendental, o pressuposto para o conhecimento estaria pautado na existência e no reconhecimento de uma substância una e imóvel. A questão é que, para Nietzsche, essa lei da identidade não caracteriza o sujeito cognoscente aprioristicamente, pois ela veio a ser, isto é, ela mesma tem sua história de origem.

Assim, a percepção humana das coisas no mundo e o início da possibilidade de conhecimento não se daria pelo reconhecimento do objeto em sua identidade substancial, mas pelo *prazer e desprazer* que

teríamos conosco mediante uma coisa (HH I, 18 e 501). Essas primeiras sensações (prazer e desprazer), produzidas pelo organismo a partir dos estímulos nervosos sensórios, são as que Nietzsche apresenta como o início de todo pensamento lógico, pois só elas despertam o interesse de nós, seres orgânicos, para o mundo. Na hipótese de Nietzsche, os estímulos sensórios não são sequer percebidos, a não ser quando os sentimos como prazerosos ou dolorosos, isto é, quando há um investimento afetivo nesses estímulos, uma interpretação do organismo sobre eles. Dessa forma, as sensações de prazer e desprazer são apresentadas por Nietzsche como o início de todo pensamento lógico, cujo primeiro nível é um juízo (HH I, 18)².

Nietzsche prospecta a concepção da ideia da existência de uma identidade substancial como uma crença. Na formação da percepção, primeiro haveria uma associação entre diversos estímulos nervosos concomitantes em um grupo que assume o estatuto de uma unidade (corpo), ou seja, este agrupamento de estímulos é um desenho que as sensações de prazer e/ou dor fazem sobre esses estímulos. Assim, através das sensações de prazer ou dor o grupo de estímulos é sentido como corpo (objeto), e a cada objeto é associada a sensação de prazer ou dor, *como se* determinado objeto nos causasse tais sensações. Dessa forma, a cada vez que nos deparamos com este objeto (grupo de estímulos nervosos concomitantes associados em unidade) a sensação de prazer ou dor se antecipa à experiência, pois acreditamos na igualdade das nossas experiências com esse corpo. Cremos que determinado objeto causa prazer ou dor, isto é, esperamos que cada objeto com seu atributo substancial tenha uma única relação com nosso organismo, e isso nos faz o experimentarmos do mesmo modo. A crença na igualdade das experiências (crença na identidade) produz uma associação regular entre estímulos concomitantes e as sensações de prazer e dor que passam a ser

² Não é que não haja estímulo sem julgamento, mas só há sensação/sentir a partir de uma espécie de juízo.

automatizadas. Deste modo, através da crença de que todo objeto X é sempre igual a si mesmo, tem uma única relação conosco e nos causa prazer ou dor, as sensações de prazer e dor já não precisam ser produtos de sempre novas avaliações de estímulos, elas passam a ser antecipadas pelo organismo mediante o objeto. Logo, Nietzsche defende que os objetos são para nós a soma de julgamentos que o organismo fez dos estímulos nervosos despertados pelas propriedades desse objeto e que esses julgamentos são automatizados, pois os identificamos com o próprio objeto. Sendo assim, na presença do objeto há uma expectativa de prazer ou dor que é expressa pela inclinação ou aversão que sentimos ao objeto. Sem esse interesse, ou seja, sem inclinação ou aversão sequer percebemos o objeto: “A nós seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (HH I, 18), nos estados de não sentir “o mundo e cada coisa não tem interesse para nós, não notamos mudança neles” (HH I, 18). Dessa forma, onde não há expectativa de prazer ou desprazer não há sequer percepção. A percepção, para Nietzsche, já se dá como inclinação ou aversão.

3 O juízo rudimentar e as sensações

A exposição de Nietzsche sobre o processo que culminaria nos juízos e na lógica trata de um desencadeamento que envolve as sensações, a crença e um juízo primitivo. Como descreve Nietzsche:

O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior (HH I, 18).

Como vimos, da crença na identidade substancial dos objetos associada às sensações de prazer ou dor se iniciaria a formação dos juízos.

O que nos aparece como novo nessa descrição é a figura do *juízo em sua forma inferior*, que é apresentado por Nietzsche como uma sensação e ao mesmo tempo um juízo, embora não propriamente, mas um juízo rudimentar.

Na seção 32 (HH I) podemos entender que esse juízo corresponderia a nossa inclinação ou aversão em relação à coisa apresentada pelas nossas sensações das impressões sensórias, pois como vimos, a inclinação e aversão são juízos ligados diretamente a sensações de prazer e dor. Nesse sentido, o juízo rudimentar advém das sensações de prazer ou dor, mas só se estabelece quando há antecipação delas, ou seja, enquanto expectativa dessas sensações. Ele surge da automatização das sensações como descrevemos antes, através do reforço da crença na igualdade dos objetos e por conseguinte na crença da igualdade das experiências. Ele seria um passo além da interpretação do estímulo nervoso, pois ele é o que retoma essa interpretação diante de um objeto que acreditamos como igual. Ele é aquilo que penetra na consciência do julgamento realizado pelo organismo, ou melhor, ele é o primeiro juízo consciente e automatizado, pois ele passa a antecipar as próprias sensações que lhe deram origem. Nesse sentido, ele não nos parece um juízo, pois todo o julgamento pré-consciente do organismo não nos é aparente, e por isso ele surge como se viesse arbitrariamente. E de fato Nietzsche não o chama de um juízo propriamente dito, pois ele não seria um juízo intelectual, mas a matéria bruta desse e, nesse sentido, um juízo em sua forma inferior.

Com isso compreendemos que a percepção humana do mundo, nossas experiências, já são interpretações de estímulos nervosos, e nesse sentido a separação entre sensação objetiva e sentimento não corresponde, para Nietzsche, a uma necessidade para a produção do conhecimento.

Como pontua Lopes (2008, p. 286), em Spir a Lei da Identidade possibilitaria a diferenciação entre representações dos objetos externos (sensações objetivas) e as sensações nas representações que seriam atinentes ao próprio sujeito, como prazer e dor, isto é, sentimentos subjetivos. Logo, há uma diferenciação entre sensação (*empfindung*) e sentimento (*Gefühl*) que é importante ao sistema de Spir. Para esse sistema, sensações seriam apenas representações objetivas do objeto e os sentimentos seriam referentes ao próprio sujeito e, por isso, subjetivos. Essa diferenciação para Spir existe como uma disposição *originária* do sujeito da representação, pois ela é o que permite que percebamos o mundo como algo existente nele mesmo e não o confundamos conosco. A diferenciação entre sensação e sentimento possibilitaria o seguinte: a sensação designaria a impressão sensória que “o sujeito da representação distingue do Eu” (Lopes, 2008, p. 297), já o sentimento corresponderia aos afetos “subjetivos de prazer e desprazer” (Lopes, 2008, p. 297) e permitiria a ideia de um si mesmo, um Eu.

Essa importante distinção para Spir é pautada na diferenciação descrita por Kant entre sensação (*empfindung*) objetiva e sensação subjetiva. Como ressalta Zavatta (2017) *empfindung* significa comumente em alemão tanto a impressão sensória (sensação objetiva) quanto o investimento afetivo nela (sensação subjetiva). No entanto, em *Crítica do julgamento* Kant (2016, p. 102-103) critica esse duplo uso do termo na língua alemã e sugere que sensação designe apenas a impressão sensória, isto é, a representação objetiva de uma coisa através dos sentidos. Assim, para Kant, o prazer ou desprazer sentido pelo sujeito diante de um objeto deveria ser designado como sentimento (*Gefühl*). Dessa forma, por dizer algo sobre o objeto, a sensação pertenceria constitutivamente à capacidade de conhecer; já o sentimento, ao se relacionar apenas com o sujeito e nada dizer sobre o objeto, não serviria para conhecimento algum.

Nietzsche, por sua vez, contesta o caráter universal e primordial da lei da identidade, “Também essa lei, aí denominada ‘originária’, veio a ser” (HH I, 18), mas não sua existência. Essa lei não representaria “uma necessidade lógico-transcendental, mas tão somente uma necessidade biológica dos organismos de se orientarem no fluxo incessante das sensações” (Lopes, 2008, p. 296). Para Nietzsche, a disposição do sujeito de distinguir entre próprio e alheio, entre sensação e sentimento não seria inerente ou universal ao conhecimento, mas algo tardio e decorrente de uma necessidade específica participante do processo de complexificação do organismo. Assim, a hipótese de Nietzsche não vê na diferenciação entre as impressões sensoriais e as sensações de prazer e dor aquilo que nos possibilitaria, enquanto disposição originária, à produção do conhecimento. Em contraposição à tese de Spir, Nietzsche sugere serem as sensações de prazer e desprazer o que nos permite perceber os objetos que nos apresentamos, sem elas o estímulo nervoso sequer seria percebido, isto é, não entraria na consciência. Desse modo, é um certo engano a respeito das sensações que traz à tona a ideia de origem do conhecimento como percepção direta da realidade, ou seja, acreditarmos que há uma sensação garantida pelo objeto, objetivamente válida. Essa distinção é tardia e explica mais sobre como concebemos modernamente o conceito de conhecimento do que sobre sua gênese. Portanto, para Nietzsche a distinção entre sentimento (*Gefühl*) e sensação (*empfindungen*) como originária da capacidade de conhecimento humano é abolida a tal ponto que esses termos são usados por ele de maneira intercambiável. Por exemplo, ele descreve prazer e dor como sensações (*empfindungen*) e não sentimentos, diz que as sensações (*empfindungen*) nos parecem arbitrárias e isoladas e dá como exemplo o “sentimento (*Gefühl*) de fome” (HH I, 18 e 32).

Assim, Nietzsche inclui na gênese do conhecimento humano as sensações de prazer e desprazer e se afasta da perspectiva de um reconhecimento puramente objetivo (desprovido de uma interpretação

afetiva do sujeito) sobre o objeto. Com isso, a ideia de que os afetos de prazer e dor não teriam valor cognitivo é afastada. De certo modo, esses afetos possibilitam a produção do próprio valor cognitivo. Não apenas o parágrafo 18 de HH I aponta nesse sentido, mas uma anotação póstuma de 1872 reforça precisamente esta hipótese de que a própria apresentação do objeto a nós pela percepção só é possível a partir do afeto investido através das sensações.

O verdadeiro material de todo conhecimento são as sensações mais delicadas de prazer e desconforto: naquela superfície em que a atividade nervosa do prazer e da dor desenha formas está o verdadeiro segredo: o que é sensação ao mesmo tempo projeta formas que depois geram novas sensações.

É a essência da sensação de prazer e desconforto expressar-se em movimentos adequados: a sensação da imagem surge porque esses movimentos adequados fazem com que outros nervos sintam (FP 1872-3, 19[84]).

Essa perspectiva marca mais uma ruptura fundamental de Nietzsche com o sistema de Spir sobre a Lei da Identidade. Sendo então que a percepção de nossas sensações já carrega um investimento subjetivo. Assim, o juízo em sua forma inferior (aversão e atração) seria o primeiro juízo que é trazido à consciência, embora, por não termos acesso ao seu processo de produção (o julgamento feito pelo organismo), ele nos surge como um *impulso* de aversão ou atração.

O impulso é *resultado* de uma *espécie* de avaliação cognitiva não sobre o valor *do objeto*, mas como vimos, sobre uma sensação que se tem “consigo mesmo mediante uma coisa” (HH I, 501). O juízo dessa avaliação é incorporado, isto é, passa para a vida do corpo como instinto. Isso significa que esses juízos são automatizados, ou seja, eles passam a agir instintivamente. “Sentimentos de inclinação, aversão etc. são sintomas de unidades já formadas; nossos assim chamados ‘instintos’ [*Instinkte*] são tais formações” (FP 1884, 26[94]). Dessa forma, podemos dizer que o juízo em sua forma inferior é esse juízo instintivo, isto é, impulso

automatizado oriundo das sensações de prazer ou dor se expressando como sentimento de inclinação ou aversão. As sensações de prazer e dor são basais no processo de formação do pensamento lógico e já são elas mesmas produtos de avaliações que compõem os juízos instintivos. No entanto, a inclinação ou repulsa que nasce das sensações, para se tornarem instintivas, pressupõem algum reconhecimento e reprodução do juízo uma vez estabelecido. Podemos entender assim que juízos instintivos não são exatamente os primeiros julgamentos produzidos pelo organismo, mas são juízos oriundos de uma crença (aumento ou diminuição do poder)³ tornados instintivos com base na crença da igualdade das experiências e com o auxílio da memória, isto é, por repetição. Nesse sentido, a sensação pura fisiologicamente primeiríssima sem relação com qualquer tipo de cognição ou o juízo puramente intelectual, que permitiria a sensação enquanto julgamento objetivo, estão fora do escopo da exposição de Nietzsche. O juízo sempre se baseará em uma crença antecedente que reafirma uma sensação que, por sua vez, é uma espécie de julgamento do organismo. Assim, os juízos conjugados com a memória se tornam instintos, mas são ao mesmo tempo sintomas das experiências dos próprios instintos.

Vimos então que a avaliação tem um papel fundamental na cadeia de figuras que culminam nos juízos em geral, incluindo nisso não apenas nossas valorações, mas nossa apreensão das coisas no mundo, o desenvolvimento do pensamento lógico, a criação dos conceitos e dos signos e a produção do conhecimento. Ora, já é avaliação até mesmo

³ “Você acredita no poder onde tem a sensação de poder. Um sentimento de força é considerado evidência de força. Segundo esta prova, a sensação de estímulo se transforma em prazer: — assim: todas as propriedades de uma coisa são em nós estímulos verdadeiros, que em parte aumentam a sensação de poder, em parte diminuem: tudo é uma soma de julgamentos (medos, esperanças, alguns inspiram confiança, nada mais) Quanto mais conhecemos a física, menos fantástica se torna essa soma de julgamentos (as falsas subsunções são omitidas, por exemplo, tudo que é preto é perigoso) — No final entendemos: uma coisa é uma soma de excitações em nós: mas porque não somos fixos, uma coisa também não é uma soma fixa. E quanto mais sabemos como colocar firmeza nas coisas, [...]” (FP 188o, 10[F100]).

aquilo que Nietzsche chama de “um impulso [no humano] em direção ou para longe de algo” (HH I, 32). O impulso será uma espécie de avaliação cognitiva, mas pré-reflexiva e que pode se manifestar como um automatismo quando incorporada como instinto. Ele é apresentado por Nietzsche como uma necessidade da qual não podemos nos desvencilhar e da qual só podemos ter consciência posterior ao ato de atração ou repulsa, ou seja, após a sua própria manifestação. Assim, a maneira pela qual percebemos o impulso de inclinação ou aversão já o coloca como expressão de um juízo de valor resultante de um julgamento pré-reflexivo. Compreendemos com isso que o impulso automatizado, isto é, o juízo instintivo é o juízo em sua forma inferior citado no parágrafo 18 de HH I.

4 O juízo de gosto

Em um Fragmento Póstumo de 1881, Nietzsche apresenta o instinto não só como a incorporação de um juízo, mas especifica entre parênteses que esse juízo automatizado é o *gosto no seu nível mais baixo*. Temos, então, que a incorporação de um impulso, isto é, o juízo tornado instintivo ou, como vimos em *Humano demasiado humano I*, o juízo em sua forma inferior é apresentado por Nietzsche como um juízo de gosto rudimentar.

Falo de instinto quando um qualquer juízo (ou o gosto no seu nível mais baixo) é incorporado, de tal forma que ele agora se estimula espontaneamente a si próprio e já não precisa de esperar por outros estímulos (FP 1881, 11[164]).

Essa relação entre os juízos instintivos e o gosto fica ainda mais explícita no fragmento intitulado “Estética” de 1887:

Todos os julgamentos instintivos são míopes quanto à cadeia de consequências: eles aconselham o que deve ser feito primeiro. O

entendimento é essencialmente um aparelho para inibir a reação imediata ao juízo instintivo: [...]

Os juízos de beleza e fealdade são míopes — têm sempre o entendimento contra si —: mas são persuasivos no mais alto grau: apelam aos nossos instintos onde eles decidem mais rapidamente e dizem o seu sim e não, antes de o entendimento ter alguma palavra (FP 1887, 10[167]).

Nietzsche define os juízos de gosto (beleza e fealdade) com as mesmas características dos juízos instintivos. Ou melhor, Nietzsche ao tratar desses juízos na mesma passagem e da mesma forma, qualifica os juízos instintivos como juízos de gosto. Ambos têm vistas curtas, têm contra si a inibição provocada pelo entendimento e são altamente persuasivos justamente por serem mais rápidos que o entendimento e por serem velozmente incorporados se tornam automatismos, isto é, instintos.

É possível ver em ambos os trechos a sugestão de que os juízos instintivos são juízos estéticos. Assim, poderíamos pensar que os juízos na sua forma inferior de *Humano demasiado humano I* seriam os tais juízos estéticos que, ao se tornarem independentes de estímulos externos (incorporados se tornam automatismos), se alçariam ao patamar de instintos. Ao retomarmos o parágrafo 18 de *Humano demasiado humano I*, no qual correspondemos juízos rudimentares a juízos instintivos, com essa nova perspectiva que corresponde juízos instintivos a juízos de gosto, poderíamos pensar que os juízos na sua forma inferior seriam os tais juízos estéticos que, ao se tornarem independentes de estímulos externos se alçariam ao patamar de instintos. Assim, podemos pensar o gosto como o primado não só do instinto, mas de todos os nossos juízos e ainda do pensamento lógico se compreendermos que os instintos são sempre incorporações de juízos de gosto rudimentares.

Parece haver, então, a apresentação de duas formas de juízos: instintivos e intelectuais (Lupo, 2012; Constâncio, 2013b). Nietzsche apresenta os juízos instintivos como avaliações com pouco alcance

perspectivo, mas que, automatizadas, nos surgem primeiro como direcionamento. O entendimento aparece como um aparelho de inibição do juízo instintivo porque freia a rápida adesão a ele, tem uma perspectiva mais ampla e possibilita a reflexão, isto é, uma reavaliação do instinto. Assim, podemos entender que os juízos intelectuais têm como matéria-prima os juízos instintivos reavaliados pelo entendimento se tornando intelectuais.

Como vimos, os juízos instintivos são automatismos porque passam a ser juízos que não precisam esperar por novos estímulos, “são pulsões que se tornaram permanentemente ativas [...] se estimulam a si próprias” (Constâncio, 2013b, p. 484). Esses instintos são por sua vez juízos porque os afetos que os acompanham necessariamente avaliam aquilo com o que se relacionam, isto é, afirmam ou negam aquilo que tomam como objeto de apreciação (cf. Constâncio, 2013b). É em razão desse automatismo que “todos os julgamentos instintivos são míopes quanto à cadeia de consequências” (FP 1887, 10[167]) e assim ajuízam tão depressa que parecemos agir de maneira automática. Entretanto, acontece que avaliamos de forma não consciente e, posteriormente, o entendimento proporciona uma inibição de nossa adesão ao juízo primário que é instintivo. Dessa forma, a razão consciente reavalia nossas avaliações instintivas, por isso:

Os juízos instintivos são, na verdade, algo que sempre já aconteceu quando tomamos consciência deles, ao passo que os juízos intelectuais (ou “sapietes”) são processos conscientes, que levam o seu tempo. Dado que têm esta natureza, chegam muitas vezes tarde demais, isto é, já depois de termos agido em conformidade com um “sim” ou um “não” instintivo. Mas não deixam por isso de ser os nossos melhores juízos: a sua lentidão torna-os superiores do ponto de vista cognitivo (Constâncio, 2013b, p. 485).

Dessa forma, podemos entender que os juízos intelectuais partem de um juízo que, ao ser incorporado, atua como instinto, mas que

é estético. Nesse sentido, nós podemos concordar com Constâncio quando ele escreve que:

A identificação entre juízos instintivos e juízos estéticos pretende fazer do “belo” e do “feio” os valores mais básicos da nossa vida pulsional, e pretende fazer do gosto a nossa forma mais básica de nos relacionarmos conosco mesmos e com o mundo (Constâncio, 2013a, p. 330).

Assim, poderemos entender todo o pensamento lógico como consequência do gosto. Como argumenta Constâncio (2013a): há um *continuum* entre os juízos instintivos e os intelectuais, ou seja, há um *continuum* entre juízos de gosto e toda a conceituação e simbolização humana. Essa hipótese abriria a possibilidade de entendermos o gosto como o primado dos juízos ao concebermos os juízos em sua forma inferior, isto é, os juízos instintivos como juízos de gosto.

Essa posição do gosto, como base de nossos juízos aparece de diversas formas reafirmada ao longo das obras de Nietzsche. Podemos enumerar alguns exemplos, como no fragmento póstumo de 1881, ele afirma que “Os juízos estéticos (o gosto, mal-estar, asco etc.) constituem a base das tábuas de valor [*Gütertafel*]. Estas, por sua vez, são a base dos juízos morais” (FP 1881, 11[78]). Ainda em 1881, Nietzsche escreve que “a história do gosto é uma história em si, e tanto as degenerações do todo como seus avanços são as consequências desse gosto” (FP 1881, 11[112]). Já em 1883, ele escreve “A forma *reinante da barbárie* mais comum é não saber que a moral é uma questão de gosto” (FP 1883, 7[62]). Já em 1887 na obra *A Gaia Ciência*, ele afirma que as opiniões “com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança” (GC 39). Na mesma obra, ele afirma ser a justiça [*Justiz*] uma “questão de gosto — e nada mais!” (GC 184).

No entanto, é importante ressaltar que Nietzsche não faz com isso uma redução do estético ao instintivo. Como argumenta Constâncio,

Nietzsche parece defender que “toda a complexificação, todo o desenvolvimento conceptual e simbólico do instintivo é *sempre ainda estético*” (Constâncio, 2013b, p. 486), mas não que os juízos estéticos são sempre instintivos. Existem, em Nietzsche, juízos estéticos que não são de nível inferior, isto é, juízos estéticos intelectuais que, como os lógicos e morais, são desenvolvimentos desses juízos rudimentares os quais são em última instância juízos.

5 Considerações finais

Como vimos, para Nietzsche, os juízos são produzidos pelo desenvolvimento dos impulsos de inclinação ou aversão fruto da automatização das sensações. Essa perspectiva sobre a formação dos juízos e do pensamento lógico recoloca em outros termos o sentido de conhecimento para Nietzsche, pois a impressão sensória e o investimento afetivo nela são ambos materiais do conhecimento já que a percepção só nos chega através das formas que os movimentos das sensações de prazer e dor desenham. Por isso faz sentido que Nietzsche elenque o prazer e a dor como etapa destacada da constituição dos juízos intelectuais, e entenda que a percepção se manifesta já como um juízo (aversão ou inclinação) que é o gosto na sua forma rudimentar. É a partir das interpretações das sensações de dor e prazer que é possível a produção de nossa primeira forma de juízo, isto é, um juízo que chega à consciência, mas que não é ainda propriamente um juízo de conhecimento ou intelectual, mas um juízo rudimentar estético.

Como vimos, em Nietzsche as sensações de prazer e desprazer, o interesse, as avaliações, o julgamento são todos processos nos quais o gosto participa como resultado, expressão ou desencadeador e que, por sua vez, todos esses processos coparticipam da possibilidade de conhecimento humano. O privilégio que confiro ao gosto é a ambiguidade que ele parece evidenciar ao emaranhar caracteres

subjetivos e objetivos no processo histórico de surgimento do conhecimento humano. Essa discussão nos permite aprofundar como se dá para Nietzsche a formação contraditória do próprio conhecer.

Referências

CONSTÂNCIO, João. *Arte e Nihilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa: Tinta da China, 2013a.

CONSTÂNCIO, João. Quem tem razão, Kant ou Stendhal? Uma reflexão sobre a crítica de Nietzsche à estética de Kant. In: *Kriterion*, n. 128, 2013b. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/kr/v54n128/12.pdf>. Acesso em: 05 ago. 2022.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária, 2016.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LUPO, Luca. Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: “Erleben und Erdichten”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João (Ed.). *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *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/>. Acesso em: 20 dez. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol. I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ZAVATTA, Benedetta. From Pure Reason to Historical Knowledge: Nietzsche’s (Virtual) Objections to Kant’s First Critique. In: BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Siemens. *Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, Vol I: Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics. New York: Bloomsbury Academic, 2017.

As definições sobre uma “Teoria dos Valores em Nietzsche”, por Lourival Vilanova

Luiz Felipe Xavier Gonçalves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.12>

1 Introdução

Nos estudos da recepção de Nietzsche no Brasil, um fenômeno merece ser investigado: muitos dos primeiros leitores do autor alemão em território brasileiro eram juristas. Mesmo que por motivações diversas, muitas delas muito à margem da investigação teórica do direito, os juristas brasileiros tiveram acesso a variados textos nietzschianos. Dentre alguns desses autores podemos apontar Tobias Barreto, que fez a primeira menção a Nietzsche ainda em 1876; Sílvio Romero, em quem é possível encontrar diversas referências em *Zéverissimações ineptas da crítica*; Gilberto Amado, que em *Minha formação no Recife*, também declara sua leitura das obras de Nietzsche; Pontes de Miranda, considerado um dos mais importantes juristas brasileiros do século passado, também é possível encontrar fortes referências da filosofia nietzschiana, por exemplo, já em seu primeiro escrito, *À margem do direito*, como também em seus textos poéticos e o jurista baiano Almachio Diniz, que publicou uma série de textos sobre alguns conceitos nietzschiano, como *O Super-Homem* (O fundamento evolucionista do

¹ Docente Efetivo do Instituto Federal do Amazonas, com dedicação exclusiva. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Ivo da Silva Junior. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, com dissertação de título Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche. Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, bacharel em Direito pela UFPE.
E-mail: luiz.goncalves@ifam.edu.br

übermensch de Friedrich Nietzsche) e *A moral de Nietzsche e a de Spencer*.

Em meio a tais referências, há que se verificar quais são os pontos de conexão entre esses diversos autores, seus usos e apropriações da filosofia nietzschiana. Se à primeira vista os variados textos e autores podem indicar uma recepção esparsa, somente uma leitura mais acurada de cada um desses textos pode nos indicar se houve, ou não, uma recepção jurídica brasileira da filosofia de Nietzsche. Nesse sentido, trazemos ao debate um texto do jurista Lourival Vilanova, de 1947, que teve como objetivo a tentativa de identificar uma teoria dos valores presente na filosofia nietzschiana. Este texto pode ser considerado como um primeiro esforço de resgate e análise de textos sobre Nietzsche escritos por juristas brasileiros que tiveram contato com a filosofia nietzschiana no século XX.

2 Lourival Vilanova e sua leitura de Nietzsche

Em 07 de julho de 1947, no *Diário da Manhã*, o juiz Helí Leitão (1947, p. 2) escreveu a coluna “Um intérprete de Nietzsche”, esboçando uma análise geral sobre a obra do autor do *Zaratustra* e elogiando a leitura realizada por Lourival Vilanova nas duas partes do texto *A Teoria dos Valores em Nietzsche*. Jurista pernambucano, que iniciou sua vida acadêmica no curso de direito, concluindo-o em 1942 Lourival Faustino Vilanova foi professor catedrático da quase bicentenária Faculdade de Direito do Recife, pertencente à Universidade Federal de Pernambuco, compartilhando o mesmo ambiente intelectual com outros juristas que, conforme mencionado anteriormente, também tiveram contato com a obra de Nietzsche.

Ainda na mesma Universidade, deu suas contribuições como docente nos centros de Ciências Sociais Aplicadas (como Titular de

Sociologia) e nos departamentos de Psicologia e Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (como Titular de Lógica). Nas funções administrativas em Pernambuco foi Consultor Geral e Procurador Geral do Estado. Sua obra é famosa pela preocupação em dar fundamentos ao direito com base nas suas estruturas lógicas.

Da relação de Vilanova com a filosofia de Nietzsche, nossa pesquisa encontrou ao menos duas informações importantes. Além do texto em questão, *A Teoria dos Valores em Nietzsche*, ele proferiu a conferência *O problema da guerra na filosofia de Nietzsche*, no Salão Nobre da Faculdade de Direito do Recife, em 1948. Disso temos três testemunhos: 1. o anúncio feito no *Jornal Pequeno*, de 17 de setembro de 1948; 2. o relato genérico da impressão positiva sobre a conferência no mesmo jornal no dia posterior e, por fim, 3. a pretensão que Lourival Vilanova tinha de publicar esse texto no *Diário de Pernambuco*, dado que nos últimos trechos de *A Teoria dos Valores em Nietzsche* ele afirma isso.

A concepção de “intérprete” que aqui adotamos não significa indicar Lourival Vilanova como uma espécie de “comentador”, como talvez estejamos acostumados a enxergar aqueles que recepcionaram a filosofia de um autor. Em consonância com Agnes Heller (1983, p. 11), para quem a recepção de uma filosofia sempre se desdobra na tentativa de preenchimento de uma carência, aqui adotamos a ideia de que Lourival Vilanova buscou argumentar sobre como ele compreendeu a filosofia nietzschiana, com o propósito de confrontar o autor alemão com suas próprias concepções acerca da teoria dos valores.

3 A teoria dos valores em Nietzsche

No decorrer das duas partes publicadas é possível identificar três fases do texto que se concluem: primeiramente, Vilanova teve em vista caracterizar a “teoria dos valores” de Nietzsche com uma “filosofia da

vida” em uma concepção naturalista: trata-se de um aspecto explicativo da filosofia nietzschiana operado pelo autor. A segunda fase é uma breve explicitação de como Nietzsche se insere no contexto teórico do século XIX e, ao mesmo tempo, uma argumentação da maneira como o autor influenciou algumas tendências do século XX em relação à temática da teoria dos valores. É nesse sentido que realiza um diálogo pontual com alguns teóricos daquele século: trata-se, portanto, de um aspecto que identifica os desdobramentos da filosofia nietzschiana. Por fim, numa terceira fase ele esboça uma crítica às ideias de Nietzsche, sobretudo ao indicar em que momentos as teses nietzschianas não se sustentariam, ainda que ele tenha expressado claramente no seu texto que tal crítica não se constituía como um objetivo de seu trabalho: trata-se, por fim, de um momento avaliativo e interpretativo, em que propõe uma crítica às concepções de Nietzsche. É importante pontuar que dizemos “fases do texto” na intenção de apresentar a ideia de que tais fases, por vezes, estão dispostas em um mesmo momento, como, por exemplo: ao mesmo tempo em que indica o que seria a noção de Nietzsche do conceito “Vida”, insere-a no contexto do século XIX operando sua crítica.

Ainda há que se pontuar, por fim, que ao trabalhar alguns conceitos da filosofia nietzschiana, Vilanova indica diversas passagens em auxílio de sua argumentação. Para tanto, cita as versões em espanhol dos textos: *O nascimento da tragédia*, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, *Aurora*, *Para além de bem e mal* e *A vontade de potência*, todos traduzidos pela “Aguilar”, que editou as obras completas a partir da década de 1930. Isso nos permite afirmar que o jurista pernambucano buscou lidar com textos nietzschianos. Ora, tal fato nos parece uma preocupação que o jurista teve para apresentar em que medida, nos próprios textos de Nietzsche, seria possível encontrar a série de afirmações que faz em seu ensaio.

Já na abertura de seu ensaio, Vilanova afirma que a filosofia de Nietzsche se constitui como uma tentativa de construção de uma teoria

dos valores baseada em uma concepção naturalista a respeito da existência humana. Ao fazer isso, Nietzsche teria, ao mesmo tempo, se colocado como expressão e supressão dessa conceituação naturalista, típica do século dezenove. E afirma que tal supressão reside mais nas contradições internas de sua obra e ideias centrais, do que no seu aspecto propositivo. Falando do naturalismo do Oitocentos, indica que a busca incessante desse século foi a caracterização do conceito “Vida” completamente explicado pelas esferas biológica, psíquica e social, sendo esta última frequentemente reduzida aos processos psíquicos. A prova disso seriam as teorias dominantes do evolucionismo social de Spencer e o naturalismo biológico de Darwin. Esboça, ainda, uma crítica à concepção do tratamento da história sob o ponto de vista do método natural.

Contudo, Vilanova reconhece que essa conceituação naturalista da vida não corresponde à concepção de Nietzsche, daí ele ter afirmado que o filósofo alemão seria expressão e supressão do naturalismo do século XIX. Sendo entendida como uma filosofia da vida orientada para uma filosofia dos valores, Nietzsche teria buscado encontrar uma forma de justificar a vida como fonte dos valores.

É nesse sentido, então, que Vilanova argumenta que a solução nietzschiana para fugir da concepção naturalista de seu século foi a de “encontrar na vida mesma a fonte de todos os valores” e, para tanto, indica o conceito de “vontade de potência” como sendo uma espécie de “essência da vida”. Caracteriza-a, então, como “o afã de estender poderio”: “um impulso inexorável [que] leva a existência em geral, sobretudo a existência humana, a realizar suas possibilidades interiores” (Vilanova, 1947a, p. 1). Argumenta, ainda, que Nietzsche entende-a como o critério e a medida de verificação que assinala quando os valores favorecem ou se voltam contra a própria vida. Além disso, ele faz questão de acentuar que a vontade de potência, sendo um “afã de poderio”, não se confunde como mero instinto de conservação.

Ao mesmo tempo em que reconhece a imbricação entre vida e vontade de potência, que sabemos ser aquela apenas uma expressão desta, e indicar que isso abre espaço para compreensão da vida como instância da criação dos valores, Vilanova recai no erro clássico de concluir que isso representa uma essência, uma teleologia inscrita na vida. Entende “que a vida humana sente necessidade de justificar-se, que a vida em seu processo requer pôr objetivos e fins no logro dos quais desdobra suas possibilidades” (*Ibidem, loc. cit.*). Para isso, Vilanova (1947a, p. 1) se baseia no fragmento 493² de *A Vontade de Potência* — “é aquela classe de erro sem o qual não pode viver em ser vivente de uma determinada espécie. O valor para a vida é que decide em último termo”.

Analisando esse trecho, Vilanova (1947a, p. 1) finda por concluir que a concepção axiológica de Nietzsche seria relativista. E segue complementando: “os valores não são coisas em si, fins substantivos, mas meios a serviço da vida, expedientes sempre renovados postos pela energia criadora da vida, o que justifica o valor é sua utilidade para vida”. Vilanova parece enxergar tal definição no seguinte trecho: “O ponto de vista do valor é o ponto de vista de condições de conservação e crescimento em relação com seres complexos, que tem uma vida de duração relativa dentro do devenir” (FP 1887-1888, 11[73]), extraído de uma de suas principais fontes, *A Vontade de Potência*. E, sobre isso, define que se a vida pode ser entendida como vontade de potência, qualquer valor que obstrua tal impulso seria um “contravalor”, seria falso. E complementa:

Valores positivos são aqueles que elevam a essência da vida a maiores realizações. A positividade ou a negatividade do valor residem, pois, na aptidão que apresentem para elevar ou rebaixar a tensão vital. De posse desse critério, Nietzsche submete a uma crítica implacável os tradicionais valores morais, religioso, artísticos, filosóficos, científicos e jurídicos. O que decide da preferibilidade desses valores não é o seu

² Trata-se do FP 1885, 34 [253]. A tradução foi feita, do espanhol, pelo próprio Lourival.

As definições sobre uma “Teoria dos Valores
em Nietzsche”, por Lourival Vilanova

conteúdo de verdade, não o seu caráter objetivo, p.ex., aquela ideal adequação entre sujeito e objeto no pensamento científico, mas até que ponto favorecem a vida (Vilanova, 1947a, p. 1).

As leituras de Vilanova o levam a enxergar um pragmatismo em Nietzsche, sem que para ele isso redunde em um utilitarismo, um hedonismo ou um eudaimonismo. Sobre o primeiro, indica que o conceito moderno de utilitarismo assume uma superioridade dos âmbitos material e biológico sobre o da cultura: objeta escrevendo que já o jovem Nietzsche defendia uma concepção idealista da cultura, citando as conferências de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Sobre o segundo e terceiro pontos, mostra que a exaltação da vida não implica, necessariamente, na indicação do *prazer* como fio condutor da avaliação moral. E se baseando na leitura do *Zaratustra*, indica que a vida não busca prazer ou felicidade, mas sim a realização de sua obra e a implantação de um valor. Sua conclusão, portanto, é de que a medida da vida não é o binômio prazer/desprazer, mas sim a obra e os valores implantados no seu curso.

“Relativismo é a inevitável consequência a que chega a doutrina dos valores de Nietzsche” (Vilanova, 1947a, p. 2), diz Vilanova ao se encaminhar para o fim da primeira parte de seu texto. Mesmo reconhecendo que Nietzsche se baseia e se fundamenta em seu perspectivismo; mesmo reconhecendo que a preocupação do filósofo alemão está na busca da “origem das valorações”, ainda que o termo utilizado seja problemático; tal conclusão a que chegou o jurista pernambucano está baseada em sua não concordância com essa perspectiva.

Neste ponto, se torna clara a oposição de Vilanova às conclusões de Nietzsche: enquanto este lança mão do perspectivismo e do experimentalismo para arriscar hipóteses interpretativas, aquele ainda está preocupado com a universalidade da moral; enquanto Nietzsche promove um exame acurado das condições de emergência dos valores,

Vilanova acredita ainda ser possível analisar a história em uma totalidade, em uma visão de conjunto.

E ao falar em sentido histórico, ainda que não tenha declarado exatamente o conceito, Vilanova analisa o *eterno retorno* como aquilo que levou Nietzsche a concluir erroneamente que não haveria finalidade na própria história:

Para aquele [Nietzsche] que vê a história como um processo infinito, sem meta intencional alguma, transcendente ao outro devenir, o discurso histórico parece algo sem sentido e a vida humana que nela se objetiva não supera a implacável solvência de cada instante desse devenir. Para uma concepção histórica orientada no sentido de um fim (*telos*) cada etapa da história, cada cultura e cada indivíduo representam graus no desenvolvimento ascendente da humanidade. Mas, quando tal fim é excluído, então cada momento da série resulta absolutamente relativo. Os valores, os bens, as realizações alcançadas estão condicionados a altura que a vida vai historicamente adquirindo. Daí a impossibilidade de se conceber a vida da cultura como uma história em direção linear. Não existe uma história da moral, do direito, da ciência, mas, valores morais, sistemas de direito, ciências, cujos métodos, fins e significações variam com o tipo de humanidade em que a vida se concretiza. O erro de todo relativismo histórico reside sempre em não observar senão as transformações da cultura no curso do tempo (Vilanova, 1947a, p. 2).

Ou seja, para Vilanova, o homem só enxergaria variação e instabilidade nos valores por estar condicionado à história e, incapaz de analisar o todo, se fixaria nas partes. Em sua visão, isso só atestaria a finitude temporal humana, não a impossibilidade de enxergar a universalidade da história. Afirma ainda que:

[...] nem todos os valores idealmente existentes são acessíveis a uma cultura. Mas, não obstante a limitação que a perspectiva impõe, uma época, um povo podem apresentar na apreensão dos valores sua quota de objetividade. O fato de que os mesmos valores não sejam reconhecidos como válidos para distintas culturas ou para diversos indivíduos não fala contra a objetividade desses valores (Vilanova, 1947a, p. 2).

No fim da primeira parte, Vilanova ainda faz duas pontuações: a primeira é sobre o ceticismo como resultado desse relativismo. Tal argumento ele retoma no fim da segunda parte do texto, mas aqui já indica sua visão de que a concepção trágica e a afirmação da vida seriam as armas de combate de Nietzsche contra o niilismo. O segundo ponto, em suma, é a conclusão de que Nietzsche não teria se libertado dos prejuízos da concepção naturalista, ainda que dela tenha se afastado e subvertido, como defendeu em todo o seu texto. Isso teria acontecido ao negar a autonomia da dimensão espiritual, como ele argumenta:

Nietzsche faz, como declara no princípio de AURORA, um trabalho subterrâneo, decompondo a trama do espírito subjetivo, expondo seus móveis, suas sutilezas, desmascarando a objetividade de todas as unidades de valor [...] Ciência, verdade, livre arbítrio, justiça, equidade, amor ao próximo, altruísmo, piedade, o que chamamos de espírito não tem um valor por si, ‘é somente um meio e mero instrumento à serviço da vida superior, do enaltecimento da vida’ e através de cada um destes ideais acha-se a vontade de exercer poderio (Vilanova, 1947a, p. 2).

A segunda parte do texto se constitui, de fato, como uma espécie de finalização das teses de Vilanova sobre *A Teoria dos Valores em Nietzsche*. Para tanto, 1. ele coloca Nietzsche em confronto com Kant, caracterizando a moral nietzschiana, segundo suas palavras, como “limitada à dualidade social dos senhores e dos servos” (Vilanova, 1947b, p. 2), e a kantiana como expressão da validade universal da moral; 2. apresenta o que seriam alguns desdobramentos da influência nietzschiana no século XX; 3. conclui com uma síntese de seus argumentos e indica que a filosofia de Nietzsche desemboca, como solução das problemáticas impostas, em uma concepção trágica e afirmação da existência.

Ao confrontar Nietzsche e Kant, Vilanova finda por exaltar as posições do filósofo de Königsberg, colocando-o na senda do intelectualismo que se iniciaria em Sócrates e afirma que o intelectualismo kantiano reconhece a superioridade da razão, cujo papel

seria o de iluminar a vontade humana. Para o jurista pernambucano, as posições de Nietzsche frente a essa questão acabam colocando a razão em último plano, rechaçando a sua preeminência e assumindo uma interpretação naturalista e pragmática do fenômeno racional, o que não deixa de ser, de todo, um bom diagnóstico. Para tal afirmação, Vilanova indica um trecho de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, em que Nietzsche desqualifica o intelecto como representação de força, argumentando justamente o contrário e declara como sendo incompreensível um pretense amor puro e desinteressado pela verdade.

A expressão desse confronto é quando o autor coloca, lado a lado, as doutrinas morais de Nietzsche e de Kant. A respeito deste, afirma a pretensão de estabelecimento de normas morais compreendidas e aceitas universalmente, uma caracterização formal dos preceitos morais. E ainda, para Vilanova, o *a priori* normativo kantiano se traduz praticamente em um *a priori* lógico. A respeito de Nietzsche, reafirma a sua repulsa ao estabelecimento de um universalismo moral. Fala então em uma “dualidade social dos senhores e dos servos” (Vilanova, 1947b, p. 2). Ainda que seja problemática a caracterização dessa moral como “dualidade social”, Vilanova apresenta a moral dos senhores como sendo baseada em uma responsabilidade individual, uma autonomia, enquanto a moral dos servos é apresentada como sendo heterônoma, considerando-a como norma hipotética. O interessante é notar que, mesmo citando a sua leitura de *Para além de bem e mal*, Vilanova insiste em realizar uma leitura de Nietzsche através das lentes kantianas. Daí a utilização de um vocabulário kantiano (autonomia, heteronomia, norma hipotética...) mesmo diante da leitura de um Nietzsche que se esforçou na criação de categorias conceituais específicas.

Em suma, a questão é que Vilanova não toma como suas as posições de Nietzsche. Ainda que conceda, para fins argumentativos, que se considere a razão como instrumento na luta pela existência, ele argumenta que o intelecto é capaz de superar o âmbito da imanência e,

consequentemente, que seria possível alcançar a verdade ao se atingir o valor lógico da verdade científica. E ao se contrapor a Nietzsche, define que para este:

[...] a vida é o fundamental. O intelecto nada mais representa que uma parcela da vida, em meio de outras iguais em valor. Mas, Nietzsche não vê que a vida e o intelecto em sua função objetiva de conhecimento não pertencem ao mesmo plano de realidade. O momento cognoscitivo, representa um salto fora da corrente vital, corrente que se desdobra em seu ininterrupto devenir, na solvência implacável da mera subjetividade, necessariamente concreta e temporal (Vilanova, 1947b, p. 2).

Ou seja, enxergando a verdade à serviço da vida como um sintoma de decadência e para salvar a vida a todo custo, Nietzsche teria sacrificado o valor objetivo da verdade. E citando o parágrafo 4 de *Para além de bem e mal* — “A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra esse juízo. Trata-se de saber em que medida este juízo acelera e conserva a vida, mantém e desenvolve a espécie” (*Ibidem, loc. cit.*)³ — indica que o filósofo alemão prefere o erro à verdade que prejudica a vida.

Encaminhando-se para o fim do ensaio, Vilanova reafirma que não era seu objeto a crítica à ética nietzschiana — ainda que a tenha feito em diversos momentos —, mas que visava apresentar o quanto Nietzsche era partícipe das tendências do XIX e que elas se firmaram no século XX. Para isso, indica que o autor exerceu grande influência nas bases das concepções sobre o direito, a arte, a sociedade e a política. Assim, assinala como legado deixado pela filosofia nietzschiana a filosofia de Bergson — ao acentuar o papel primordial da intuição como único caminho de acesso à realidade interior; Hermann Keyserling — ao acentuar o elemento da irracionalidade; Spengler — considerado por ele como o relativismo nietzschiano retomado e continuado, insistindo em uma análise de valoração positiva da guerra na filosofia de ambos; indica ainda

³ Trata-se do aforismo: BM 4. A tradução foi feita, do espanhol, pelo próprio Lourival.

Rickert, Dilthey e Windelband como esforços de resgate da ideia de um racionalismo capaz de apreender o fenômeno histórico; aponta Freud e Jung na compreensão do inconsciente como fonte dos impulsos; e Max Scheler como quem, interpretando Nietzsche,

[...] corrige a identificação kantiana do *a priori* com o formal e reivindica os fundamentos de uma ética de conteúdo e universalmente válida. [...] E a via para alcançar o valor ético não é a inteligência, não é a faculdade racional [...]: o ético revela-se num ato específico, peculiar qual é o da intuição emocional (Vilanova, 1947b, p. 2).

Na análise final de seu ensaio, o jurista pernambucano aponta que, enquanto Nietzsche indica sua filosofia como filosofia da vida, ele perfaz a crítica aos valores ocidentais como foram postos e construídos ao longo dos tempos. Ele reconhece, então, que todo esse percurso filosófico, que acentuou a razão em detrimento da valorização dos impulsos foi o resultado do embate de “Sócrates contra Dioniso”: “A consequência da resultante é a negação dos impulsos do instintivo, das potências irracionais da vida, da exuberância dionisíaca da vida em favor do intelecto disciplinador e clarividente” (Vilanova, 1947b, p. 2).

Vilanova (1947b, p. 2) conclui, então, que ao subtrair o sentido transcendental da vida,

A solução que Nietzsche propõe é a aceitação decidida da vida, adesão à existência, em que pese todo o seu mal e toda a dor. A solução é, portanto, heroica. Concepção trágica e heroica da existência é o que bem caracteriza [não só] a filosofia, mas a sua própria vida, porque em Nietzsche uma e outra são inseparáveis. O pensamento, a sua doutrina, a sua filosofia são expressões de sua vida interior. E não que se apresentassem assim mau grado seu. Isto faz de Nietzsche o mais subjetivo de todos os pensadores-modernos e, não obstante, como disse [ilegível] Eucken: “Nietzsche é mais que mera subjetividade”.

Em suma, filosofia nietzschiana buscaria resgatar, então, a visão dionisíaca: contra a objetividade dos valores, propõe-se a perspectiva dos impulsos; contra a prevalência da verdade absoluta que nega a vida,

propõe-se o erro que conserva a vida; contra o ascetismo que leva à decadência, propõe-se a afirmação da vida.

4 Considerações finais

No ensaio em questão percebemos que, quando coloca o pensamento de Nietzsche sob análise, Lourival Vilanova parece indicar certo interesse pelo percurso filosófico de Nietzsche. Mas apesar de compreender que o autor consegue chegar a determinadas indicações válidas, conclui que ela toma rumos errados. Tais conclusões de Vilanova, como esboçado, são fruto de sua base epistemológica. É um marco em seu pensamento o fato de ele ter dedicado sua obra em busca dessa objetividade dos valores e é nesse sentido que ele diverge das conclusões de Nietzsche.

A nós, parece ser importante a constatação não de uma aceitação daquilo que Nietzsche escreveu, mas a maneira como Vilanova dispôs Nietzsche como um opositor no diálogo. Na busca de expressar o que seria *A Teoria dos Valores em Nietzsche*, o autor findou por também delimitar suas posições, argumentar e estabelecer um embate de ideias. É nesse sentido que, como buscamos apresentar, entendemos que Lourival Vilanova pode ser tido como um intérprete de Nietzsche. Vilanova, ao nosso ver, demonstrou uma leitura de Nietzsche preocupada em apresentar seus argumentos baseados diretamente no texto do filósofo, ao menos a partir dos elementos que tinha em mãos. Ainda que fortemente influenciado pelas obras e traduções que lhe tinham chegado às mãos, sobretudo *A Vontade de Potência*, um desconto aqui deve ser dado: o ensaio em questão é de 1947 e, até pelo menos a década de 50, *A Vontade de Potência* era amplamente utilizada.

Referências

- AMADO, Gilberto. *Minha formação no Recife*. Rio Janeiro: Liv. José Olympio, 1955.
- ARQUIVO DO CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS. *Relação de trabalhos publicados*. Recife: Diário de Pernambuco, 1976.
- BARRETO, Tobias. Nem philosopho nem crítico. In: *A Província: Órgão do Partido Liberal*, 1876.
- BEVILÁQUA, Clóvis. *História da Faculdade de Direito do Recife*. 3. ed. Recife: Universitária da UFPE, 2012.
- BIBLIOTECA NACIONAL. *Hemeroteca Digital Brasileira*. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 05 mai. 2022.
- DIAS, Geraldo. Recepção de Nietzsche no Nordeste Brasileiro. In: *Aufklärung: Revista de Filosofia*, v. 7, 2020.
- HELLER, Agnes. *A Filosofia Radical*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEITÃO, Heli. Um intérprete de Nietzsche. In: *Diário da Manhã*, 1947. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=893722_03&pesq&pagfis=9023. Acesso em: 01 dez. 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- O PROBLEMA da guerra, na filosofia de Nietzsche [Anúncio]. In: *Jornal Pequeno*, 1948. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=800643&pagfis=79208>. Acesso em: 05 jan. 2022.
- PANTUZZI, Tiago. *A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: a Escola de Recife*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://bityli.com/SThOwP>. Acesso em: 01 abr. 2022.
- PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *À Margem do Direito: ensaio de psicologia jurídica*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1912.

As definições sobre uma “Teoria dos Valores
em Nietzsche”, por Lourival Vilanova

REALE, Miguel. *Figuras da inteligência brasileira*. 2. ed. São Paulo: Siciliano, 1994.

ROMERO, Sílvio. *Zéverissimas inepcias da crítica: repulsas e desabafos*. Porto: Oficinas do Comercio do Porto, 1909.

VILANOVA, Lourival. A teoria dos valores em Nietzsche. In: *Diário de Pernambuco*, 1947a. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_12&pagfis=25884. Acesso em: 01 dez. 2023.

VILANOVA, Lourival. A teoria dos valores em Nietzsche II. In: *Diário de Pernambuco*, 1947b. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_12&pagfis=26020. Acesso em: 01 dez. 2023.

VILANOVA, Lourival. *Escritos jurídicos e filosóficos*. São Paulo: Axis Mundi, 2003. 2 v.

Nietzsche sobre o dionisíaco e a conexão humano-natureza

*Matheus Becari Dias*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.13>

1 Introdução

A tragédia grega, gênero dramático de maior relevância nos primeiros escritos de Nietzsche, é apresentada pelo filósofo a partir de uma nova teoria a respeito da caracterização do apolíneo e dionisíaco. O impulso artístico dionisíaco, caracterizado por instintos, irracionalidade e embriaguez, representa a energia vital, a celebração, a sexualidade e o lado mais instintivo e emocional da natureza humana. Essa dimensão artística se conecta com a animalidade e a vida em geral, representando o aspecto primordial do ser humano. Para Nietzsche, a arte desempenha um papel de interpretação da cultura grega, na qual a tragédia tinha a função de “transformar o sentimento de desgosto causado pelo horror e absurdo da existência numa força capaz de tornar a vida possível e digna de ser vivida” (Benvenho, 2007, p. 40). A expressão artística constituía, para os gregos, um meio de conferir sentido à vida e à própria existência. Nessa perspectiva, arte e a sabedoria são indissociáveis. A influência desse modo de pensamento na obra de Nietzsche fica expressa na afirmação: “A existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (NT, Tentativa de Autocrítica, 5). Em suma, busca-se destacar nessa primeira parte a relevância do impulso artístico dionisíaco para a

¹ Mestrando do curso de Filosofia da Universidade Estadual De Londrina (UEL).
E-mail: matheus.becari@uel.br

cultura grega, defendendo que o reconhecimento dos instintos, da animalidade e da conexão do humano com a natureza constituem as grandes contribuições de Dionísio para a Grécia.

Na segunda parte, apresenta-se a crítica de Nietzsche ao socratismo estético enfatizando a implementação do racionalismo como novo paradigma antropológico. Em seu ápice com Eurípides e Sócrates, o socratismo é denunciado por Nietzsche como princípio que levou a tragédia ao fim. Ao introduzir a consciência e o conceito na arte, subjugando a criação artística à razão e a beleza ao domínio da lógica, Eurípides, guiado pelo socratismo estético, remove do âmbito trágico o elemento dionisíaco. Reconstruindo a arte trágica e a filosofia com base exclusivamente no discurso racional, somente aquilo que é consciente passa a ser considerado bom e belo, se estabelece uma ligação inextricável entre conhecimento, virtude e felicidade. A postura racionalista de Sócrates, desvaloriza qualquer forma de expressão que não seja consciente, negando assim o instinto como caminho para se compreender a natureza e a realidade. O reflexo disso surge com o ideal do “homem teórico”, cujo foco principal de sua existência residia na busca pela verdade. Em decorrência desse debate, busca-se demonstrar como o socratismo, além de desvalorizar o conhecimento trágico em vista do conhecimento racional, propõe uma concepção antropológica baseada em uma suposta natureza racional e na negação dos instintos e da animalidade humana.

2 Arte, cultura e natureza

No verão de 1870, Friedrich Nietzsche, então com 25 anos, ocupava o cargo de professor de filologia na Universidade de Basileia e conduzia estudos significativos sobre a estética e a cultura grega clássica.

Neste período é produzido *A visão dionisíaca do mundo*², trabalho que inaugura algumas das concepções que serão fundamentais à filosofia futura de Nietzsche, como a dualidade das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, a justificativa estética do mundo e a concepção do jogo como aspecto existencial. Os desdobramentos desses estudos darão origem em 1872 a *O nascimento da Tragédia*³, considerada sua primeira obra filosófica publicada, prosseguindo até o fim de sua produção intelectual através da ressonância gerada em seus últimos escritos.

Na primeira parte de VD, destaca-se a concepção de mundo dos gregos na era clássica, representada através das divindades na tragédia ática. Na esfera artística, Apolo e Dionísio manifestam estilos contrastantes, entrando em uma luta persistente que culmina na fusão na obra trágica, marcando o “florescimento da ‘Vontade’ helênica” (VD 1)⁴. Para Nietzsche, essas divindades também simbolizam estados humanos distintos: o sonho e a embriaguez. No sonho, o ser humano se revela um artista completo, gerando toda forma de arte plástica, enquanto o delírio subsequente confunde realidade e sonho. O efeito curativo do sonho advém da contemplação prazerosa de imagens diversas, encarando a realidade como um “jogo do homem individual com o real” (VD 1). Nietzsche ilustra esse jogo no trabalho do artista, cuja escultura, ao representar um deus, funde a materialidade concreta à figura onírica, revelando, assim, a capacidade da fantasia do sonho de interagir com o real na obra de arte. A Apolo, como deus da representação onírica, é atribuído o caráter de deus da arte, simbolizando a beleza da aparência. Seu reino é a “bela aparência do mundo do sonho”, onde a “verdade mais elevada” é contemplada, contrastando com a realidade mundana inatingível intelectualmente (VD 1). Apolo é tanto deus

² Daqui em diante: VD.

³ Daqui em diante: NT.

⁴ Esta afirmação de Nietzsche pode ser entendida como resultado de uma clara influência da filosofia da Vontade de Schopenhauer em seu pensamento da época.

artístico quanto deus do conhecimento verdadeiro e clarividência, exibindo comedimento diante das “agitações selvagens” como marca da distinção necessária entre ilusão do sonho e engano com a realidade (VD 1).

A arte dionisíaca, segundo Nietzsche, manifesta-se no jogo com a embriaguez, identificando dois momentos em que o humano perde a consciência de si mesmo: na pulsão da primavera e no consumo de narcóticos. Nessas condições, a subjetividade dissolve-se diante do poder irruptivo do humano-geral, abolindo o princípio de individuação e permitindo que a “Vontade” o conduza à natureza gerativa para a criação (VD 1)⁵. Já na embriaguez dionisíaca, o ser humano conecta-se não apenas com a natureza humana, mas com a natureza como um todo, reconciliando terra, animais e humanos. A representação grega desse fenômeno é personificada por Dionísio, coroado com flores e conduzindo um carro puxado por tigres e panteras. Durante o culto a Dionísio, as divisões de classe desaparecem, unindo escravos e homens livres, nobres e plebeus em um coro comum, onde todos cantam e dançam como uma “comunidade ideal mais alta” (VD 1). O indivíduo embriagado por esse culto báquico experimenta uma transfiguração, sentindo-se como um deus. Ao contrário do sonho, agora o humano não é o artista, mas a obra de arte da natureza, conformado pelo artista Dionísio, assemelhando-se à relação entre uma estátua e um artista apolíneo (VD 1).

Nietzsche reconhece que a cultura grega atinge seu ápice com o surgimento de Dionísio. Inicialmente, Apolo desempenhava o papel central na expressão artística helênica, buscando aliviar o sofrimento inerente à condição humana. Os gregos, cientes da angústia de sua separação da natureza, procuravam conciliar sua individualidade com a

⁵ Novamente é possível identificar aspectos incorporados por Nietzsche da filosofia de Schopenhauer, em específico, a distinção entre o mundo como representação, condicionado pelo princípio de individuação, e o mundo como Vontade, ou seja, como plano de fundo metafísico que desempenha a força criadora e irracional da natureza.

integração ao todo (cf. Weber, 2003). Apolo e Dionísio representam não apenas diferentes formas de arte, mas também abordagens distintas da existência e concepções do ser humano. O apolíneo é marcado pela construção, preservação e fé na humanidade, enquanto o dionisíaco é interpretado como um retorno à natureza e destruição da cultura (cf. Weber, 2003). No entanto, é somente com o advento de Dionísio que a “aliança fraternal” entre os impulsos artísticos, culturais e existenciais dos gregos pode plenamente se manifestar. Com base na interpretação da essência helênica, Nietzsche destaca que, ao contrário dos cultos à natureza asiáticos, associados ao desencadeamento bruto dos impulsos mais baixos, os gregos desenvolviam uma festa de libertação do mundo a partir de seu culto à natureza. Essa celebração, em vez de representar uma vivência bestial pan-hetáirica, era um dia de apoteose, no qual todos os impulsos sublimes da essência grega se revelavam na idealização da orgia (VD, 1).

Assim, a cultura grega incorpora a natureza e os impulsos selvagens de forma a não apenas contemplá-los, mas vê-los como essenciais à regeneração social e à existência individual. A introdução do novo deus afeta todos os aspectos da cultura helênica, desafiando valores e costumes. O retorno ao estado animalesco é uma afronta à individuação e subjetividade, mas a repressão apolínea à natureza dionisíaca cria uma síntese na Grécia. Na música grega, a presença dionisíaca altera a dinâmica. A música de Apolo, representando a rítmica e a “arquitetura dos sons”, combina-se com Dionísio, adicionando o “poder comovedor do som e o mundo incomparável da harmonia” (VD 1). Para Nietzsche, na harmonia da música, a “Vontade” se revela imediatamente, sem intermediação de fenômenos⁶. O artista dionisíaco é, em última instância, um músico trágico.

⁶ Com este pensamento Nietzsche reproduz a concepção schopenhaueriana da música enquanto objetividade da Vontade. De acordo com Schopenhauer, em *O mundo como Vontade e representação*: “A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja,

A natureza se expressa na embriaguez dionisiaca, unindo indivíduos em uma mesma unidade. O princípio de individuação é considerado uma “fraqueza” da Vontade, e a embriaguez suprime o “impulso sentimental da Vontade” (VD 1). Na celebração, a natureza mistura afetos distintos e a dor desperta prazer nos sacerdotes dionisiacos. A música e a dança dão “voz e movimento” à natureza, liberando os instintos selvagens. Nietzsche destaca festividades dionisiacas arcaicas, citando as “Sáceas babilônicas”, junto as quais ocorria dilaceramento das estruturas sociais. A helenidade espiritualiza a celebração em que a sexualidade é central, capaz de desfazer até mesmo “laços familiares”, como destacado em *As Bacantes* de Eurípedes.

A imagem de Dionísio é recriada por Apolo, semelhante à ressignificação das festividades dionisiacas pela cultura grega. A reconciliação entre natureza e humanidade ocorre, animais e humanos se reúnem em ligação corporal e espiritual. Dionísio instaura uma relação harmônica entre os indivíduos e a natureza, apesar de seu potencial destrutivo. O impulso dionisiaco representa o retorno do humano à sua origem natural e animal. A incorporação das festividades dionisiacas pelos gregos é diferenciada dos “bárbaros dionisiacos” pela conjecturalidade, marcando uma dissolução anárquica da subjetividade e uma inversão de poder entre servos e senhores.

Contudo, esse elemento dionisiaco ameaçador, ao chegar à Grécia, foi diretamente confrontado pela altivez do espírito apolíneo dos helênicos. Para Nietzsche, Apolo impôs resistência à brutalidade grotesca desse impulso bárbaro. O resultado dessa tensão não foi o aniquilamento de um de seus oponentes, mas sim a reconciliação entre esses deuses adversários. A expressão máxima disso, segundo Nietzsche,

cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência” (Schopenhauer, 2005, p. 338).

deu-se através da arte trágica (NT 2). Os gregos, sob proteção do deus délfico, manifestam sua devoção dionisíaca a partir de um pacto de paz, ou seja, o descontrolo bárbaro das “Sáceas babilônicas e sua retrogradação do homem ao tigre e ao macaco”, torna-se na Grécia, “festas de redenção universal e dos dias de transfiguração”, e, assim, “Só com elas alcança a natureza o júbilo artístico,” isto é, “só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis*⁷ um fenômeno artístico” (NT, 2).

Entendida como um “traço sentimental da natureza”, a música dionisíaca leva o humano à experimentação da totalidade por meio da exteriorização da “essência da natureza” expressa simbolicamente na arte (NT 2). O “desprendimento de si próprio” eleva o humano à realidade de fundo da existência, na qual não mais se entende como indivíduo, mas como igual. Desta forma, o deus Dionísio traz à cultura grega a celebração do humano na totalidade da vida, “a vida eminentemente dionisíaca: instintiva, natural, primitiva, animal, criação e destruição, nascimento e morte, exaltação e sofrimento” (Guerreiro, 2012, p. 53), transfigurada na forma de arte.

Na perspectiva de Nietzsche, o antagonismo entre Apolo e Dionísio é transposto na tragédia grega, culminando na formação de uma cultura intrinsecamente estética. A fusão do apolíneo e do dionisíaco também se manifesta na compreensão do fenômeno humano enquanto experiência trágica. Mesmo com a capacidade da cultura grega de conter

⁷Tal como em VD, tratado na nota de número 3, Nietzsche tem a filosofia schopenhaueriana como inspiração de sua teoria estética. Nietzsche empresta de Schopenhauer as noções de *principium individuationis* (princípio de individuação) e de Vontade, também referido como *uno*. Para Schopenhauer (2005, p. 171), “denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem”. Assim, como aponta Barros (1999, p. 44), o princípio de individuação é utilizado por Nietzsche para designar “aquilo que possibilita que a unidade primordial da vida se manifeste por meio da multiplicidade dos viventes individuais, sendo, portanto, idêntico ao próprio impulso apolíneo, compreendido este no registro metafísico no interior do qual por hora nos movemos”.

a selvageria da natureza dionisíaca, a animalidade permanece entrelaçada à concepção antropológica dessa cultura. É na figura do sátiro que Nietzsche identifica “o verdadeiro ser humano” (NT 8). O sátiro personifica a animalidade e simboliza a natureza e os instintos, retratando o estado natural e primordial, configurando-se como a “proto-imagem” da humanidade (NT 8).

No entanto, o Sátiro não está associado apenas ao animal, ele é antes de tudo algo divino. Isso sugere que na dicotomia entre natureza e cultura, a figura do sátiro é a representação da conexão entre o humano e o natural, indicando que, na sabedoria grega trágica, a conexão com o divino era ao mesmo tempo conexão da humanidade com a animalidade. Desprovido de moralidade e carregado de sexualidade, o sátiro se erige como símbolo da “onipotência sexual da natureza”, uma espécie de mensageiro da sabedoria da natureza, que, quando comparado ao “homem civilizado”, o reduz a uma “mentirosa caricatura” (NT 8). O coro de sátiros “retrata a existência de maneira mais veraz, mais real, mais completa do que o homem civilizado” (NT 8). Assim, o homem trágico, “o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força — ele vê a si mesmo encantado em sátiro” (NT 8).

A dicotomia entre natureza e cultura se constitui como um tema complexo nas análises filosóficas de Nietzsche concernentes à sabedoria grega trágica. Tal dualidade também se manifesta no processo que culminou no declínio da tragédia grega após seu auge, sendo influenciado pelo preponderante racionalismo socrático. Já no ano de 1870, por meio de sua conferência intitulada *Sócrates e a tragédia*⁸, Nietzsche elabora uma exposição acerca da trajetória da tragédia grega, que, uma vez atingindo sua plenitude, experimentou um desfecho decadente ocasionado por influência do racionalismo socrático. O enfoque da interpretação de Nietzsche se concentra, de maneira mais

⁸ Daqui em diante: ST.

específica, na indicação de que Eurípedes e Sócrates desencadearam a deterioração da arte grega, impelindo-a com a propensão racionalista de subestimação dos instintos, resultando em uma oposição direta ao caráter dionísio. A corrupção artística advinda da atuação de Eurípedes e Sócrates, como apontada por Nietzsche, expõe uma tendência que desvaloriza os impulsos de natureza animal, conduzindo, por conseguinte, a um embate com a concepção trágica de humanidade. Assim, emerge uma conexão significativa entre a perspectiva trágica grega e a noção antropológica apresentada por Nietzsche em suas obras, a qual se revela conectada a natureza animal e avessa ao racionalismo que subverte essa ligação primordial.

3 Racionalidade contra instinto

Nietzsche inicia ST declarando que: “A tragédia grega sucumbiu de uma maneira diferente de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: ela finou-se tragicamente, enquanto todas estas expiraram com a morte mais bela” (ST 1). Essa denúncia é reiterada em NT, onde o autor adiciona que a tragédia “morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente” (NT 11). A morte da tragédia é atribuída a Eurípedes e Sócrates. Eurípedes, crítico da tragédia antiga, via em Esquilo um erro em sua precisão, considerando os enigmas de suas tramas pouco apreciados pelos espectadores. As soluções éticas de Esquilo eram vistas por Eurípedes como contestáveis, e os mitos eram usados de maneira duvidosa, com distribuição inadequada de felicidade e infelicidade (cf. Machado, 2005). Eurípedes é um “homem teórico”, criticando e desconstruindo a arte trágica com pensamento racionalizado. Segundo Nietzsche:

Antes de Eurípedes havia homens estilizados heroicamente dos quais imediatamente se reconhecia a descendência dos deuses e semideuses da tragédia mais antiga. O espectador via neles um passado ideal da

helenidade, e com isso a realidade de tudo aquilo que em altaneiros momentos também vivia em sua alma. Com Eurípedes o espectador, o homem na realidade da vida cotidiana, invadiu o palco. O espelho, que outrora tinha refletido somente os traços grandes e ousados, tornava-se mais fiel e com isso mais vulgar (ST 1).

Um novo modelo de humano é trazido para o palco e com isso uma nova tendência se expressa na arte. A grandiosidade típica do heleno é contraposta pela fidelidade à vida cotidiana. Mas, pergunta-se Nietzsche, “O que tanto impulsionou o dotado poeta contra a corrente geral?”, e sua resposta é, “Uma única coisa: justamente aquela crença na decadência do drama musical” (ST 1). Eurípedes, segundo Nietzsche, teria visto na tradição uma forma de decadência, uma vez que o que era “o mais alto e o mais difícil” para o poeta, era para o espectador ateniense “algo indiferente”, haveria assim um abismo entre a tragédia e o público. “Na reflexão sobre esta incongruência entre a intenção poética e o seu efeito”, Eurípedes, “chegou pouco a pouco a uma forma de arte, cuja lei principal era ‘tudo precisa ser racional para que possa ser entendido’” (ST 1). O resultado disso foi uma proposta “estética racionalista”, na qual se introduziu o prólogo com fins de explicação ao espectador sobre o contexto que antecede a peça, sanando deste modo qualquer dúvida a respeito do passado daquele mito. Outro recurso utilizado por Eurípedes em suas peças seria o *deus ex machina*, um discurso realizado ao final da peça com objetivo de explicação dos conflitos ocorridos com vistas à um programa do futuro daquela história. “Entre esta prospectiva e esta retrospectiva épicas”, ou seja, entre o prólogo e o *deus ex machina*, “se situa a realidade e o presente lírico-dramáticos” (ST 1).

Ao entender que o espectador necessitava de clareza e não da incerteza, Eurípedes destituiu a peça de sua tensão, “não permite a Dionísio tornar-se endêmico, epidêmico, sendo o seu efeito ‘distribuído’: no palco, no corpo dos atores, na oscilação da voz do Coro, no corpo dos espectadores” (Weber, 2003, p. 29). Eurípedes torna-se “mestre do coro”,

e, com esse reconhecimento uma nova cultura se instaurava no lugar da antiga. Com a arte eurípídica “o heleno abandonou a crença em sua imortalidade, não somente a crença em um passado ideal, mas também a crença em um futuro ideal” (ST 1). De acordo com Machado, a mudança de Eurípedes na tragédia ática não apenas “o leva a excluir, com a música, o componente dionisíaco da tragédia”, como também o leva “a reconstrução da tragédia com uma arte, uma ética e uma visão do mundo não-trágicas” (Machado, 2005, p. 9-10). Na interpretação de Nietzsche, Eurípedes será então o primeiro grande marco da morte da tragédia.

Quando o poeta se subordina ao pensamento racional, quando a racionalidade se torna critério de avaliação da produção artística, “a tragédia será desclassificada como irracional ou como desproporcional” (Machado, 1984, p. 30). O caráter artístico promovido por Eurípedes é, de acordo com Nietzsche, “quase não grego” e pode ser resumido “sob o conceito do socratismo” (ST 1). O princípio da estética de Eurípedes de que “tudo precisa ser consciente para ser belo”, faz paralelo ao princípio socrático de que “tudo precisa ser consciente para ser bom”. Sob essa comparação Nietzsche definirá Eurípedes como “poeta do racionalismo socrático” (ST 1).

Em o NT, Nietzsche apresentará mais detidamente a estreita relação de Eurípedes e Sócrates em oposição à tradição ateniense⁹. Sócrates, o “primeiro e o supremo *sofista*” no olhar de Aristófanes, apresenta-se, segundo Nietzsche, como “adversário da arte trágica”. O filósofo ateniense “só se incluía no rol dos espectadores quando uma nova peça de Eurípedes era apresentada” (NT 13). Além dessa afinidade, Nietzsche também destaca que quando o oráculo de Delfos “considerou

⁹ A tese da afinidade de Eurípedes e Sócrates como antagonistas da tragédia é apresentada por Nietzsche já em sua conferência de 1870, *Sócrates e a Tragédia*. Mas é em 1872, com *O nascimento da tragédia*, que aparece como novidade, segundo o autor, “a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *decadente*” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1).

Sócrates o homem mais sábio”, também “sentenciou que Eurípides merecia o segundo prêmio no certame da sabedoria” (NT 13).

O “saber” que caracteriza esses dois homens é o elemento distintivo da tendência que se anunciava contra o conhecimento antigo e contra a arte trágica. A “atividade missionária de Sócrates” de perambular por Atenas em busca de interlocutores mais sábios do que ele é expressão daquela tendência de “estimação do saber e da inteligência” (NT 13). A conclusão que chega Sócrates é a de que ele “era o único a confessar a si mesmo que *não sabia nada*” e, além disso, que os homens considerados sábios de seu tempo estariam todos envolvidos numa ilusória presunção de saber algo a respeito de suas próprias atividades, mas na realidade “seguiam-nas apenas por instinto” (NT 13). Tomando essas considerações Nietzsche conclui:

“Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigente; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito (NT 13).

A contraposição socrática ao instinto tem como objetivo rebaixar a arte e a sabedoria trágica em relação ao conhecimento racional. O racionalismo, impulsionado pela tendência socrática, estabelece a “perspectiva da consciência” e a “clareza do saber” como novos ideais de arte, em contrapartida ao que anteriormente se considerava “irracional” na tragédia, ou seja, seu caráter “enigmático” (Machado, 1984, p. 30). Os poetas antigos foram considerados equivocados por criarem “inconscientemente” e, assim, foram julgados como “bêbados”. Em oposição a essa tradição, o poeta idealizado corresponde ao “homem

sóbrio” capaz de criar de forma racional e não “apenas por instinto” (NT 12). Com essa crítica o socratismo objetiva uma inversão no processo de criação artística:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador — uma verdadeira monstruosidade! (NT 13)

A disputa entre a racionalidade e o instinto é central à percepção do socratismo como agente da decadência grega. A racionalidade imposta pelo socratismo é descrita por Nietzsche como uma “força perigosa, minadora da vitalidade!” (EH, O nascimento da tragédia, 1). Esse desprezo socrático pelo instintivo, de acordo com Nietzsche, também atingiu uma segunda vítima além de Eurípedes: Platão. A condenação da arte por Platão é diretamente influenciada por Sócrates. O pensamento platônico impulsiona uma nova forma de arte, na qual a poesia estabelece uma relação de submissão à filosofia dialética. O impulso dionisíaco é interpretado segundo a visão socrática como “Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas” (NT 14). Os “abismos dionisíacos” são, então, suprimidos pela “dialética” quando as máximas socráticas, como “Virtude é saber”, “só se peca por ignorância” e “o virtuoso é o mais feliz”, são assumidas na arte (NT 14). Dessa forma, o elemento dionisíaco, expresso através da música, é excluído do espetáculo teatral pelo “socratismo estético”. Isso resulta na aniquilação da essência da tragédia, uma vez que esta é entendida unicamente como a manifestação e configuração de “estados dionisíacos” simbolizados na música (cf. NT 14).

Eurípedes, Sócrates e Platão são representantes de uma patologia que acometeu os gregos e os principais sintomas desse estado é “a estima da dialética”, tanto na filosofia quanto na arte, e o “moralismo” que se

instaura como nova métrica ao filósofo e ao poeta. A equivalência socrática “Razão = virtude = felicidade” resulta na negação daquilo que é compreendido por “desejos obscuros” em favor da “luz diurna da razão”, ou seja, “toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo...” (CI II, O problema de Sócrates, 10). Segundo Nietzsche, a racionalidade quando contraposta ao instinto indica uma “doença” e não “um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade” como prega o socratismo, pois “enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (CI II, O problema de Sócrates, 11).

Os instintos, a irracionalidade e a embriaguez são características próprias do impulso artístico dionisíaco, mas igualmente da animalidade, do corpo e da vida de modo geral. A condenação desses elementos na arte resulta no esquecimento da natureza, na deformação da música e, por fim, na morte da tragédia. Se, como Nietzsche expressa, “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se eternamente*” (NT 5), sem a sabedoria artística a cultura grega é dissolvida. O socratismo “*nega todos os valores estéticos*”, enquanto com o impulso dionisíaco “*é alcançado o limite último da afirmação*” (EH, O nascimento da tragédia, 1). Portanto, o reconhecimento dos instintos, da animalidade e da conexão do humano com a natureza pode ser considerado como a grande contribuição de Dionísio para a Grécia.

4 Considerações finais

A arte, expressão da visão de mundo grega, para Nietzsche não só representa uma mudança estética após a chegada de Dionísio, mas uma transformação existencial. A cultura apolínea grega é radicalmente alterada pela incorporação de Dionísio, dando origem a uma nova relação do humano com a natureza e consigo mesmo.

No sonho, o indivíduo é criador de sua realidade, enquanto na embriaguez torna-se objeto da natureza. Apesar da perda da autoridade, o sujeito torna-se parte de algo maior, adotando a visão trágica de Dionísio, acolhendo a natureza perdida. A mudança cultural grega fascina pela contraposição entre uma sociedade intelectual e comedida e a selvageria de um culto estrangeiro. A sociedade não se corrompe, mas torna-se mais espiritual. A luta entre Apolo e Dionísio torna a cultura grega trágica.

A disputa socrática contra a visão dionísíaca revela uma divergência na concepção da condição humana. O “logocentrismo”¹⁰ socrático influencia toda uma cultura iluminista, afastando-se da arte e do mito. Enquanto a perspectiva dionísíaca abraça a vida e os impulsos naturais, a abordagem socrática enfatiza o conhecimento racional e a responsabilidade moral, criando uma distinção normativa entre humanos e animais.

A vida virtuosa socrática, marcada pela negação da natureza, é vista por Nietzsche como anúncio de uma cultura decadente. Ele argumenta que o ser humano não supera a natureza, mas está submetido a ela, e, portanto, defende a figura do sátiro como a personificação do “verdadeiro” ser humano, uma mistura entre animal e humano. Nesse sentido, Nietzsche demonstra-se um fiel “discípulo do filósofo Dionísio” que prefere “ser um sátiro a ser um santo” (EH, Prólogo, 2).

¹⁰ Central na filosofia de Jacques Derrida (1930-2004), o termo “logocentrismo” é cunhado na crítica do privilégio dado à linguagem falada e à busca por significados estáveis e autênticos na filosofia ocidental que “sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral” (Derrida, 1973, p. 4). Contudo, aqui o uso do termo compartilha o sentido apresentado por Derrida em *O animal que logo sou* (1999). De acordo com o filósofo, o *logos*, é um dos chamados “próprios do homem”, isto é, traços distintivos do ser humano, como a razão, a história, o riso, o luto etc. (Derrida, 2002, p. 17). Assim, por se tratar de um aspecto exclusivo ao humano, ao se conferir mais alto valor à razão, a tradição filosófica opera uma exclusão dos demais seres vivos, pois “o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do poder-ter o *logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Levinas e Lacan” (Derrida, 2002, p. 54).

Referências

BARROS, Marcio Benchimol. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GUERREIRO, Maria João Isidro. *O homem e a sua animalidade: Considerações sobre a afirmação do instinto e da vida na filosofia de Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2012.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MACHADO, Roberto. Arte, ciência, filosofia. In: MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

NIETZSCHE, Friedrich. Sócrates e a Tragédia. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

Nietzsche sobre o dionisíaco e a conexão humano-natureza

WEBER, José Fernandes. *Arte, ciência e cultura nos primeiros escritos de Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2003.

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

Micael Rosa Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.14>

1 Introdução

Diversos pensadores que direcionaram suas reflexões à maior depravação política do ocidente, os horrores do totalitarismo, vincularam o seu surgimento às diferentes manifestações do *niilismo*. Nestes termos, o niilismo — entendido aqui como a completa supressão de significado das coisas, isto é, a constatação de não haver *finalidade*, *ordenação* e um *fundo ontológico* que legitimam o agir e o existir humano — propicia um ambiente perfeito para o surgimento de ideais totalitários e autocráticos. Essa é a percepção, por exemplo, de Camus e Hannah Arendt.

Para Camus, quando a morte, a tortura e o extermínio de um ser for examinada com sentimento de indiferença, de interesse cordial, de mera passividade, ou mesmo de qualquer outra forma que não a do horror e do escândalo, estaremos sob o domínio do niilismo e, por consequência, próximo ao pútrido hálito totalitário. Importante dizer que, para Camus, este horizonte degenerado está sempre à espreita,

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, professor de Filosofia no IFPR-Palmas e professor de Filosofia da Educação na FFP-UERJ. E-mails: micael.silva@ifpr.edu.br / micael.silva@uerj.br.

mesmo que tais regimes tenham desaparecido, mesmo com a morte da besta, o veneno ainda não desapareceu:

Nós bem sabemos que o veneno não desapareceu, que nós o carregamos inteiro em nossos próprios corações e sentimos isso pelo modo como as nações, os partidos e os indivíduos se encaram com resquícios de cólera (Camus, 2006, p. 739, tradução nossa)².

Nessa mesma linha de pensamento, Arendt afirma que o desmoronamento civilizatório e cultural da tradição europeia, proporcionado pelo niilismo do período entreguerras, teve consequências claramente políticas. O Nihilismo sempre recorre a esse risco eminente: ele tende a mudar de significado, ou seja, deixa de ser uma doutrina filosófica mais ou menos inocente, que alimenta a negação, o ceticismo e a sinistra desesperança, para então “se alimentar da embriaguez da destruição como experiência concreta, sonhando o estúpido sonho de criar o vazio” (Arendt, 2008, p. 139). Dessa forma, o raciocínio do niilismo político, tão próximo à nossa realidade política hoje em dia, é o seguinte: “como não posso ser um ser criador de mundo, talvez eu possa ser um ser destruidor de mundo” (Arendt, 2008, p. 206). Esse perigo torna-se ainda maior quando a política se vale de sistemas altamente organizados e burocratizados para pôr em prática o ideal de destruição totalitário.

À vista disso, devemos nos preocupar seriamente com a situação das atuais democracias, pois é evidente que há, em vários países do mundo, um cenário de completo descontentamento com o modo de ser democrático. Existe uma insatisfação com os rumos políticos que, inevitavelmente, alimentam uma perigosa desesperança com o regime político que prometia a emancipação social pautada no ideal de direitos igualitários. O perigo consiste no iminente risco do advento de ideologias

² “Car nous savons bien que le venin n’a pas disparu, que nous le portons tous dans notre cœur même et que cela se sent dans la manière dont les nations, les partis et les individus se regardent encore avec un reste de colère”.

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

despóticas e autoritárias em detrimento dos ideais democráticos. Essa preocupação soaria como um exagerado alarmismo se não fossem os inúmeros exemplos cotidianos de ataque direto às instituições democráticas, como o assédio aos preceitos democráticos, que hoje são percebidos em todas as partes do mundo, por exemplo, nas manifestações fascistas, cada vez mais frequentes, no Brasil, na Europa e nos Estado Unidos.

Neste contexto, se faz urgente uma revisão das severas críticas de Nietzsche à democracia. Já é bastante difundido que, para este filósofo, a democracia — tendo por base o sistema democrático-liberal do século XIX — é marca do homem concebido como “animal de rebanho” (cf. BM 62)³, pois ela é fundamentada nos valores gregários do cristianismo, cuja expressão máxima é o ideal de igualdade, o que, nesta análise, é símbolo de debilidade política, de fraqueza dos instintos e de *décadence* da cultura. O fato é que tais críticas, principalmente se não forem bem contextualizadas, pendem a potencializar o sentimento de exasperação contra os valores democráticos e, por consequência, nutrir ideologias antidemocráticas e, até mesmo fascistas e autocráticas.

Nossa preocupação está em saber até que ponto as censuras dirigidas ao regime democrático, feitas por um filósofo com a popularidade de Nietzsche, podem ser fonte e embasamento (seja por desonestidade intelectual ou por ignorância de fatos) de fomento para movimentos autoritários e ideais antidemocráticos.

Identificamos, portanto, um incômodo paradoxo: ao mesmo tempo em que Nietzsche atribui à democracia oitocentista a responsabilidade pelo advento do “niilismo passivo”, ou, em suas palavras, “um sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar fatigada, *esgotada*, de modo que os fins e os valores de até então são inadequados

³ No contexto da democracia como moral de rebanho, cf. BM 202.

e não encontram mais nenhum crédito” (FP 1887, 9[35])⁴, hoje é a sua crítica que pode alimentar uma sensação de astenia frente às exigências do agir democrático.

Para mais, tendo em vista que a quantidade massiva de publicações sobre este tema apenas reconstrói hermeneuticamente as teses nietzschianas, ou tentam levemente traçar aspectos democráticos no autor, tal qual os comentadores que traçam uma perspectiva democrática *agonística* em Nietzsche, mas sem a real preocupação de solucionar esses problemas, justifica-se a emergência de se reavaliar o pensamento nietzschiano.

Além disso, deve-se ainda ressaltar aqui a importância de se repensar o “fazer-democrático” contemporâneo, para que as expectativas a ela conferidas possam assim se concretizar. Nesse sentido, a própria filosofia nietzschiana nos outorga caminhos a se seguir. Ora, se a marca da degenerescência política é a privação da solidão que nos é própria (cf. BM 44 e 201), logo, carecemos de uma democracia que tenha como atributo supremo a solidão.

Neste ponto, entramos em outro eixo central de nossa proposta: entender o que é realmente a solidão. Com isso, pretende-se refletir sobre como podemos gozar de uma vida mais potente e afirmativa, mesmo em uma sociedade onde a solidão se alastra epidemicamente pelo mundo. Para tornar essa prerrogativa concreta é imprescindível um exame atento, uma reflexão aprofundada que alargue nossa compreensão sobre as nuances deste afeto. É exatamente neste ponto que os dois cerne de problematização desta pesquisa se unem. Vejamos, se por um lado Nietzsche é o severo crítico da democracia, e o principal foco dessa censura é o gregarismo “antissolitário” em que ela se baseia e difunde, então, por outro lado, o filósofo é um dos maiores defensores — no amplo

⁴ Todos os trechos de cartas e fragmentos póstumos de Nietzsche aqui citados foram livremente traduzidos pelo autor.

âmbito filosófico-existencial — da solidão. Cabe-nos, portanto, a tarefa de pensar a solidão e a democracia dentro de um mesmo espectro, com isso aproximando a reflexão política da vida criativa e com isso da estética e da filosofia da arte.

2 A Crítica de Nietzsche à Democracia

Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche expressa com clareza sua posição definitivamente aristocrática em relação à democracia e aos ideais democráticos de sua época, então em plena efervescência. Apesar da *política* não ser um tema central na filosofia nietzschiana, ela aparece invariavelmente em suas reflexões sempre vinculada à ética/moral e à religião. Essa tríade permite ao filósofo avaliar os percursos da cultura ocidental. Desse modo, Nietzsche reconhece que enquanto a modernidade equivocadamente se orgulhava de um fazer político secularizado, sem o domínio da religião, o movimento democrático se mostrava justamente ao contrário disso, como “herdeiro do movimento cristão” (BM 202). Existe, portanto, uma moral, de fundo religioso, que orienta as instituições políticas e sociais, cuja marca fundamental é tratar o homem como um *animal gregário*.

Destacando, pois, que a democracia institui *fórmulas gregárias* à sociedade, Nietzsche enfatiza que ela é promotora da mediocridade, ou seja, busca estabelecer maneiras de se comportar que são universalmente válidas e, por conseguinte, desaprova toda forma de singularidade criativa, ao mesmo tempo em que censura as mudanças. A democracia, nessa análise, é a concretização política da *moral de rebanho*, o que não significa outra coisa senão fazer da política um esforço constante para proporcionar a “felicidade do rebanho em pastos verdes, com segurança, ausência de perigo e bem-estar” (BM 44). Logo, sua premissa é “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem”, considerando o sofrimento como algo que deva ser exterminado pelo Estado.

Essa ideia de democracia remete-nos à imagem de uma sociedade onde é impossível dissociar um indivíduo do outro, pois os seus membros se aglomeram e se organizam para combater tudo que coloca em risco o conforto e o bem-estar do grupo, tal como em um rebanho. Entretanto, tal política voltada exclusivamente à garantia da vida cômoda seria signo de degenerescência, porque se subentende que ela é constituída apenas por seres fracos e vitimados. “O movimento democrático”, diz Nietzsche, representa “não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (BM 203).

Devemos ter claro em mente que as críticas à democracia são reflexos do “radicalismo aristocrático”⁵ de Nietzsche. De fato, o filósofo concebe um “dualismo antropológico”, isto é, a ideia de que existe um tipo superior de ser humano em oposição a um tipo fraco, o senhor em oposição ao escravo. A democracia seria a emancipação política desse tipo enfraquecido. Em uma anotação de 1886, por exemplo, o filósofo assevera que o cristianismo,

[...] como ideal plebeu, tende a prejudicar com sua moral os tipos mais viris, de índoles mais forte e superior, e favorece o homem de gênero gregário: o que é uma preparação do modo de pensar democrático” (FP 1885, 2[179]).

Os fracos triunfariam na democracia, justamente porque seu movimento igualitário rejeita a hierarquia. Tal é o radicalismo aristocrático de Nietzsche, que ele prevê, por mais estranho que pareça, a necessidade de “armar os fortes contra os fracos, o feliz contra o

⁵ A expressão “radicalismo aristocrático” foi cunhada por Georg Brandes em um famoso ensaio sobre o pensamento nietzschiano. Nietzsche se agrada do termo e diz a Brandes em uma carta: “A expressão “radicalismo aristocrático” que o senhor utiliza é muito apropriada. Se me permite dizer, é a palavra mais inteligente que li sobre mim até agora” (cf. Carta de Nietzsche 2 de dezembro de 1887 a Georg Brandes).

malsucedido, os saudáveis contra os decadentes e hereditariamente desqualificados” (FP 1888, 14[123]).

Dito isso, é necessário destacar que o cerne argumentativo da crítica nietzschiana à democracia dirige-se à noção de igualdade. Assim, todo movimento político de cunho igualitário é visto como exigência de uniformização gregária e de um nivelamento, por baixo, que impede o crescimento do tipo forte e criativo. Nesses termos, a doutrina da igualdade é considerada pelo filósofo como o “veneno mais venenoso: pois ela parece ser pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça...” (CI IX, 48). Portanto, “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’” (CI IX, 48). Consequentemente, a crítica à igualdade também se direciona às concepções contratualistas (cf. BM 22) e às proposições de igualdade de diretos. Sobre isso, Nietzsche escreve em *Além do bem e do mal* o seguinte:

Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, à alma superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar — hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção da “grandeza”; e o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar: “será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal (BM 212).

A igualdade, o nivelamento gregário, o esforço para a manutenção do comodismo, a extenuação das forças, assim como a inibição dos conflitos e tensões, focos da crítica à democracia, estão em completa dissonância da perspectiva nietzschiana que entende a política como *vontade de poder* [*Der Wille zur Macht*].

A *vontade de poder* é o modo como Nietzsche pensa a constituição mesma do mundo, em suas palavras, o “mundo visto por dentro”. Em termos bem gerais, a *vontade de poder* é pensada como uma constante luta entre forças desiguais, capazes de se avaliarem reciprocamente. Este conflito não almeja a eliminação da força oposta, mas sim o seu domínio, assimilação e a contínua superação de si. Na medida em que acontece o combate entre essas forças, por haver uma imposição de um sentido às outras forças por parte da dominante, isso em função do jogo de dominação próprio dos afetos em luta, implica que ocorra o constante exercício da interpretação. Por conseguinte, o conceito de *poder* deve ser entendido como luta entre uma pluralidade de forças, todavia, deve-se saber que nessa luta há pausas, momento no qual elas são capazes de se coordenar, de estabelecer relações de organização e hierarquias temporárias. Cada uma dessas pulsões, ou forças, procura poder para si. Como diz Nietzsche: “Cada pulsão é uma espécie de ânsia de *domínio*, cada uma tem sua perspectiva, que deseja impor como norma a todos os demais impulsos” (FP 1886, 7[60])⁶. No entanto, é importante destacar que o filósofo entende o poder de cada pulsão de modo relacional, ou seja, uma *vontade de poder* sempre está em relação com outra.

Não obstante, deve-se ainda dizer que Nietzsche passa a pensar a *vontade de poder* de maneira global, isto é, ela abarca desde as forças cosmológicas que constituem o mundo, até as formas de existência, inclusive nossa constituição psicofisiológica e sua relação com os valores morais. Dessa forma, todo afeto e toda vontade dos quais tomamos consciência, são resultados de um acordo, uma espécie de um contrato, ou tratado de paz entre afetos que se enfrentam e se opõem, em um plano fisiológico de não-consciência, onde cada um deles exige afirmação do

⁶ Nietzsche emprega o termo “*Trieb*” (pulsão, impulso) e adjetiva com “*Herrschaft*” (domínio), que etimologicamente pode bem denotar uma interpretação política: “*heersen*” (governar) + “*sucht*” (desejo, obsessão).

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

seu próprio ponto de vista. Assim, o conhecimento também é fruto do apaziguamento do conflito interno das pulsões e afetos (GC 333).

A ética e a política, para Nietzsche, só podem ser pensadas nesse contexto da *vontade de poder*. Todas as relações interpessoais são, no fundo, relações entre vontades, onde o poder é o modo como as pessoas afetam umas às outras. O poder, então, é o que transcorre no jogo, na luta entre diversos *quereres*. Por isso, uma sociedade dirigida por uma política definitivamente forte é aquela cuja multiplicidade subjetiva é conduzida hierarquicamente por uma vontade dominante. Conquanto, o resultado do conflito entre as vontades é sempre provisório. A *vontade de poder* é sempre uma vontade de dominação e imposição, porém, a dominação nunca é perene, não é possível uma imposição absoluta. Não podemos pensar, nestes termos, uma forma de controle social que não envolva a oscilação de pontos de vistas dominantes a partir de relações intersubjetivas, pois, como esclarece Nietzsche: “a *vontade de poder* só pode se exteriorizar ante resistências; sempre busca o que resiste a ela” (cf. FP 1887, 9[151])⁷.

A crítica à democracia sob o prisma da *vontade de poder* pode ser encarada de duas formas: 1) pautado na premissa de universalização gregária, o movimento democrático não admite o conflito, o desacordo de forças conflitantes e a busca pelo que se apresenta como resistente. Há, portanto, a supressão de toda individualidade e de toda tensão em nome do comodismo e do bem-estar. Por isso, a imagem do rebanho e da massificação. 2) a democracia pode ser pensada pela ótica do ressentimento, ou seja, interpretada pelo prisma axiológico da relação do senhor e do escravo de *A Genealogia da moral*. Assim, os valores democráticos emergiriam como uma reação, uma vingança do tipo enfraquecido (o escravo), afetado pela opressão do tipo forte (o senhor),

⁷ Além disso, Nietzsche escreve: “Poder é sobrepujar alguma coisa, não aniquilá-la: “não existe aniquilação na esfera do espírito” (FP 1887, 7[53]).

e de tal forma que o ódio de sua impotência — seu ressentimento — o faz criar novos valores, uma nova postura intersubjetiva, de tal forma que, no final, esses valores afetam e derrotam o *senhor* por incutirem *má consciência* na sua relação intersubjetiva com o escravo (FP 1885, 2[57]).

3 A Democracia não-gregária

Depois de feitas estas breves considerações acerca da crítica nietzschiana à democracia, devemos sublinhar que um dos objetivos deste trabalho é alertar para o risco que tal censura imprime se for atualizada sem as devidas advertências. Ressaltamos que a democracia denunciada por Nietzsche é aquela que crescia e se expandia no século XIX, trata-se, portanto, de um regime político distinto do praticado nos atuais sistemas democráticos. Entretanto, o ataque ao princípio de igualdade feito pelo filósofo pode nutrir práticas e discursos antidemocráticos.

Nesse quadro, podemos encontrar algumas teses que propõem uma solução para o problema atribuindo um pensamento político-democrático à filosofia de Nietzsche, principalmente no que diz respeito ao movimento *agonístico* da democracia. Estas pesquisas pretendem demonstrar o caráter político democrático no pensamento nietzschiano, com base na ideia de disputa “*agônica*” de ideias e posições. No entanto, consideramos essa leitura fragmentada e incoerente (cf. Appel, 1999). Primeiramente, porque essa linha de interpretação ignora o “radicalismo aristocrático” autoproclamado por Nietzsche; em segundo lugar, e mais preocupante, ela não resolve o problema crucial que é o aumento do descrédito da pauta democrática e a fomentação dos ideais aristocráticos e autoritários a partir dos ataques nietzschianos.

Disto isso, há ainda uma advertência a se fazer: a massificação gregária denunciada por Nietzsche é, evidentemente, um dos piores

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

vícios das atuais democracias. Paradoxalmente, a universalização das individualidades é um dos principais instrumentos de propagação de ideais totalitários. Queremos dizer, nas manifestações antidemocráticas e ataques dirigidos às instituições, às liberdades individuais e políticas e aos direitos das minorias (como, por exemplo, as presenciadas na capital brasileira, iguais às vistas anteriormente no EUA e em várias manifestações descaradamente fascistas em países da Europa), é visível um instinto de rebanho, ou seja, um cerceamento da reflexão própria em nome do discurso pronto, superficial e massificado.

Precisamente quando o regime político, através de engenhosos procedimentos de propaganda e terror, transforma os homens em simples exemplares da espécie, ou seja, destitui as pessoas de sua individualidade por meio de uma “funcionalização” do ser. Em outras palavras, quando se inicia um processo, essencialmente político, de eliminação do elemento plural, quando as pessoas são despojadas da capacidade de julgar por si, e são reduzidas a meros tipos funcionais, isto é, parte do coletivo funcional anônimo, teremos então, o cenário propício para a formação da mentalidade autoritária, tanto no sentido de se cumprir ordens, quanto no dar ordens. Sem contar que esse é o extrato cultural perfeito para a repetição da barbárie, isto é, os homens são despojados da sua condição de humano, transformados em ordinários “feixes de funções orgânicas”⁸.

Contra esse modelo democrático, pautado no igualitarismo da uniformidade, propomos uma “solidão democrática”. Antes de tudo, deve-se ter claro em mente que não se trata de nenhuma proposta de reforma institucional ou legislativa, mas uma reflexão filosófica para a formação de uma nova mentalidade e, por consequência, um novo modo de ser e agir político, cuja marca fundamental é a afirmação da solidão.

⁸ O termo foi cunhado por Oswaldo Giacoia Jr. na conferência “Pensar e julgar em tempos sombrios” (Instituto Cultural UNA, Belo Horizonte, 20/11/2014).

Nestes termos, é necessário esclarecer que aqui o conceito de solidão está em sintonia com o pensamento de Nietzsche, qual seja, condição inerente ao ser humano, que por sua vez, é quesito para a autonomia, para a reflexão, para a criatividade e para a edificação de valores próprios.

O fato é que Nietzsche reconhece o erro fundamental da cultura ocidental, uma confusão sobre o que é verdadeiramente a solidão. O filósofo identifica que “a mais comum deficiência de nosso tipo de formação e educação: ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina — *a suportar a solidão*” (A 443). Nessa forma de pensar, a solidão não é a mera ausência de pessoas. O isolamento social apenas potencializa essa condição, de modo que as pessoas tentam, a todo o momento, criar subterfúgios acreditando ser possível se esquivar de algo que lhes é intrínseco. Assim sendo, a principal marca da sociedade contemporânea regida pelas mídias sociais é o sofrimento latente e o desespero proporcionado por qualquer ideia de isolamento, dito em outras palavras, as pessoas sofrem absurdamente por não compreenderem as nuances da solidão.

Nessa análise, no aspecto político, a solidão pode ser encarada como instrumento metodológico imprescindível para a formação da autonomia que, via de regra, deve ser o emblema de qualquer democracia saudável. No entanto, não devemos confundir a afirmação da solidão como uma defesa leviana das individualidades ou interesses particulares, pelo contrário, a solidão é o ponto exato onde fundamentamos nossa maneira de pensar e agir politicamente que, invariavelmente, comporta o outro. Nessa hipótese, a solidão seria o meio pelo qual desenvolvemos nossa autenticidade como ser existente, inclusive como um ser social, pois essa autenticidade implicada pela solidão só é completa porque invariavelmente comporta o outro como objeto de reflexão, o que bem pode proporcionar uma espécie de responsabilidade pelo mundo.

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

Assim, a defesa de uma “solidão democrática” não é outra coisa senão a tentativa de corrigir o vício gregário dos atuais regimes, que por sua vez podem ser presenciados de inúmeras formas, como por exemplo, a obediência cega: sabemos que existe um fenômeno assustador, onde a gestão política é vista por uma lente paternalista, onde o líder é enxergado como um “grande pai”, incapaz de cometer erros, de quem devem-se acatar todas as decisões sem questionamentos; a necessidade de integrar grupos ideológicos que segregam a sociedade, defesa da violência como instrumento político e a passividade política, sendo todas elas causas da manutenção da desigualdade e formas de abertura para o autoritarismo.

Este é o ponto mais original e complexo de nossa proposta, pois ao conceituar a solidão como condição humana, seguindo as pistas de Nietzsche, estamos postulando um pensamento reacionário, no sentido de ir a contrapelo do que está estabelecido. Hoje em dia é comum o entendimento da solidão como uma patologia, e pior, como algo epidêmico na sociedade contemporânea, responsável por toda sorte de mal. Existem inúmeros trabalhos que avaliam a solidão como algo nefasto, inclusive fisiologicamente. No entanto, estes estudos não levam em conta os aspectos positivos desse afeto. Pensando nisso, a crise sanitária da *covid-19* e a imposição de isolamento fizeram emergir um problema radical da nossa época, com contornos essencialmente políticos: como suportar a solidão? Essa questão se mostra ainda mais complicada quando percebemos que os valores que alicerçam a cultura ocidental tendem a reprimir “práticas solitárias”, de modo que a sociedade contemporânea se estrutura de tal forma que não concede mais espaço à verdadeira experimentação da solidão.

Claro que a solidão tem um caráter corrosivo, gera certo sofrimento, porque ela é sempre um “esperar” que demanda muita energia, principalmente quando potencializada pela ausência de outras pessoas. Conquanto, a solidão também é revigorante, fonte de potência

e, de acordo com nossa proposta, pré-requisito para a prática política saudável, para realização democrática onde é possível viver, ao mesmo tempo, junto e separado. Dito em outras palavras, a solidão proporciona um afastamento necessário para a criatividade autêntica e, por conseguinte, para concepção política. O que está em jogo aqui é a possibilidade de significar as necessidades dos outros sem a imposição de que elas se submetam às minhas, e nem mesmo vejo tais demandas alheias com um olhar compassivo e assistencialista. Apenas entendendo os outros, o que só é possível mediante a prática da desagregação.

A solidão é, portanto, premissa de o reencontro consigo, momento em que nos confrontamos com o turbilhão de vozes interiores, que são os sem-número de afetos, sentimentos e perceptos que constituem o “eu”, uma vez que já não podemos mais falar no *cogito cartesiano* como núcleo metafísico da consciência. Após a “morte de Deus” a solidão é ainda maior, porque também se esvaece o “eu”. Assim sendo, nesse confronto solitário com “nós mesmos”, invariavelmente emerge o outro como parte constitutiva do que sou. Não como objeto dos meus interesses, nem como extensão anônima de um grupo identitário, porém, como alguém complexo com quem dividimos a vida política. Essa é a essência da “solidão democrática”: compreender em si a complexidade do outro.

Essa questão se torna ainda mais problemática quando trazemos ao debate a crítica nietzschiana à subjetividade. A solidão nunca é um mero “estar sozinho consigo mesmo”, justamente porque a noção do “eu”, segundo o filósofo, é um equívoco moderno. Explicando de melhor forma, Nietzsche desconstrói a ideia de “sujeito” que é o núcleo de uma consciência, conseqüentemente, não há um “eu autor” de pensamentos. Tais considerações ganham solidez no pensamento nietzschiano a partir de *Além do bem e do mal* (1886) e já são percebidos em algumas anotações desta época:

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

O pensamento na forma em que ocorre, é um signo equívoco, que carece de interpretação; mais precisamente, de um estreitamento e limitação, até que, por fim, se torne inequívoco. Ele emerge em mim — de onde? Através de que? Não sei. Ele aparece em mim, independentemente de minha vontade, habitualmente envolto e escurecido por uma multidão de sentimentos, desejos, aversões, também de outros pensamentos, frequentemente indistinguíveis de um “querer” ou “sentir”. Nós o retiramos dessa multidão, limpamo-lo, colocamo-lo sobre os próprios pés, vemos como se mantém em pé, como caminha. Tudo isso num surpreendente presto e, contudo, totalmente sem o sentimento de pressa: quem faz isso tudo, — não o sei e seguramente sou mais espectador que autor desse processo (FP 1885, 38[1]).

Ao fazer uma análise do pensamento, Nietzsche acaba problematizando o “eu” enquanto a unidade que é o sujeito do pensar. O filósofo reconhece a dificuldade deste desconcertante tema, pois acredita que somos treinados “ao pensar, não pensar no pensar” (FP 1885, 38[1])⁹. Todavia, quando se propõe a investigar o próprio pensamento, ele percebe que sua origem é nebulosa. O que nós temos é somente uma ideia equivocada, imprecisa, simplificadora que reduz o pensamento à unidade, quando, com efeito, cada ato de pensar já é uma pluralidade de pensamentos distintos. De modo que “em todo pensamento parece estar implicada uma multiplicidade de pessoas”. Por consequência, a ideia de um “eu singular” que, por sua vez, é o “eu autor” desse processo se dissolve: há ali, no máximo, o “eu espectador” do processo. Isso significa que cada pensamento de que tomamos consciência é decorrente do jogo entre os mais diversos fenômenos mentais e experiências corporais. Tais considerações são cruciais para uma completa compreensão do que realmente é a solidão. Ela não é, neste modo de pensar, um “eu” isolado das demais pessoas, uma vez que esta compreensão de subjetividade é problematizada:

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso na

⁹ “wir sind im Grunde umgekehrt geschult, nämlich beim Denken nicht an's Denken zu denken”.

proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível — por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu sei o é pensar (BM 16).

O “eu” enquanto núcleo subjetivo que é causa do pensamento é, para Nietzsche, fruto da fé na gramática e, sobretudo, da fé na metafísica. O “povo”, ou seja, todos aqueles que, graças à crença inabalável na linguagem, acreditam que o conhecimento absoluto é possível — em suma, o “povo”, cujos preconceitos populares foram consagrados teoricamente à filosofia ocidental até então — toma a proposição “eu penso” como uma certeza imediata e, por consequência, esse “eu” como causa dada do pensar. A solidão é a condição pela qual estes procedimentos se tornam menos obscuros para nós. Ela é imprescindível para o momento em que percebemos que o conceber é uma espécie de tribunal onde “há um juiz, uma contraparte, até um interrogatório das testemunhas, de que me é permitido ouvir um pouco, — certamente só um pouco: a maior parte, ao que parece, se escapa” (FP 1885, 38[1]).

Cabe-nos a difícil tarefa de interpretar quais são as consequências políticas desta constatação nietzschiana, principalmente em compreender qual é o papel das outras pessoas na constituição dessa multidão de “eus”, dessa multiplicidade de vozes que constituem o pensamento, alargando assim a reflexão sobre o próprio modo de ser democrático.

Além disso, deve-se atentar que nossa hipótese flerta com outros autores que procuram encontrar um lugar comum entre o fazer artístico e o fazer político. Jacques Rancière, por exemplo, pondera que

[...] a política é a construção de mundo sensível específico através de uma multitude de performances com características semelhantes às dos artistas: palavras, imagens, narrativas, performances indissolivelmente materiais e simbólicas (Rancière, 2019, p. 16).

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

Na política como na arte, trata-se de *criar*, a partir de elementos materiais e simbólicos variados, uma forma de experiência sensível partilhada. Entretanto, para que essa construção tenha um sentido autêntico antes é necessário o deslocamento, é preciso o espaço próprio do ruminar criativo, ou seja, da experimentação da solidão. O expediente democrático, nas suas mais diferentes nuances, para que seja coerente em sua autenticidade, deve ser tal e qual o procedimento de criação artística que exige o afastamento solitário para sua efetivação.

4 Considerações finais

A solidão sempre foi um problema filosófico de primeira ordem, no entanto, no meio acadêmico parece ser tratada com menor importância. Sem contar que, para o senso comum, a solidão é sempre associada a algo que deve ser evitado a todo custo e, até mesmo, tratada como doença. O fato é que as pessoas, invariavelmente, sofrem imensamente diante da solidão, seja ela física ou emocional.

Hoje em dia, diante das intempéries que marcam a nossa época, a problemática da solidão emergiu com urgência poucas vezes vista antes. É imprescindível que a comunidade filosófica volte suas atenções para este tema, como parte indissociável da reflexão filosófica sobre o “saber viver”. Nesse aspecto, Nietzsche tem muito a contribuir. Poucos experimentaram filosoficamente a solidão de forma tão intensa. Este filósofo, em uma de suas anotações de 1888, escreve: “Eu sou a solidão em pessoa” (FP 1888, 25[7])¹⁰. Já em sua autobiografia intelectual não titubeia em dizer que: “A solidão tem sete cascas, nada mais penetra”¹¹. Na

¹⁰ “*Ich bin die Einsamkeit als Mensch*”.

¹¹ “*Die Einsamkeit hat sieben Häute; es geht Nichts mehr hindurch*” (EH, Assim falou Zaratustra, 5). (Apresento a tradução de Paulo César de Souza. Interessante que o tradutor opta por traduzir “*Häute*”, como “cascas” (geralmente “*Schale*”) a “peles”. Parece-nos uma escolha acertada, uma vez que cascas são mais grossas e difíceis de penetrar do que peles, o que favorece o contexto, entretanto a palavra usada por Nietzsche é mesmo “pele”.

verdade, em seus escritos, sejam os publicados em vida, ou sejam nas suas cartas ou fragmentos póstumos, existem inúmeras menções à solidão. Ela é sempre descrita pelo filósofo de forma ambígua: ora como asfixiante, como um sofrimento terrível e, outrora, como fonte de toda a energia criativa, de saúde e revigoramento. Isso nos revela que Nietzsche possui uma preocupação filosófica especial com a solidão que, por sua vez, é pouco explorada pelos seus interlocutores.

Quando nos confrontamo-nos com o tema da solidão [*Einsamkeit*] em Nietzsche, identificamos outra problemática de gravidade, qual seja, as relações que a solidão estabelece com o “fazer político”. Defendemos, mesmo que de forma ainda esquemática e sem o devido aprofundamentos, a hipótese de que a solidão pode bem ser um dispositivo político¹², mais especificamente, a experimentação da solidão como um instrumento político que possibilita — além da reflexão e da “reavali-ação”¹³ — práticas democráticas saudáveis.

Apresentamos, portanto, dois assuntos aparentemente desconexos, porém que se atrelam e se retroalimentam de tal modo que, no fundo, são indissociáveis, a saber: o erro fundamental da tradição ocidental fez da solidão a pior coisa a ser experimentada, algo que deve ser evitado a todo custo. Com isso, paradoxalmente, sofremos mais de solidão, pois, ao tentar dissipar o que nos é constituinte, nos frustramos. Ademais, tal erro de entendimento a respeito da solidão implicou aquilo que Nietzsche constata como a *decadência* máxima da cultura ocidental, isto é, a hegemonia dos *valores gregários*. Para Nietzsche, os *valores gregários* degeneram a solidão que nos é própria, e a democracia

¹² Não utilizamos o termo *dispositivo* no mesmo sentido filosófico pensado por Agamben ou Esposito. Apesar de reconhecer que é bem possível estabelecer uma relação entre o que aqui se diz e o conceito “*dispositif*” de Agamben, nossa intenção, a princípio, é mais simples, utilizamos o termo apenas como sinônimo de instrumento, isto é, a solidão como um meio pelo qual podemos repensar e melhor executar as práticas democrática.

¹³ Optamos por essa grafia para destacar que o reavaliar proporcionado pela solidão é indissociável do agir, da “ação”.

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

emergente no século XIX foi o meio pelo qual esses valores atravessaram da religião para a política.

Nesse ponto, nosso trabalho alertou também para outro problema de gravidade: entender como as críticas de Nietzsche à democracia emergente em sua época repercutem, com coerência ou não, nas atuais democracias. Nossa preocupação está em saber até que ponto as censuras dirigidas ao regime democrático, feita por um filósofo com a popularidade de Nietzsche, podem ser fonte e embasamento (seja por desonestidade intelectual ou por ignorância de fatos) de fomento para movimentos autoritários e ideais antidemocráticos. Porém, como não se trata meramente de considerar a crítica aos críticos da democracia, ainda propomos a decisiva questão a respeito da importância da afirmação da solidão como meio de se repensar as práticas políticas e sanear a democracia dos vícios gregários. Desse modo, essa difícil, porém importante proposta alvitra pensar dentro da mesma esfera dois temas aparentemente excludentes e antinômicos — solidão e democracia — como complementares e indissociáveis.

Referências

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ARENDDT, Hannah. *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. *O Que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. Trad. Danise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras. Belo Horizonte: UFMG. 2008.

APPEL, Frederick. *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

BRANDES, Georges. *Aristokratischer Radikalismus*. Eine Abhandlung über F. Nietzsche. Deutsche Rundschau, 1890.

CAMUS, Albert. La crise de l'homme. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2006.

CONWAY, Daniel. *Nietzsche and the Political*. London: Routledge, 1997.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

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

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DETWILER, B. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

LÄMMERT, Eberhard. Nietzsches Apotheose der Einsamkeit. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, De Gruyter, May 25, 2010.

GOYARD-FABRE, Simone. *Nietzsche et la question politique*. Paris: Sirey, 1977.

HATAB, Lawrence. J. *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

NIETZSCHE. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin; New York: Gruyter & Co., 1967-1977.

NIETZSCHE. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Solidão e democracia: o problema da crítica nietzschiana
à política e a possibilidade de uma Democracia não gregária

NIETZSCHE. *Aurora: reflexões sobre os preconceito morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Gruyter, 1987.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2005

RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAUH, Manfred. Die Einsamkeit Zarathustras. In: *Zeitschrift Für Religions – Und Geistesgeschichte* 21, n. 1, 1969. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23895097>.

SCHMALENBACH, Herman. Die Genealogie der Einsamkeit. In: *Rivista di Filosofia*, 1920. Disponível em: <https://archive.org/details/SchmalenbachGenealogieDerEinsamkeit>

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, Leo. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STRAUSS, Leo. *Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche*. Marburg: Tectum-Verlag Wissenschaftsverlag, 2011.

TONGEREN, Paul von. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012

WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. MIT Press: Cambridge, 1988.

Para pensar os animais de Zaratustra

Newton Pereira Amusquivar Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.15>

1 Introdução

Os animais têm uma presença muito forte e frequente na obra *Assim falou Zaratustra*. Logo no começo do prólogo desse livro, Zaratustra afirma que ficou em sua caverna durante dez anos com a águia e a serpente (ZA I, prólogo, 1) e, no final do prólogo, eles retornam a Zaratustra, cada uma realizando movimento circular: a águia voando em círculo com a serpente enrodilhada ao seu pescoço (ZA I, prólogo, 10). Na parte III, Zaratustra está com os animais ao retornar para a sua caverna (ZA III, Dos apóstatas) e lá a águia e a serpente anunciam o eterno retorno (ZA III, O convalescente). Na parte IV, no início, os animais estão novamente na solidão de Zaratustra (ZA, IV, A oferenda ao mel). Quando Zaratustra busca o homem superior, ele convida o velho feiticeiro para ir a sua caverna e pedir conselho à águia e à serpente (ZA IV, O feiticeiro), assim como diz para o homem mais feio se isolar na sua caverna e falar com seus animais (ZA, IV, O mais feio dos homens) e também ao mendigo voluntário que deveria conversar com os animais sobre a felicidade deles (ZA, IV, O mendigo voluntário). Por fim, os animais estão na caverna com os homens superiores (ZA, IV, A saudação) e aparecem, frequentemente, no final da obra.

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente realiza o estágio de pós-doutorado pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP).
E-mail: newtonpa@gmail.com

Na sua preleção sobre o eterno retorno de Nietzsche, Heidegger (2010, p. 230) nota a grande relevância dos animais de Zaratustra para compreender Zaratustra e o eterno retorno, pois os dois animais (a águia e a serpente) pertencem à solidão de Zaratustra. Portanto, eles não são animais quaisquer, mas “sua essência [dos animais] é uma imagem da essência do próprio Zaratustra, isto é, de sua tarefa: ser o mestre do eterno retorno do mesmo” (2010, p. 231). Para Heidegger (2010, p. 231), a imagem da águia e da serpente em movimento de círculo no prólogo (ZA I, prólogo, 10) é a imagem do eterno retorno. A águia é o animal mais ativo de todos e a serpente é o mais astuto de todos, logo eles não são animais domésticos, pois estão estranhos aos hábitos e adestramentos, por isso são animais da solidão de Zaratustra.

Mónica Cragolini (2010, p. 57) nota que essa interpretação de Heidegger sobre os animais de Zaratustra coloca-os como “imagem” do eterno retorno, ou seja, “os animais não ‘valem’ enquanto animais, mas sim enquanto ‘imagens’ de outra coisa”. E de fato, a interpretação de Heidegger sobre os animais de Zaratustra é essencial para compreender o eterno retorno e a solidão de Zaratustra, mas ele considera os animais só como símbolos de Zaratustra e do eterno retorno, e deixa de lado a referência da animalidade nesse simbolismo. Não nego o fato de os animais de Zaratustra serem simbólicos, mas problematizo, tal como Cragolini, a retirada da animalidade nesse simbolismo.

Em outra interpretação sobre os animais de Zaratustra, Gilles Deleuze (2016, p. 39) também os compreende como símbolos do eterno retorno, mas considera a animalidade desse simbolismo na medida em que a águia e a serpente exprimem o eterno retorno “de maneira animal, como uma certeza imediata ou uma evidência natural”. Porém, apesar de considerar animalidade, a interpretação de Deleuze (2016, p. 39) é problemática por entender no eterno retorno algo que escapa aos animais, a saber, o seu caráter seletivo que seleciona o que retorna ou não e, como consequência, que não é cíclico. Por consequência disso, o eterno

retorno não pode ser nunca do mesmo, pois não se trata de retornar tudo exatamente igual, mas sim do retorno do diferente. Porém, pensar que o eterno retorno seleciona o que deve retornar ou não, parece incoerente com o que Nietzsche compreende por eterno retorno, logo proponho uma interpretação dos animais de Zaratustra diferente de Deleuze.

Qual é o sentido da animalidade nesses simbolismos sobre os animais de Zaratustra? É claro que os animais simbolizam os ensinamentos de Zaratustra, mas eles indicam também a relação desses ensinamentos com a animalidade. Não haveria uma relação importante entre a animalidade, o eterno retorno e o além-do-homem (*Übermensch*)? Isso nos remete a pensar a questão do tempo e da moral na filosofia nietzschiana, dado que a vivência do instante e a afirmação dos instintos animais nos coloca diante do eterno retorno e a superação do homem em direção ao além-do-homem.

2 O que significam os animais de Zaratustra?

Os animais de Zaratustra não são animais de estimação domesticados, pelo contrário, eles são animais selvagens. Lingis (2005, p. 9) observa que Nietzsche divide pensamentos, valores etc., entre nobre e servil. Portanto, Nietzsche associa nobre e servil às espécies de animais diferentes: águias, leões e serpentes são nobres; já ovelha, gado e aves domésticas são servis. A águia e a serpente de Zaratustra são animais relacionados ao nobre, ao forte, ao que afirma seus instintos, em contraposição aos animais de rebanho domesticados que podem ser ordenados e administrados. Justamente por tais animais não serem domesticados que eles são animais da solidão de Zaratustra.

Vanessa Lemm (2009, p. 74) observa que, para Nietzsche, as virtudes nobres surgem ao afirmar a animalidade do ser humano e a figura de Zaratustra ilustra a ideia de que a dádiva como virtude só seria

possível com a amizade entre humanos e animais. Por isso, de acordo com a autora, a amizade entre Zaratustra e seus animais é expressão de um desafio: desenvolvimento da liberdade e virtude (LEMM, 2009, p. 62), o que remete à animalidade do simbolismo da águia e da serpente. Em *Das antigas e das novas tábuas*, Zaratustra afirma que “o homem arrebatou já as suas virtudes a todos os animais” (ZA III, *Das antigas e das novas tábuas*), o que leva Lemm (2009, p. 6) a afirmar que o ser humano, para superar sua fraqueza, deve assaltar as virtudes dos outros animais.

No começo do prólogo, ao sair de sua solidão para dar um presente aos homens (o além-do-homem), Zaratustra encontra o santo que ri desse seu propósito e o aconselha a não ir junto aos seres humanos, sendo melhor ficar na floresta com os animais (ZA I, prólogo, 2). Zaratustra não segue o conselho do santo, mas sua anunciação do além-do-homem e da superação do homem é caçoada e pouco levada a sério pelo povo. Como reação, Zaratustra anuncia o último homem, o qual, por sua vez, é exaltado pelo povo ao não compreender a crítica desse anúncio e vê como positivo uma sociedade que leva até a última consequência a moralidade de rebanho. Zaratustra percebe que ele não deve falar ao povo, mas deve separar as ovelhas do rebanho (ZA I, prólogo, 9); então ele procura os companheiros de solidão. Em suma, o presente de Zaratustra à humanidade não pôde ser recebido por um rebanho (animais servis), mas deve ser compartilhado por quem rompe com rebanhos. A águia é um animal de rapina e a serpente é um animal peçonhento que não se associam em rebanhos, pois são autossuficientes, predadores, perigosos e agressivos o bastante a ponto de não poderem estar na moral do rebanho.

No final do prólogo, Zaratustra recebe com alegria seus animais que estão em movimentos circulares, e então ele afirma: “que meus animais me guiem” (ZA, I, prólogo, 10). Zaratustra recorda daquilo que o santo disse e afirma “seja eu mais sábio! Seja eu mais profundamente sábio, como a minha serpente” (ZA, I, prólogo, 10). A referência à

sabedoria da águia também aparece no final quando ele afirma que essa sabedoria poderia o abandonar porque ela gosta de voar (ZA, I, prólogo, 10). Nota-se, com isso, que os animais de Zaratustra contêm a sabedoria que ele quer levar aos homens. Trata-se do eterno retorno e do além-do-homem. A referência ao eterno retorno está nos movimentos circulares dos animais e ao além-do-homem está no fato de Zaratustra ser levado à superação do homem pelos animais (Lemm, 2009, p. 15).

Dada essa interpretação dos animais de Zaratustra, cabe perguntar: Nietzsche propõe um retorno à animalidade? Apesar dessa relação da sabedoria com a águia e a serpente e da exclamação para que os animais o guiem, há uma certa ambiguidade e polêmica sobre tal questão. No discurso sobre o além-do-homem, Zaratustra destaca a necessidade de não retroceder ao animal e superar o homem (ZA I, prólogo, 3). Essa ambiguidade em relação ao retorno à animalidade está em outras obras e fomenta divergências.

Kaufmann (1960, p. 151-152) nota que o filósofo alemão insiste que o homem não precisa romper completamente com sua natureza animal, mas ele indica a necessidade de transfigurar sua *physis* e, com isso, a sua natureza animal. Os defensores da tese de um perfeccionismo em Nietzsche também têm uma interpretação da superação da animalidade pelo homem. Conant (2001, p. 224-225), ao analisar *Schopenhauer como educador*, enfatiza uma ânsia pela superação da animalidade que serve como raiz de toda cultura. Em sentido parecido, Conway (1997, p. 13-17) considera a definição do homem como animal indeterminado, em *A genealogia da moral*, como uma demonstração de que só o homem pode se determinar em poder e perfeição pela transição do animal natural ao ser humano.

Porém, outros estudiosos interpretam em Nietzsche um retorno a alguns aspectos da animalidade. Norris (1985, p. 79 *apud* Lemm, 2009, p. 160) relaciona o além-do-homem não exatamente como um retorno à

animalidade, mas como um animal recuperado por estar curado da cultura patogênica e revitalizado com a natureza instintiva. Karl Löwith (1986, p. 137), ao analisar a tese da redenção do tempo, indica que, do ponto de vista além-humano de Zaratustra, o que é considerado carência pré-humana a-histórica da vida animal se mostra como perfeição positiva. Vanessa Lemm (2009, p. 23) interpreta no além-do-homem um retorno ao animal que “abre a possibilidade de um cultivo de uma pluralidade de formas irreduzivelmente singulares de vida”. Esse retorno à animalidade é mais um cultivo da nossa animalidade (Lemm, 2009, p. 4), pois o esquecimento do animal é indispensável para a promessa de um futuro além-humano (Lemm, 2004, p. 220).

Os animais são companheiros de Zaratustra e nutrem uma sabedoria; logo me afasto dos que consideram o animal em Nietzsche como algo superado, mas, por outro lado, não considero que há um retorno completo à animalidade. Para Nietzsche, não se trata de voltarmos a ser animais, mas sim de que superar o humano implica na superação da moral e em uma mudança na relação com o tempo, o que coloca o animal como horizonte de abertura para pensar e ter a experiência do eterno retorno e do além-do-homem.

Cragolini (2010, p. 60) afirma que toda a quarta parte de *Assim falou Zaratustra* indica a necessidade de passar pela animalidade para a transição ao além-do-homem. E, de fato, essa parte da obra faz referência constantemente à águia e à serpente, além de outras referências fortes a animais, tal como a personagem do mendigo voluntário que está muitas vezes ao redor de um rebanho de vacas e não consome carne (ZA IV, A última ceia); um asno que é adorado como Deus em “O despertar” e “A festa do asno”; e, uma nuvem de pássaros e o leão que ri aparecem em “O sinal”, no final da obra, como sinal de que é a hora de Zaratustra.

Em alguns fragmentos preparatórios para o final da parte quatro da obra, Zaratustra afirma que o leão é o terceiro animal (FP 1884 32[14])

e, nos primeiros planos dessa parte, Nietzsche destaca os quatro animais juntos, do que se deduz que ele inclui a águia, a serpente, o leão e as pombas (FP 1883 21[2]). Disso tudo, é possível levantar a hipótese de que os animais de Zaratustra não são só a águia e a serpente, mas todos os animais. Eles remetem a pensar o animal como horizonte para a sabedoria do eterno retorno e abertura para o além-do-homem.

3 A animalidade em Assim falou Zaratustra

A águia e a serpente são essenciais para compreender Zaratustra como o mestre do eterno retorno e o anunciador do além-do-homem. No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, a animalidade aparece como um ponto oposto ao além-do-homem: o homem seria uma travessia de um ao outro. A noção básica do além-do-homem consiste na superação do homem: “O homem é algo que deve ser superado” (ZA I, prólogo, 3). Então, se o homem está entre o animal e o além-do-homem, um retorno ao animal seria um retrocesso: “quereis ser a vazante dessa grande maré e prefere retroceder ao animal do que superar o homem?” (ZA I, prólogo, 3). Mais adiante no mesmo prólogo, Nietzsche escreve: “o homem é uma corda atada entre o animal e o além-do-homem” (ZA I, prólogo, 4). Nietzsche estaria aqui tomando uma posição evolucionista por considerar o animal como inferior ao homem que, por outro lado, teria que evoluir ao além-do-homem?

A minha hipótese tende a responder negativamente essas questões, pois o além-do-homem implica uma superação da moral que coloca a amoralidade do animal como horizonte para poder atingir a supramoralidade do além-do-homem. Porém, para desenvolver melhor essa tese é preciso atentar à noção de além-do-homem, importante conceito de *Assim falou Zaratustra*. Pelo que já foi citado, nota-se o homem como uma passagem ou uma transição do animal ao além-do-homem, logo trata-se de um ato de ir além. Em suma, além-do-homem é

por si mesmo um conceito aberto, pois ele se refere ao futuro com insatisfação em relação à humanidade presente caracterizada de maneira poética nessa obra pelo último-homem. O além-do-homem é uma oposição ao último-homem que se refere ao homem moderno que leva até às últimas consequências os ideais cristãos, democráticos e socialistas. O último-homem é o ato final de constituição moralizante da humanidade, logo a superação do homem que Nietzsche propõe com o além-do-homem é a superação da moralidade humana. Assim, é possível compreender melhor a figura do homem como uma corda entre o animal e o além-do-homem, pois o animal não tem moralidade dos costumes, já o além-do-homem superou essa moralidade.

Assim, por meio dessa interpretação inicial, a metáfora do homem enquanto corda entre animal e além-do-homem não é um processo de evolução, pois, de certa forma, há relações entre a amoralidade do animal e a supramoralidade do além-do-homem, dado que ambos não têm moral humana, mas há também diferenças: o animal é um corpo que não foi moralizado, já o além-do-homem supera a moralidade para reafirmar o corpo e os instintos vitais.

Para sustentar melhor minha hipótese e notar também a relevância do animal para a questão do tempo, é importante analisarmos o conceito de eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*. Há muitas interpretações sobre a relação ou a incompatibilidade entre os conceitos de além-do-homem e eterno retorno. A interpretação à qual me afilio é de que o além-do-homem emerge da experiência do eterno retorno, ou seja, o além-do-homem consegue suportar o eterno retorno. É importante frisar que, na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, a segunda aparição do eterno retorno é anunciada por meio dos animais de Zaratustra.

Apesar do eterno retorno já aparecer por imagens no prólogo, a anúncio explícita sobre ele em *Assim falou Zaratustra* está na terceira

parte, mais especificamente, nas seções “Da visão e do enigma” e “O convalescente”. Na primeira, Zaratustra estava com um anão diante de um portal com duas vias em que uma volta por uma eternidade e a outra segue por outra eternidade. O nome do portal é *instante*, ele é o enigma. Diante desse portal, o anão afirma: “o próprio tempo é um círculo” (ZA III, Da visão e do enigma). Zaratustra se irrita e enfatiza a noção de instante: “Olha [...] esse instante! Deste portal Instante decorre uma longa e eterna rua *para trás*; atrás de nós há uma eternidade” (ZA III, Da visão e do enigma). Essa passagem enfatiza o instante no eterno retorno, pois ele não é um mero fluir e passar, mas tem em si a marca da eternidade. Logo, o instante do eterno retorno supera a distinção entre eternidade e efemeridade, em consonância com a superação da separação entre sensível e suprassensível da metafísica. O instante do eterno retorno remete à superação da moral decadente do homem retratada por Nietzsche como espírito de vingança em *Assim falou Zaratustra*, que depois será conceitualizado como ressentimento e niilismo. Assim, não é o caso de separar o tempo em passado, presente e futuro para o administrar, mas sim de estar no tempo tornando possível com que a vontade não queira voltar para trás, podendo aceitar a vida na alegria e na dor, transformando o “assim foi” em “assim o quis” e afirmando a vida na sua eterna repetição (ZA II, Das tarântulas e Da redenção).

A segunda anunciação do eterno retorno ocorre em *O convalescente* por meio das bocas dos animais de Zaratustra. Depois de seu regresso à caverna, Zaratustra fica deitado sem comer e beber por sete dias, mas seus animais não o abandonam. Pelo contrário, eles lhe trazem alimentos, porém só no sétimo dia ele os pega e cheira, então seus animais o aconselham a sair de sua caverna. Zaratustra se reanima e diz algumas palavras. Como resposta, os animais anunciam o eterno retorno: “Tudo vai, tudo retorna; a roda do ser gira eternamente. [...] A cada instante começa o ser; ao redor de todo ‘aqui’ rola a esfera do ‘ali’” (ZA III, O convalescente). Zaratustra afirma que “o homem é o animal mais cruel”

(ZA III, O convalescente) e fala do seu fastio e sua dor pelo homem pequeno retornar. Os animais falam novamente para ele sair e aprender a cantar, “pois o canto convém ao convalescente” (ZA III, O convalescente). Zaratustra confessa que esse é o consolo que inventou. Os animais dizem para Zaratustra preparar uma nova lira e afirmam que Zaratustra é o mestre do eterno retorno.

Se o eterno retorno é o conhecimento que deve ser ensinado por Zaratustra e suportado pelo além-do-homem, então o fato de os animais já saberem o eterno retorno indica um sentido à animalidade dos animais de Zaratustra. O que Nietzsche quis dizer com os animais de Zaratustra ao anunciar o eterno retorno? A hipótese que levanto é que os animais estão no instante do eterno retorno. Portanto, há as seguintes dimensões temporais: os animais estão na temporalidade não cronológica, pois vivem o instante sem separar tão definitivamente passado, presente e futuro; o homem está na dimensão da temporalidade cronológica por administrar o tempo pela divisão entre passado, presente e futuro; já o além-do-homem não está nem na temporalidade não cronológica, nem na temporalidade cronológica, mas sim na temporalidade supra-cronológica, em que o instante é ressignificado por meio da superação da memória da vontade, tal como é denominada por Nietzsche também na obra *A genealogia da moral*, em que ela é um mecanismo fundamental para a moralidade dos costumes. Essa hipótese está em consonância com a tese de Lemm (2009, p. 2) de que o esquecimento pertence ao animal, a memória ao homem e a promessa ao além-do-homem. A superação do tempo se relaciona com a superação da moral, logo há relações profundas entre a animalidade, além-do-homem e eterno retorno.

4 A animalidade nos outros escritos de Nietzsche

Outros escritos de Nietzsche sobre os animais ajudam a sustentar a minha hipótese. Desde sua juventude, Nietzsche pensa profundamente a animalidade e há continuidades e rupturas dessa reflexão.

O primeiro ponto a se refletir é a questão sobre onde termina o animal e onde começa o homem. Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche considera essa questão complexa e que a simples busca pela felicidade não transcende a animalidade, pois o homem quer com mais consciência o que o animal busca com ímpeto cego, “geralmente nós não saímos da animalidade, nós mesmos somos os animais que parecem sofrer sem sentido” (SE 5). Há, portanto, no homem uma continuação da animalidade, ou seja, não há rompimento ontológico entre homem e animal.

Porém, há diferenças entre o homem e o animal, mas elas derivam da própria animalidade. Para refletir a passagem do animal ao homem é possível destacar a relação deles com o tempo e a moral, assim como entre o animal, o eterno retorno e o além-do-homem. Em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche caracteriza um estado feliz do animal em que ele está estancado no instante:

[...] observe o rebanho a pastar diante de você: ele não sabe o que é o ontem e o hoje, salta ao redor, come, descansa, faz a digestão, salta novamente, e assim de manhã até a noite e dia após dia. Em resumo, ele está atado ao seu prazer e desprazer, ou seja, à estanca do instante, e por isso não é nem melancólico e nem fastidioso. Ver isso é difícil para o homem, porque ele se vangloria de sua humanidade perante o animal, mas contempla enciumado a felicidade dele — pois ele apenas quer, igual ao animal, viver sem fastio e sem dor; mas o quer em vão, por não querer como o animal (HV 1).

O animal sempre esquece e, portanto, está estancado no instante. Por isso, ele vive sua felicidade, tal como a dos cínicos, em que se “mantém o vivente na vida e impulsioná-lo a viver” (HV 1), logo é possível

viver e ser feliz sem a memória. Assim, a relação do animal com o tempo tem vantagens em relação ao homem, pois o animal está atado ao instante com sua felicidade. Já foi destacada a relevância do instante para o eterno retorno, mas agora nota-se aspectos que sustentam a hipótese de que o animal se relaciona com a sabedoria do eterno retorno, dado que ele está no instante. Nasser (2017, p. 83), ao analisar essa passagem, nota que essa felicidade animal é de pouco valor para o homem, pois a plenitude a-histórica não é concebida ao homem, então o remédio está nas potências supra-históricas do homem. Essa tese de Nasser contribui com a hipótese sobre a animalidade em Nietzsche, que consiste não em voltar a ser animal, mas relacionar a temporalidade não cronológica com a supra-cronológica e o amoral com o supramoral. Isso não quer dizer que o animal é puro esquecimento e instante, não tendo a capacidade de memória. Nietzsche reconhece uma memória animal, mas quando ele coloca o animal na dimensão do instante e esquecimento, é para enfatizar um estado anterior ao desenvolvimento de uma memória da vontade.

Para Nietzsche, diferente do animal que está no instante, no homem foi criada uma faculdade oposta ao esquecimento, a saber, a memória. Na segunda dissertação de *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma “criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se colocou a respeito do homem?” (GM II, 1). Portanto, ao considerar o homem como um animal capaz de fazer promessas, ele retoma a questão do esquecimento e da memória. O primeiro é uma força ativa que realiza uma “digestão psíquica” necessária para ter novas vivências, a segunda também é força ativa que transforma todo não-poder-livrar-se em não-mais-querer-livrar-se das impressões. O homem, como animal que promete, desenvolve a memória da vontade para se tornar confiável, constante, necessário, para poder responder por si e pelo futuro. Com a memória é dado um sentido para a moralidade dos costumes (ordenar o agir de maneira habitual segundo determinadas normas instituídas) e nasce a consciência moral (*Gewissen*).

Contudo, “como fazer no animal-homem uma memória?” (GM II, 3). A resposta está na *mnemotécnica* cujo princípio consiste em “apenas o que não cessa de *fazer dor* fica na memória” (GM II, 3). Essa formação da memória ocorre por meio de uma crueldade do homem sobre sua animalidade. Em *Para além do bem e mal*, ele afirma que o que a espiritualização da crueldade é chamada de cultura superior, ele completa: “essa é a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi morto absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas — se divinizou” (BM 229). Assim, o homem é um animal selvagem que se transformou: ele foi domesticado por meio de repressão dos instintos mais vitais da animalidade, gerando assim uma nova realidade. Porém, o homem perde sua conexão com o instante e passa a se autorregular por meio de aspectos fixos e isolados da fluidez do tempo, então ele distingue passado, presente e futuro, mas perde a vivência do instante, aspecto relevante do ensinamento do eterno retorno.

Nota-se que para Nietzsche não há uma evolução do animal ao humano, e isso ele diz em alguns fragmentos póstumos: “o homem como espécie não representa nenhum progresso em comparação com qualquer outro animal” (FP 1888, 14[133]) e “o homem não é um progresso em comparação com animal” (FP 1888, 15[8]). Se o homem não é uma evolução em relação ao animal, tampouco pode o além-do-homem ser uma evolução em relação ao homem. Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “A consequência de Zaratustra é que o homem, para não sentir o pensamento, precisa se voltar ao animal. Ou além-do-homem” (FP 1883, 15[4]). A hipótese aqui afasta o além-do-homem de teses evolucionistas, mas considera o “ir além do homem” como proposta para repensar e remodelar nossa animalidade, ou melhor, trata-se não só de um novo homem, mas um novo animal. Nietzsche afirma em um fragmento: “164. Deve-se ser perfeito também como animal, disse Zaratustra” (FP 1883, 5[1]). Em outro fragmento, Nietzsche se questiona quais as transformações estão por vir do ensinamento de que não há Deus

e nem lei moral, e afirma: “que somos animais? Que nossa vida passa? E que somos irresponsáveis? *O sábio e o animal se aproximam* e terão como resultado um novo *tipo!*” (FP 1881, 11[54]). Nota-se, assim, a importância do animal para formar um novo tipo e sua relação com a sabedoria do eterno retorno, e repensar nossa animalidade e humanidade pelo além-do-homem.

Referências

- CONANT, James. Nietzsche's Perfectionism. In: SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche's Postmoralism*. Essays on Nietzsche's prelude to Philosophy's Future. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CONWAY, Daniel. *Nietzsche & the Political*. London/New York: Routledge, 1997.
- CRAGNOLINI, Mónica. Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche em torno a la cuestión de lo viviente animal. In: *Estudios Nietzsche*, n. 10, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. New York: Meridian Books, 1960.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the Animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.
- LEMM, Vanessa. The overhuman animal. In: ACAMPORA, C. D.; ACAMPORA, R. R. (Org.). *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, 2004.
- LINGIS, Alphonso. Nietzsche and animals. In: CALARCO, Matthew; ATTERTON, Peter (Org.). *Animal Philosophy*. London/New York, Continuum Press, 2004.

Para pensar os animais de Zaratustra

LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

NASSER, Eduardo. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. In: *Caderno Nietzsche*, v. 38, n. 2, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1980. 15 v.

NORRIS, Margot. *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

Nietzsche e a emergência de uma nova forma de interioridade em Sócrates

Rodrigo Ferreira dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.16>

1 Introdução

Protagonista na obra *O Nascimento da tragédia* (doravante NT) de Friedrich W. Nietzsche, Sócrates é considerado “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (NT 15) e o mais problemático fenômeno da antiguidade. De acordo com Nietzsche, Sócrates é a figura da antiguidade que além de conseguir se posicionar como ponto de convergência de diversas tendências presentes na antiguidade. Esse filósofo ateniense também foi quem promoveu exitosamente mudanças nas trajetórias dessas tendências, de modo a converter-se em personagem fundamental no processo de constituição da cultura moderna ocidental, como exposto em NT. É importante ressaltar que, para Nietzsche, o referido filósofo ateniense, na qualidade de mais problemático fenômeno da antiguidade, ostenta ainda, na modernidade, uma condição de enigma não devidamente decifrado.

Jaeger (1995)² destaca que no século IV a.C., período clássico da formação cultural e de reconstrução material e espiritual da Grécia

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGFIL). E-mail: rfdos-santos@hotmail.com

² É importante destacar que a intenção de trazer Jaeger como referência nesse trabalho não é para apontá-lo como fonte que concorda com a avaliação crítica nietzschiana da figura de Sócrates para a modernidade. Afinal é na obra *Paidéia* que é possível notar trechos em que Jaeger (1995), discípulo de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, parece reconstituir, em certo sentido e em menor intensidade, o célebre embate protagonizado por seu mestre com

Antiga, o povo grego aprofunda a noção de *paidéia* como esforço consciente e coletivo pela realização de um ideal de indivíduo moral. O autor afirma que esse foi um importante período de progresso da *paidéia* na qual “a poesia deixa de ser a autêntica forma de criação espiritual e de decisiva expressão pública da vida, para ceder lugar a formas mais racionais” (1995, p. 490). Assim, esse filósofo alemão argumenta que Sócrates se tornou o precursor de uma forma de individualidade que, através da racionalidade, busca o autoconhecimento e o domínio de si.

Como aponta Claude Mossé (1989), Sócrates tem sido, principalmente a partir do período medieval, incorporado por diversos movimentos como precursor das mais variadas causas, algumas inclusive contraditórias entre si. Em comum, tais movimento possuem o fato de adotarem uma imagem mitológica de Sócrates como autêntica e verdadeira. O comentador brasileiro Roberto Bolzani Filho (2014), ao reunir e expor algumas perspectivas sobre o chamado “problema de Sócrates” ou “questão socrática”, apresenta uma importante contribuição acerca das possibilidades de conhecer o Sócrates verdadeiro. O mencionado comentador brasileiro aponta que Louis-André Dorion (2006) argumenta que qualquer proposição, em favor da tentativa de conhecer o Sócrates histórico, se apresenta absolutamente sem sentido. A base dessa conclusão, analisa o pesquisador brasileiro, parte da interpretação de que as principais fontes disponíveis, Platão e Xenofonte, nunca tiveram a intenção de descrever pura e fielmente as ideias de Sócrates. Ou seja, não tinham a pretensão de serem documentos históricos.

Friedrich Nietzsche na ocasião do lançamento da obra inaugural deste filósofo em 1872. Apesar de tanto Nietzsche quanto Jaeger concordarem em relação a magnitude do impacto da figura Sócrates para a modernidade, há, porém, explicitamente, uma oposição entre as perspectivas desses dois pesquisadores alemães no que se refere ao significado desse filósofo ateniense para a modernidade, a qual pode ser colocada nos seguintes termos: onde Jaeger enxerga progresso, Nietzsche aponta decadência.

Tratando-se principalmente das fontes platônicas, Roberto Bolzani (2014, p. 20) argumenta que: “para que se compreenda bem o argumento de Dorion, é preciso bem compreender também por que o caráter mimético dos discursos e diálogos socráticos lhes retira o estatuto de documento histórico”. Ocorre que o *mimético*, cujo significado tem origem na obra *Poética* de Aristóteles, caracteriza-se por finalidades poéticas, e, por isso, não atende à condição fidedignidade de um documento histórico:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade [*dynatà katà tò eikòs è tò anankaïon*]. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) — diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder (Aristóteles, *Poética*, 1451a36-b11. *apud* Bolzani, 2014, p. 21).

De acordo com tal perspectiva, as obras de caráter mimético, mantendo apenas uma relação de verossimilhança com os fatos históricos, visam, através da liberdade de associação de pensamento (*dianoia*), caráter (*êthos*) e ação (*práxis*), a elaboração de um potencial de universalização. Assim, conclui Roberto Bolzani (2014, p. 19):

[...] se os escritos produzidos sobre Sócrates são imitativos, como nos diz Aristóteles, não têm pretensões históricas; então, pedir-lhes que nos auxiliem a fazer história a respeito de Sócrates significará, afinal, solicitar-lhes algo a que, por definição e princípio, não poderão atender.

Resta assim, de acordo com o pesquisador brasileiro, explorar esse frutífero caminho de interpretação das obras platônicas numa perspectiva mimética. Isso significa assumir a conclusão de que Platão foi bem-sucedido, ao conseguir articular pensamento, ação e caráter em

suas obras, de modo a produzir uma universalização e o *êthos* filosófico, a partir do personagem Sócrates:

Não há como não pensar, diante desse passo, que Platão está fazendo algo muito semelhante àquilo que, como vimos, Aristóteles atribuiu ao poeta: veicular um *êthos* universal por meio do particular. Sócrates, o filósofo-modelo, representa aquilo que, para Platão, define a própria filosofia, algo que seus diálogos, como sabemos, não desdobram e conduzem a regiões até então inexploradas. [...] E cabe a nós, leitores dos *lógoi sokratikói* de Platão, levar em conta essa dimensão de invenção neles presente, para compreender com exatidão tudo o que está em jogo em sua elaboração (Bolzani, 2014, p. 30).

Por fim, é plausível afirmar que se, após sua morte, Sócrates ascendeu a uma condição mitológica no ocidente e passou a ser disputado como precursor de diversos movimentos, conforme argumenta Claude Mossé, isso certamente é uma prova do sucesso do empreendimento platônico de edificar, lançando mão de seu talento poético, o *êthos* filosófico.

A interpretação que sugerimos na presente pesquisa é que o uso que Nietzsche faz da figura de Sócrates apresenta forte vínculo com os apontamentos trazidos por Roberto Bolzani sobre a questão socrática. Nesse sentido, De Paula (2009) defende a tese de que Nietzsche elabora imagens ambivalentes de Sócrates com a função de explicitar as diversas facetas que ele desempenha em NT, se distanciando, desse modo, de qualquer intenção de reivindicar uma imagem histórica verdadeira desse filósofo ateniense. Nesse contexto, De Paula (2019, p. 220) sustenta que para Nietzsche “Sócrates é bem mais uma espécie de lente de aumento, a partir da qual o pensador analisa a origem e os desdobramentos modernos da cultura ocidental”.

A pretensão do presente trabalho é argumentar que a figura de Sócrates em NT tanto apoia uma tese nietzschiana sobre a origem da cultura moderna quanto também aponta para uma noção de

interioridade, que emerge através do filósofo ateniense especialmente na seção 13 da obra inaugural de Nietzsche.

2 A crítica nietzschiana à modernidade

Em NT, Sócrates progressivamente ganha importância de tal modo que na seção 13 se torna efetivamente seu personagem central. Ainda no início da seção, Sócrates, juntamente com o tragediógrafo Eurípides, é apontado como promotor de “um duvidoso Iluminismo, em uma progressiva atrofia das virtudes tradicionais” (NT 13). Nietzsche nesse trecho associa o período da história denominado de *Aufklärung*, traduzido por Iluminismo ou Esclarecimento do século XVIII e caracterizado pela racionalização da existência, com a Grécia Antiga contemporânea a Sócrates. Nesse sentido, o Esclarecimento, e a modernidade de modo geral, seria, para Nietzsche, o desenvolvimento de um processo que tem a figura de Sócrates como protagonista.

Como nota Roland Desné (1983), com o Esclarecimento surge uma certa imagem do que é o filósofo. Uma imagem, ressalta Desné (1983, p. 69), em que “o filósofo não aparece como o autor de tratados teóricos, nem como mestre doutrinador dos discípulos; ele dá exemplo vivo da liberdade, da independência e da audácia no exercício do juízo”. Não é possível negar a semelhança da imagem do filósofo Iluminista com a figura de Sócrates registrada nos diálogos platônicos, como foi mencionado anteriormente com as análises de Jaeger (1995). Desné afirma que a produção filosófica do Esclarecimento é marcada pela multiplicidade de problemas tratados, não comportando, dessa forma, qualquer tentativa de unidade temática. É possível, todavia, reconhecer explicitamente nesse período, ressalta o mesmo autor, uma certa unidade na postura e no engajamento dos principais filósofos.

É exatamente esse caráter pretensamente emancipatório do Esclarecimento que é ressaltado por Immanuel Kant em um texto de 1783, no qual argumenta que o:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de entendimento sem a direção de outro indivíduo [...]. Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (Kant, 1985, p. 100).

Ao longo do texto acima referido, Kant defende que o Esclarecimento, essa saída da menoridade via exercício da razão por si mesmo, tem, simultaneamente, como condição e destino, a própria liberdade do ser humano. Conforme explicita Kant, o Esclarecimento pressupõe a liberdade para fazer uso da razão em todos os âmbitos da vida, ao mesmo tempo que é exatamente nesse exercitar da racionalidade que o ser humano ascende do estado de selvageria para a condição de indivíduo livre. Fica evidente, com isso, que mesmo em Kant o Esclarecimento opera via um processo de racionalização da existência.

Dentre as diversas passagens de NT que tematizam a promessa moderna de emancipação via racionalização da existência, a seguinte passagem, em que Nietzsche afirma que:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e 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 (NT 18).

Tem-se aqui, e no decorrer de toda a citada seção (NT 18), uma descrição da modernidade como parte do eterno fenômeno de manifestação da vontade que “sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo” (NT 18). Isso significa dizer que, para Nietzsche, a cultura moderna é mais um momento do eterno fenômeno

de manifestação da vontade, caracterizado por um modo particular de ilusão que é a crença nas capacidades cognitivas para alcançar verdades eternas [*aeternae veritatis*] e, por isso, denominada de cultura alexandrina.

Além de localizar a origem da referida da cultura moderna na Grécia Antiga contemporânea a Sócrates, o filósofo alemão também parece argumentar que essa relação particular da modernidade com a crença na capacidade emancipatória do conhecimento, representada na figura do homem teórico, que tem o conhecer como modo de promoção da satisfação, é mais uma das expressões ilusórias da vontade atuando sobre o humano, a fim de mantê-lo apegado à vida. Pode-se afirmar que uma das principais perspectivas da crítica do jovem Nietzsche à modernidade é orientada para apontar a condição necessariamente ilusória do conhecimento. Assim, o jovem filósofo alemão está a explicitar a ingenuidade da crença do Iluminismo moderno em relação à possibilidade de emancipação do ser humano via racionalidade.

Mais do que uma crítica cultural à modernidade, Nietzsche vai além e parece sugerir que há formas diversas de expressões de uma mesma espécie de fenômeno que ocorre via atuação incessante da vontade, fazendo com que o ser humano apegue à existência através de uma ilusão, as quais denomina de *graus diferentes de ilusão*. O autor de NT classifica em três categorias diferentes esses graus de ilusão, a saber: socrática, artística e trágica. Para o filósofo americano James Porter (2000), trata-se da produção de ilusão a partir da aparência que tem como produto a própria cultura, uma condição inescapável do ser humano que já tinha sido apontada por Schopenhauer e Lange, e agora reconhecida também por Nietzsche e registrada em NT:

Todas as distinções dentro deles, sejam elas socráticas, artísticas ou trágicas, ou (como diz uma variante das provas) sejam elas “teóricas”, “artísticas” ou “metafísicas”, são igualmente parte de uma refração cultural, que deve, digamos, da “mentira da cultura” e suas “ilusões”

(§8). A repetição “metafísica” dos fenômenos, que aparece sempre que a própria aparência se mostra, é apenas um dos fenômenos da repetição cultural. [...] Finalmente, qualquer mundo imaginado desprovido dessas ilusões teria que ser ele próprio o produto de uma dessas mesmas ilusões (Porter, 2000, p. 81, tradução minha).

De acordo com a interpretação de Porter (2000) de NT, a existência humana, determinada pelas implicações decorrentes da individuação, está fadada à produção de ilusões a partir de sua relação com a aparência do mundo, as quais Nietzsche denomina de cultura alexandrina, helênica ou budista. Tal condição irrenunciável da existência humana, expressa na individuação, é, para a interpretação que sugerimos, caracterizada como um sofrimento metafísico.

Essa condição irrenunciável é devidamente ilustrada com a sabedoria de Sileno em NT. Conhecido como companheiro de Dionísio, Sileno, ao ser questionado pelo rei Midas qual coisa era melhor e mais aconselhável ao ser humano, responde que “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT 3). Ao longo dessa seção (NT 3), fica evidente que a referência à sabedoria de Sileno é uma das formas de Nietzsche adentrar e atravessar o problema do sofrimento metafísico, o qual Schopenhauer já havia elaborado e permanecido, com a alternativa de justificação estética da existência.

Assim, ciente da condição humana irrenunciável de produção de ilusões, bem como a consciência na capacidade do ser humano em crer nelas, a posição de Nietzsche, diante dessa impossibilidade de ascender a uma posição de verdade, parece ser a assunção de uma perspectiva ontologicamente trágica da existência humana³.

³ O significado metafísico e ontológico do trágico é um importante tema do pensamento nietzscheano, sendo abordado por diversos comentadores, dentre os quais Peter Szondi (2004), Roberto Machado (2006) e Wander Andrade de Paula (2020).

3 A emergência de uma nova forma de interioridade em Sócrates

A presente pesquisa ressalta um outro trecho da mesma seção, citada anteriormente (NT 13), que revela um novo desdobramento do papel desempenhado pela figura de Sócrates. Nietzsche afirma que Sócrates teria constatado, após travar discussões com celebridades em Atenas, que todas exerciam suas funções apenas por instinto [*Nur aus Instinct*]. Com isso, Sócrates, argumenta o autor de NT, diagnostica a condição de protagonismo dos instintos na vida ateniense como um mal em si mesmo, e assume o papel de principal portador de uma tendência que, pela via da racionalização, se propôs corrigir a existência [*Dasein corrigieren*]. Tal empreendimento socrático exhibe suas pretensões corretivas ao buscar excisar da existência qualquer elemento de obscuridade causado pela atuação protagonista dos instintos, e assim inaugurar uma nova cultura, arte e moral.

Nietzsche, com isso, parece lançar mão da figura de Sócrates não apenas para desenvolver sua crítica cultural à modernidade, mas também para indicar a emergência de uma nova forma de interioridade que, ao subverter a posição afirmativa-criativa das forças pulsionais, que se manifesta em todas as pessoas produtivas, é qualificada como decadente. O filósofo alemão descreve essa nova forma de interioridade emergente em Sócrates⁴ da seguinte forma:

⁴ Siemens (2016), apesar de abordar centralmente o período de maturidade da produção filosófica de Nietzsche, ao aduzir a figura de Sócrates como um ideal de interioridade que pretendeu dissolver antagonismos internos e externos que habitam a existência individual e social do ser humano, nos traz uma importante referência interpretativa que corrobora com a direção adotada na presente pesquisa. O pesquisador argumenta que “Contra a alegação socrática de que o conflito de impulsos que nos constitui só pode ser ponderado (moderado) pela eliminação (ou ao menos pela redução) do nosso antagonismo interior, Nietzsche sugere que nosso antagonismo interior pode ser contido através de relações externas de um antagonismo ponderado com outros que têm forças aproximadamente iguais às nossas. No lugar do ideal socrático de paz interior ou harmonia pela eliminação do conflito, os textos de Nietzsche pontuam a possibilidade de transformar o conflito desmedido e destrutivo — a destruição mútua de impulsos em competição, e com sua destruição a destruição do indivíduo que eles habitam — em um conflito ponderado e fecundo” (Siemens, 2016, p. 215-216).

A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador — uma verdadeira monstruosidade *per defectum*! E na verdade percebemos aí um monstruoso *defectus* de toda disposição mística, de modo que se poderia considerar Sócrates como o específico não-místico, no qual, por superfecção, a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva. De outro lado, porém, aquele impulso lógico que aparece em Sócrates estava inteiramente proibido de voltar-se contra si próprio; nesse fluir desenfreado mostra ele uma força da natureza, como só encontramos, para o nosso horrorizado espanto, nas maiores de todas as forças instintivas (NT 13).

Nesse trecho é possível notar indicativos de problematizações sobre o humano, que remetem à noção de interioridade constituída a partir de pulsões/instintos [*Trieb/Instinkt*] e consciência [*Bewusstsein*].

O substantivo *pulsão* no presente trabalho é a tradução para o termo alemão *Trieb*, que também pode ser entendido como impulso, sendo ainda adotado no pensamento de Nietzsche como sinônimo de instinto (*Instinkt*), conforme faz o pesquisador brasileiro William Mattioli (2016, p. 136). Tendo como referência o texto nietzscheano *Homero e a filologia clássica*, primeira produção do jovem filósofo alemão a registrar o uso do termo *Trieb*, o mencionado pesquisador discorda da posição do pesquisador francês Paul-Laurent Assoun (1991) que “sugere que seria possível fazer uma distinção aqui entre os termos *Trieb* e *Instinkt*” (2016, p. 136). De acordo com Assoun, no texto nietzscheano:

O *Trieb* é associado a uma força que age subterraneamente no inconsciente dos povos. O *Instinkt* é aquela forma calma e contínua que age com a perenidade da vida; o *trieb* é a irrupção dinâmica. Ambos são os suportes e motores (*Träger und Hebel*) das aparências (1991, p. 97).

Para Mattioli, ainda que seja possível localizar no contexto particular de uma parte do texto nietzschiano *Homero e a filologia clássica*, mas ampliar essa distinção para o texto como um todo e para outras obras de Nietzsche é inviável, uma vez que no mesmo texto:

Nietzsche fala então de “espírito popular” ou “alma do povo” (*Volksseele*), e, para caracterizar essa força primitiva que se expressa nas manifestações artísticas de um povo (o objeto de análise aqui é a poesia homérica como expressão da cultura grega), ele se vale dos termos “*Masseninstinkte*” (instinto das massas) e “*unbewusste Volkertrieb*” (impulsos inconscientes dos povos) como sinônimos (Mattioli, 2016, p. 136).

Oswaldo Giacóia Júnior (1995, p. 79), compartilhando da mesma posição de Mattioli, afirma que: “cumpre-me observar, de início, que não se estabelece na filosofia de Nietzsche um emprego sistematicamente diferenciado dos termos *Trieb* (pulsão) e *Instinkt* (instinto)”. Importante, inicialmente, para a nossa pesquisa é apontar que em ambos, Mattioli e Assoun, pulsão e instinto fazem referência a uma dimensão da interioridade humana que é inconsciente.

Ao se propor verificar a possibilidade de adoção da noção de pulsão para se referir a esse território interno do ser humano, o filósofo alemão parece se posicionar criticamente em relação à concepção moderna de sujeito, essencializada em noção de consciência, cuja origem é a figura de Sócrates que almejou subverter a disposição interior comum de interioridade, presente nas pessoas mais produtivas.

A despeito da pretensão socrática de excisar todo elemento de obscuridade da existência, o trecho acima (NT 13) descreve a manutenção da atuação de um elemento de inconsciência no interior do filósofo ateniense: a sabedoria instintiva. Conforme argumenta Mattioli (2016, p. 205), a sabedoria instintiva é identificada nessa passagem do texto como o *daimon* de Sócrates que, “no contexto dos escritos de Nietzsche desse período, pertence a um campo semântico que faz alusão direta ao

inconsciente”. Esse pesquisador também defende, aliás esse é o objetivo central de sua tese, que o “conceito de “dionisiaco”, apresentado em NT, representa uma metáfora do inconsciente repleta de nuances e de camadas” (Mattioli, 2016, p. 6).

Parece haver na descrição na nietzscheana, no que se refere ao que assumimos como interioridade socrática, alguma imprecisão ou mesmo contradição. Nietzsche afirma que essa interioridade é a do não-místico e que se trata de “um monstruoso *defectus* de toda disposição mística” (NT 13) exatamente pelo papel protagonista da consciência, mesmo em seguida pontuando que a pulsão lógica “nesse fluir desenfreado mostra ela uma força da natureza maiores de todas as forças instintivas” (NT 13). A esse respeito Mattioli, ao evidenciar as influências⁵ que Nietzsche recebeu da noção de inconsciente da obra de Eduard von Hartmann, denominada Filosofia do Inconsciente [*Philosophie des Unbewussten*], argumenta que:

Se, por um lado, aquilo a que se direciona o engajamento socrático, isto é, a racionalidade e o conhecimento consciente, nos levam a considerá-lo como uma natureza essencialmente não-mística, por outro lado a fonte e a força desse engajamento, assim como seu modo de manifestação mais originário, o *daimon*, só são comparáveis àquilo que, do ponto de vista psicológico, constitui a natureza mística (Mattioli, 2016, p. 206).

⁵ Inclusive, é importante ressaltar que Mattioli afirma que originalmente, ainda em versões preliminares dessa parte de NT que foi elaborada inicialmente sob o título *Sócrates e a tragédia*, havia uma identificação direta do conceito de *daimon* de Sócrates com o inconsciente. Mattioli também aponta que Günter Gödde (2002, p. 164) “sugere que a razão da exclusão do substantivo “inconsciente” e sua consequente substituição por “instinto” teria sido a precaução de Nietzsche em não ser confundido com Hartmann, cuja obra havia se tornado entretantes bastante conhecida. O fato é que os termos “inconsciente” e “instinto” se apresentam então como termos intercambiáveis, o que já pode ser notado na passagem de Sócrates e a tragédia: ‘Em todas as naturezas produtivas o inconsciente tem efeito criativo e afirmativo, ao passo que a consciência se porta de modo crítico e dissuasivo. Nele [em Sócrates], o instinto se torna crítico, a consciência se torna criadora.’ (ST, KSA 1, p. 542)” (cf. Mattioli, 2016, p. 206).

Para além dessa contraposição da sabedoria instintiva com o conhecer consciente, temos ainda, por detrás desse fenômeno denominado de consciência, a natureza lógica na forma de pulsão. Nesse sentido, De Paula afirma que “a força que conduz Sócrates contra a sabedoria instintiva é, segundo Nietzsche, a mesma que conduz o místico em seu favor” (2009, p. 163), a saber, uma força de ordem inconsciente e pulsional: a pulsão lógica [*logischen trieb*].

Ainda se referindo a citação anterior (NT 13), vemos o antagonismo entre a sabedoria instintiva e a consciência. Nessa configuração da interioridade socrática, que Nietzsche classifica de monstruosidade *per defectum*, o antagonismo comparece na atuação do *daimon* de Sócrates (sabedoria instintiva) para dissuadir e se contrapor ao *conhecer consciente* em situações bem particulares.

4 Considerações finais

Através da figura de Sócrates, Nietzsche analisa criticamente a modernidade, a qual, conforme argumentamos, inclui apontar a emergência de uma nova forma de interioridade com o filósofo ateniense. Nesse contexto, ainda que o filósofo alemão apresente Sócrates como “uma verdadeira monstruosidade *per defectum*” (NT 13), é importante reconhecer que, como destaca Wander de Paula (2009), há ambivalências nas imagens do filósofo ateniense no pensamento nietzscheano. Isso significa reconhecer que, ao contrário dos descaminhos que o processo poderia resultar, tendo em vista as próprias advertências de Nietzsche sobre o pessimismo prático [*praktischer Pessimismus*] em NT⁶, Sócrates

⁶ Nietzsche, partindo da superação da arte pela ciência a partir de Sócrates no contexto da Grécia Antiga, passa a analisar os desdobramentos desse processo. Nesse percurso, Nietzsche afirma que Sócrates inaugurou um novo tipo de existência, o *otimista teórico*, que redirecionou o conjunto de forças constitutivas do humano para o conhecer. Prosseguindo, o filósofo alemão levanta a seguinte situação hipotética: “se se imaginar que toda essa incalculável soma de força despendida em favor dessa tendência mundial fosse aplicada não a serviço do conhecer, porém

parece ter logrado algum êxito no redirecionamento do conjunto de forças pulsionais/instintivas em anarquia⁷, na medida em que se tornou uma espécie de *daimon* para a modernidade.

Referências

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. 2. ed. Trad. M. L. Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOLZANI FILHO, Roberto. Imagens de Sócrates. In: *Kléos: Revista de Filosofia Antiga*, n. 18, 2014. Disponível em: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K18/K18-RobertoBolzani.pdf>. Acesso em: 11 de fev. 2022.

para fins práticos, isto é, para objetivos egoístas dos indivíduos e dos povos, então é verossímil que, em lutas gerais de aniquilamento e em contínuas migrações de povos, se houvesse de tal modo enfraquecido o prazer instintivo de viver [...]: um pessimismo prático que poderia engendrar até uma horrenda ética do genocídio, por compaixão — o qual, aliás, está e esteve presente em todo lugar do mundo onde não surgiu a arte em uma forma qualquer, especialmente como religião e ciência, para servir de remédio e defesa contra esse bafo de pestilência” (NT 15).

⁷ A superfetação da natureza lógica na interioridade socrática é mencionada por Nietzsche na seção 13 de NT e em *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo* (2017), no capítulo intitulado de *O problema de Sócrates*. Nesse texto, Sócrates é caracterizado como o tipo *décadent*, pois, de acordo com Nietzsche, “não apenas o desregramento dos instintos indica a *décadence* em Sócrates: aí estão também a superfetação do lógico e aquela *maldade de raquítico* que o distingue” (CI 4). A superfetação do lógico foi a alternativa de Sócrates, de acordo com Nietzsche, para evitar os riscos de uma anarquia generalizada dos instintos na comunidade ateniense da época: “Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava há cinco passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo generalizado. ‘Os impulsos queriam se tornar tiranos; é preciso inventar um contratirano que seja mais forte’” (CI 4). O papel de contratirano é aqui exercido pela razão que, ao se estabelecer como legítima por meio da fórmula socrática “razão = virtude = felicidade” (CI 4), se afirma no combate aos instintos. Também no novo prefácio de NT redigido em 1886, denominado de *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche se questiona sobre a relação entre a atuação de dialética de Sócrates como alternativa lidar com uma possível anarquia dos instintos: “O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito trágico? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? — E, de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico — como? Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a “serenojovialidade grega” do helenismo posterior, tão-somente, um arrebol do crepúsculo?” (NT, Tentativa de autocrítica, 1).

DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. *Nietzsche e a metafísica do artista: o Centauro e o fio de Ariadne*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2009. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279168>. Acesso em: 20 mai. 2019.

DE PAULA, Wander Andrade. *O(s) Sócrates de Nietzsche: uma leitura d'O nascimento da tragédia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2009. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279169>. Acesso em: 13 ago. 2018.

DE PAULA, Wander Andrade. Nietzsche, Apolo e Sócrates: sobre a noção de principium individuationis. In: *Hypnos*, n. 25, 2010, 2010. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/239/245>. Acesso em: 11 fev. 2022.

DE PAULA, Wander Andrade. Sócrates e a autossupressão do socratismo em *O nascimento da tragédia*. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 40, n.1, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/nGX6DjmMjyrTGj3vTywkZcH/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 fev. 2022.

DESNÉ, Roland. A filosofia francesa do século XVIII. In: CHÂTELET F. (Dir.), Vol. IV. Trad.: M. H. C. Lopes, N. C. Pereira. *O iluminismo século XVIII. Rousseau*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. In: MOURA, H. A. (Org.). *As pulsões*. São Paulo: Escuta, 1995.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. Que é esclarecimento. In: *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier; Floriano de Souza Fernandes. Vozes, Petrópolis, 1985.

LOBO, Danilo de Moraes. *Memória e subjetividade: uma tensão criadora em Nietzsche*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2015. Disponível em: <http://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2017/06/DISSERT.-DANILO-MORAES-LOBO.pdf>. Acesso em: 29 mai. 2022.

MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche (Estéticas)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MATTIOLI, Willian. *O inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AKHN56>. Acesso em: 11 fev. 2022.

MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Trad. A. Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PORTER, James. *The invention of Dionysus: an essay on The birth of tragedy*. Stanford/California: Stanford University Press, 2000.

SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. In: *Cadernos Nietzsche*, v.37, n. 1, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/WZZfTnwxV5WbFfXdkRpCChk/?lang=pt>. Acesso em: 11 fev. 2022.

SZONDI, Péter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

Paulo Rogério da Rosa Corrêa¹ & Roberta Soares de Melo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.17>

1 Introdução

Introspecção é um movimento realizado por um sujeito, tendo como ponto de partida a sua consciência, em direção a si mesmo. Há nesse procedimento ao menos dois pressupostos. O primeiro diz respeito à capacidade da consciência de dirigir esse processo, e o segundo está ligado à existência de um mundo interior ou conteúdos internos cognoscíveis. O mote do artigo diz respeito à capacidade/possibilidade que um “indivíduo” lance sobre si algum tipo de observação ou de conhecimento. Ou seja, o trabalho interroga sobre o espaço na filosofia de Nietzsche para um empreendimento no qual seja possível escrutinar as “entranhas” e “auscultar” a profusão de elementos de um “mundo interior”.

Visando cumprir esse objetivo, partimos de passagens das obras de Nietzsche que compreendemos serem elucidativas para essa problemática. A primeira delas tem como ponto de partida a constatação formulada no primeiro capítulo da *Terceira Extemporânea*:

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

E-mail: rogeriocorreafil@gmail.com

² Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

E-mail: betafilosofia@gmail.com

Schopenhauer como educador, de 1874: “Como pode o homem conhecer a si mesmo?” O objetivo é apresentar a crítica do jovem Nietzsche ao encontro de si mesmo através de um movimento de introspecção. A segunda passagem que utilizamos se detêm nas reflexões de *Zaratustra* na seção “Do caminho do criador”, do livro I, e também da seção “O andarilho”, do livro III, e objetiva analisar os caminhos do profeta em direção a si mesmo. Por terceiro, a última passagem da qual faremos uso, está no parágrafo 9 da seção “Por que sou tão inteligente” de *Ecce Homo*, de 1888. Em sua biografia intelectual Nietzsche escreve sobre a necessidade da insuspeita sobre aquilo “*que se é*”. Tomando essa última passagem como base faremos algumas considerações sobre a relação entre a consciência, o conhecimento de si mesmo e auto-observação, sobretudo no *Fragmento Póstumo* 14[27] nominado “psicólogos do futuro”.

A predominância da abordagem encontra-se sobre os textos de Nietzsche. Esse pressuposto metodológico é fundamental para a devida compreensão do percurso executado pelo filósofo nessa temática. Como propõe Victor Goldschmidt (1963, p. 146-147) no entendimento de um texto filosófico é importante que se compreenda as “reformulações”, os “abandonos” e os “ultrapassamentos”, etc. executado por um autor. Dessa forma, é preciso considerar o tema da observação como vasto na obra de Nietzsche, haja vista que abrange, por exemplo, a discussão sobre a “observação psicológica” em aforismos do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, bem como a discussão sobre o “corpo como fio condutor”, principalmente nos *Fragmentos póstumos*. Quanto ao primeiro ponto é frequente a crítica de Nietzsche aos filósofos devido à falta de “observação psicológica”, resulta dessa constatação o fato de serem incapazes de compreender as nuances da “alma” humana. Tal crítica mostra que há, em alguma medida, a possibilidade de algum tipo de observação e o próprio Nietzsche faz uso, por inúmeras vezes, de tal expediente quando analisa o que está por trás da filosofia dos filósofos

(mais notadamente em *Humano, demasiado humano I* (35, 36 e 37), mas também em *A Gaia ciência* (GC 335), *Para além do bem e do mal* (BM 45 e 269), *Crepúsculo dos Ídolos* (CI, Considerações de um extemporâneo, 15). Todavia, o tipo de observação que problematizaremos no artigo diz respeito a um movimento que a consciência executa em direção a uma suposta interioridade. Ou seja, como tentativa e esforço do indivíduo de observar e conhecer a si mesmo. A problemática, portanto, diz respeito ao questionamento sobre essa possibilidade.

2 Como pode o homem conhecer a si mesmo?

Em *Schopenhauer como educador* o jovem Nietzsche faz um importante questionamento: “Como pode o homem conhecer a si mesmo? A pergunta é pertinente, pois em meio à massificação moderna, à perda da autenticidade, o questionamento tem a precisa intenção de colocar o homem em contato novamente consigo mesmo. Na tentativa de resposta Nietzsche se refere a uma necessária insciência sobre o caminho que conduz novamente a si mesmo. “Há no mundo um único caminho, pelo qual ninguém além de ti pode seguir. Para onde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o” (SE §1)³.

À primeira vista falar de um caminho causa uma certa estranheza, pois pode parecer sugestivo de um percurso que levaria diretamente para si através da interioridade. Contudo, na acepção dada por Nietzsche caminho tem o sentido metafórico de um movimento que acontece através da autenticidade, de um resgate sobre aquilo “*que se é*”. Relevante é a preocupação em assinalar que este caminho não deve ser buscado, nem se deve desejar saber para onde ele conduz. Esse ponto é

³ A tradução que utilizamos da *Terceira Extemporânea* é de Clademir Araldi, de modo que nas próximas citações não mencionaremos esse fato, exceto onde optamos por fazer modificações. Para *Assim falou Zaratustra*, *Ecce Homo* e demais obras citadas a tradução utilizada é de Paulo César de Souza (PCS) e de Rubens Rodrigues Torres Filho (RRTF), quando foi possível. Para os *Fragmentos póstumos* as traduções são de nossa autoria e responsabilidade.

absolutamente fundamental, haja vista que não há um caminho *a priori*. Em outras palavras, não se trata de um fim que deveria ser apropriado pelo caminhante. “Quem foi que pronunciou a sentença: “nunca um homem se eleva mais alto do que quando ele não sabe para onde seu caminho pode conduzi-lo?” (*Ibidem*). Vai nessa direção a sentença de Oliver Cromwell, recuperada por Nietzsche, a partir da citação de Emerson⁴. A elevação tem como condição justamente a insciência sobre o caminho. Assim, está descartado de antemão o caminho como liberdade de escolha entre alternativas possíveis, pois não se trata de escolher um caminho, mas de uma espécie de confiança sobre ele:

Ninguém pode construir para ti a ponte, sobre a qual precisamente tu deves caminhar acima do rio da vida, ninguém mais além de ti. De fato, há incontáveis sendas e pontes e semideuses, que querem te levar pelo rio; mas somente ao preço de ti mesmo. Tu serias penhorado e te perderias (SE §1).

A citação alude a algo muito próprio, irreduzível aos demais, de modo que a construção das pontes que alguém precisa atravessar sobre o rio da vida não pode ser delegada a um outro construtor, o que no contexto da obra significa a opinião alheia, “os vizinhos”, “a massa”, etc. Solícitos “semi-deuses” estão dispostos a construir tais pontes no lugar daquele que as deve atravessá-las. Contudo, o preço por tal entrega é uma hipoteca de si mesmo, a entrega a toda sorte de controladores da vida. Em outras palavras, abre-se mão daquilo que é próprio⁵. Dessa forma, o pano de fundo para a discussão sobre a autenticidade situa-se na crítica

⁴ Conforme a nota explicativa do tradutor Clademir Araldi (2020, p. 7).

⁵ Nietzsche busca respostas para aquilo que identifica nos indivíduos como sendo uma tendência de seguirem a massa e a não se alegrar consigo mesmo. “Mas o que coage o indivíduo singular a temer o vizinho, a pensar e a agir em conformidade com o rebanho e não estar satisfeito consigo mesmo? A resposta, no geral, vai se centrar na covardia, comodidade, inércia e preguiça. São esses comportamentos que fazem o indivíduo se ocultar no anonimato da opinião pública e figurar como “produtos de fábricas”. “O homem que não quer pertencer à massa tem somente que cessar de acomodar-se em relação a si mesmo; ele segue sua consciência, que lhe brada: “Sê tu mesmo! Tu não és tudo o que fazes, opinas e desejas agora” (SE 1).

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade
de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

dos tempos modernos. É nesse contexto que o homem deve buscar a si mesmo. Todavia, tal fato não pode acontecer através de um olhar direcionado para a interioridade:

Ele [o homem] é uma coisa obscura e oculta; e, se a lebre tem sete peles, então o homem pode retirar de si sete vezes setenta, e ainda não poderá dizer: ‘isso sou eu de fato agora, esta não é minha pele’. Por isso é um começo atormentado e perigoso, por enterrar de tal forma a si mesmo e descer bruscamente para o poço de sua essência pelo caminho mais próximo. Quão facilmente ele se machuca, de modo que nenhum médico pode curá-lo (*Ibidem*).

A via da interioridade está cancelada precisamente porque não é possível chegar a um núcleo identificado com um si. Isto é, não é possível dizer “este sou eu de fato agora”. Conhecer e encontrar de novo a si mesmo é um elemento crucial para uma apropriação sobre os destinos da própria vida. Contudo, querer se conhecer apresenta um perigo considerável, pois o homem é “uma coisa obscura e oculta” e ainda que se tente retirar as camadas não se chega a um núcleo. Portanto, a resposta à pergunta como se encontra a si mesmo aponta para outra direção diferente de uma mirada para o próprio interior:

Para que seria necessário algo assim [voltar-se para a interioridade] se tudo dá testemunho de nossa própria essência, nossas amizades e inimizades, nosso olhar e aperto de mão, nossa memória e o que esquecemos, nossos livros e os traços de nossa pena? Mas esse é o meio para promover o mais importante interrogatório” (SE §1).

O testemunho sobre aquilo *que se é* deve ser encontrado voltando-se a atenção para o exterior, para a série de acontecimentos constitutivos do indivíduo. Dessa forma, as amizades, inimizades, o que se esquece e aquilo que se lembra, a série de objetos e situações, etc. dão testemunhos da “nossa própria essência”:

A alma jovem (*die junge Seele*) olha retrospectivamente para a vida com a pergunta: o que amaste verdadeiramente até agora, o que arrebatou

tua alma, o que a dominou e, ao mesmo tempo, fê-la feliz? Põe diante de ti a série desses objetos venerados, e talvez eles resultem, através de sua essência (*Wesen*) e de seus resultados, numa lei, na lei fundamental de teu Si-mesmo (*deines eigentlichen Selbst*). Compara esses objetos, vê como um completa, amplia, sobrepuja, transfigura o outro, como eles formam uma escada, pela qual até agora tu tens subido a ti mesmo; pois tua essência autêntica (*wahres Wesen*) não está profundamente oculta em ti, mas imensamente acima de ti ou, pelo menos, acima daquilo que tu habitualmente presumes ser teu eu (SE §1, trad. modificada de Araldi).

Papel relevante está assentado na “série de objetos venerados” que podem ser entendidos como os diversos acontecimentos, situações, pessoas e lugares que em algum momento arrebataram a “jovem alma”, mas que com o passar do tempo caem no esquecimento. O resgate desses objetos mostra uma direção a ser seguida para si mesmo, pois suas disposições e seus resultados talvez resultem, através de sua essência, numa lei fundamental de teu Si-mesmo. Neste sentido, um primeiro movimento que Nietzsche convida a alma jovem a fazer é um olhar retrospectivo sobre sua própria vida. Propõe uma investigação na direção dos aspectos mais significativos, mais relevantes e marcantes, nos quais é preciso identificar tudo aquilo que trouxe felicidade. Nietzsche, então salienta que tal exercício pode mostrar a “lei fundamental” do nosso Si-mesmo. Ainda como parte do processo investigativo, ele pede uma atenção a conexão entre o papel dos “objetos venerados” e o Si-mesmo, pois são esses objetos que formam a própria escada para o Si-mesmo. Portanto, nos mais genuínos arrebatamentos da alma na direção da satisfação mora a lei e a medida que se deve viver. Este é o lugar da vida de coragem e de “nudez incondicional”, porque se vive atento as maiores necessidades da alma que, supridas geram as maiores felicidades.

Merece a atenção a forma como Nietzsche utiliza o advérbio “*selbst*” na forma substantivada como “*Selbst*” para denotar algo muito próprio ao indivíduo e que não pode ser reduzido aos demais. É dessa forma, que os objetos comparados ampliam, sobrepujam, transfiguram

um ao outro e formam uma escada pela qual indicam uma subida até o Si-mesmo.

Se relacionarmos os objetos venerados com o caminho teríamos então aquela série de errâncias, idas e vindas que só podem ser explicados a partir da necessidade de descobrir através deles a “lei fundamental” do Si-mesmo. Dessa forma, temos uma questão de grande relevância no que diz respeito ao afastamento em relação a uma introspecção. O olhar que se lança sobre os objetos venerados vai na direção contrária ao de uma olhada para o “interior”, pois o Si-mesmo não está oculto. Assim, o reencontro de si mesmo é um elevar-se acima de si mesmo e estar acima daquilo que habitualmente se tem como o eu.

Importa notar que Nietzsche aponta um movimento que deve se realizar “para fora” e “para o alto”. “Para fora” no sentido de buscar a série de objetos que a alma jovem amou. “Para o alto” no sentido de elevação e ultrapassamento. É dentro desse contexto que o papel dos “educadores e formadores autênticos”, no caso Schopenhauer, é fundamental, pois são eles que “adivinham” o “sentido originário autêntico” libertando o “estofa fundamental” que não pode ser formável.

Teus educadores nada mais podem ser que teus libertadores. E esse é o segredo de toda formação (*Bildung*): ela não fornece membros artificiais, narizes de cera, olhos com lentes — ao contrário, somente a má-educação é que pode conceder esses dons. Mas ela é libertação, retirada de toda erva daninha, acúmulos, parasitas, que querem tocar o núcleo delicado da planta (SE §1).

A formação não fornece um conjunto de preceitos e regramentos a serem seguidos, fato que remeteria a uma padronização, a uma universalização, à maneira da educação institucional alemã nos tempos de Nietzsche. Deste modo cabe aos educadores “libertar” o “núcleo” de toda a sorte de atividades danosas. Cabe uma reflexão sobre esse “estofa não formável”. O reencontro com aquilo *que se é*, através dos objetos venerados, é o reencontro com esse estofa fundamental, o Si-mesmo.

Poderíamos pensar o Si-mesmo, então como um estofó não educável. Contudo, essa formulação não recebe maior aprofundamento na *Terceira Extemporânea*, pois Nietzsche lança mão da metáfora da planta que para crescer precisa encontrar terreno fértil, livre de toda erva daninha e de toda sorte de parasitas. A tarefa do educador se aproxima da tarefa do jardineiro que ao limpar o terreno, tira as “ervas daninhas” e auxilia o educando a ser ele mesmo. Portanto, trata-se de uma nova tarefa que precisa de novos educadores para a libertação daquilo que Nietzsche identifica como comodismo, a covardia e massificação dos tempos modernos. O educador não deve introjetar algo no educando, mas apenas criar as possibilidades para o Si-mesmo desabrochar. O papel dos educadores e formadores é fundamental para encontrar a si mesmo e a autenticidade perdida diante da modernidade que transforma todos e tudo em “produtos de fábricas”:

Certamente, há outros meios para encontrar a si mesmo, para chegar a si mesmo do atordoamento em que nos movemos habitualmente, como numa nuvem sombria, mas não conheço nenhum melhor do que recordar-se de seus educadores e formadores. E assim quero lembrar vivamente hoje o mestre e disciplinador *Arthur Schopenhauer*, de quem me vanglorio — para, mais tarde, pensar em outros (SE §1).

Papel preponderante no reencontro de Si-mesmo é desempenhado pelos educadores e formadores, de modo que uma tarefa aparentemente situada no campo da educação passa a ser colocada no campo da cultura a partir do engendramento do gênio⁶.

Posteriormente a obra *Schopenhauer como educador* o personagem Zarathustra se autodenomina mestre do eterno retorno do

⁶ Necessário mencionar a reflexão retrospectiva de Nietzsche em *Ecce Homo* sobre a obra *Schopenhauer como educador*, pois nela está posta a necessidade de tomar em mãos os caminhos e uma apropriação sobre os destinos e os fatos. Nesta seção Nietzsche diz que na obra dedicada ao mestre Schopenhauer está escrita a sua história mais íntima, seu “vir a ser”, seu “compromisso”. Admite que ainda que se refira a Schopenhauer é ele próprio como educador que ali escreve um “inestimável ensinamento” (EH, As extemporâneas).

mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*) (ZA III, O convalescente, 2) e anunciador do além-do-homem (*Übermensch*) (ZA, Prólogo de Zaratustra, 3) e recoloca sob outras bases a pergunta “queres buscar o caminho para ti mesmo?”

3 “Queres buscar o caminho para ti mesmo?”

A pergunta é formulada em *Assim falou Zaratustra* na seção “Do caminho do criador”, do livro I, de 1883, e remete à diversas questões, como a autenticidade, a superação da dicotomia dos valores de bem e mal, o direito encampado pela força em ser si mesmo, etc.

Mas queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!
És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar ao teu redor? (ZA I, Do caminho do criador).

A passagem nos permite assinalar algumas questões importantes: a primeira diz respeito ao fato de que para buscar o caminho próprio é necessário se deter e escutar pois, trata-se de um caminho de aflição. Nesse sentido, Zaratustra adverte que há um perigo sempre iminente para aquele que busca o caminho para si mesmo. “Mas o pior inimigo que pode encontrar será sempre tu mesmo; espreitas a ti mesmo nas cavernas e florestas. Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios!” (*Idem; Ibidem*). Aquele que busca percorrer o caminho para si mesmo encontrará os riscos que o acometem, de modo que vai ter que ser para si mesmo um “herege”, “feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado”. Vai ter que se renovar através da queima na própria chama. Como a fênix que renasce das cinzas para uma vida nova, aquele que busca o caminho para si mesmo precisa superar em si todo o resquício do rebanho, as sobras das avaliações que ainda perduram. Dessa forma, é um caminho de

solidão, pois trata-se de algo que só pode ser feito de maneira própria, afastado da massa. O solitário tem que amar a si mesmo de tal forma que tem que aprender a desprezar a si mesmo como só os amantes são capazes (ZA I, Do caminho do criador).

Na obra *Assim falou Zaratustra* Nietzsche operacionaliza conceitos inexistentes na *Terceira Extemporânea* como o “eterno retorno do mesmo”, a “vontade de poder” (*Wille zur macht*) e “além-do-homem”. Quando o filósofo alemão fala do caminho para si mesmo como um caminho de aflição ele alude justamente ao anseio de domínio por parte das forças. No discurso sobre “Os desprezadores do corpo” Zaratustra assinala o corpo como uma “grande razão”, como uma multiplicidade, na qual cada força busca triunfar sobre as demais (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Nesse sentido, a aflição diz respeito ao fato de que o “indivíduo” é uma multiplicidade com uma força tencionando se assenhorar das demais, num combate sem trégua de modo que as forças subordinadas fazem reclames constantes, já que também elas buscam satisfação.

A segunda questão importante da passagem de *Zaratustra* diz respeito ao fato de que é preciso mostrar direito e força para ser o “primeiro movimento” de uma “roda que gira por si própria”. Nesta imagem o profeta faz alusão à criança na passagem das três metamorfoses do espírito. “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim (ZA I, Das três metamorfoses). Assim, aquele que busca o caminho para si mesmo tem que lançar mão da inocência da criança, pois é preciso criar para além dos valores morais e dar a si mesmo “seu bem e seu mal”, da mesma forma que a criança que diz Sim perante a existência. A terceira questão relevante tem a ver com a solidão. Quem busca o caminho para si mesmo precisa se afastar das massas, dos “ávidos e ambiciosos”. Nesse sentido, a solidão recupera aquilo que se tem de autêntico e próprio frente ao comum e médio do rebanho. A solidão é a

maneira de se estar perto de si mesmo, ao contrário da multidão, que aniquila a autenticidade e faz com que esta sucumba diante dos valores massificados.

Na seção “Do espírito de gravidade” Zaratustra enfatiza: “somente com relutância perguntei pelos caminhos — isto sempre repugnou o meu gosto! Preferi perguntar e tentar os próprios caminhos”. Dessa forma, vivenciado como necessidade todo questionamento sobre o caminho, toda busca e toda pergunta sobre o caminho, é uma tentativa de se esgueirar para fora dele, pois o caminho próprio é algo que só pode ser percorrido de forma individual⁷. Ele só existe enquanto configura uma trama que envolve uma tarefa. É nesse sentido a sentença de Zaratustra: “caminho não existe” (ZA III, Do espírito de gravidade, 2).

É constante o retiro do profeta para a solidão, o diálogo com seus animais e com seu coração, de modo que nos veem o questionamento: quantas caminhadas e quantos caminhos são necessários para a vivência de si mesmo?

Eu sou andarilho e um escalador de montanhas, disse para seu coração, eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado.

E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, — sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo (ZA III, O andarilho).

Mais do que uma predisposição a um certo tipo de paisagem, o gosto por caminhadas e escalar de montanhas envolve o desafio de uma

⁷ Em *Aurora* Nietzsche faz alusão a um forte “empecilho” para aquele que busca um caminho próprio (*eigener Weg*). “Subitamente revela-se para nós um segredo: todos, também os que nos eram próximos e amigos, imaginavam-se até então superiores a nós e ficam ofendidos” (A 484). “— Que fazer então? Meu conselho é: inaugurar sua soberania, garantindo antecipadamente a todos os nossos conhecidos um ano de anistia por pecados de toda espécie” (A 484). Em *A Gaia ciência* Nietzsche escreve sobre o perigo que corre aquele que busca o caminho próprio. Um desses perigos se mostra na moral da compaixão que recomenda sair de si para acudir os demais. A sedução da compaixão está justamente no fato que ao se desviar em direção aos demais evita-se a dureza de ter um acerto de contas consigo mesmo. É nesse sentido a pergunta “Como é possível ficar em seu próprio caminho?” (GC 338).

superação própria. Uma vivência não pode se efetivar a partir de outro. Nesse sentido, há uma intransferível responsabilidade que não pode ser terceirizada. Os caminhos acidentados e as montanhas são os necessários desafios de quem deve vivenciar apenas a si mesmo. Dessa forma, a tarefa acaba por selecionar os caminhos. Todavia, só depois de algum tempo, de algum afastamento certos caminhos se mostram como necessários. Zaratustra diz que há um “caminho de grandeza” que deve ser seguido nas tarefas mais prementes nas quais “cume e abismo — juntaram-se em um só”. Esse caminho transforma o perigo em refúgio e deve ser a hora de maior coragem na qual não haverá mais caminho atrás. É com os próprios pés que se deve apagar todo caminho atrás de si. “Olhar para longe de si é necessário, a fim de ver *muito*: — todo escalador de montanhas necessita essa dureza” (ZA III, O andarilho). A montanha é uma metáfora de um jogo de forças de si para si mesmo, daquilo que é mais íntimo e próprio, do olhar para o alto de si mesmo para encontrar a si mesmo.

Em inúmeras passagens da seção “O andarilho” encontramos a sugestão de que é preciso ir além de si mesmo. É dessa forma que a questão da autenticidade é, por outros meios, recuperada, através da expressão “próprio Eu” (*eigen Selbst*)⁸. Assim, enquanto lembrava-se das caminhadas das quais havia feito, dos montes e cumes que havia escalado, o profeta diz que durante esses percursos vivencia-se apenas a si mesmo (*erlebt sich selber*). Essa vivência própria está ligada a um retorno ao seu “próprio Eu” depois de muitos acasos e de muito perambular por terras estrangeiras:

Passou o tempo em que me podiam suceder acasos; e o que poderia ainda me tocar que já não fosse meu? Ele apenas retorna para casa,

⁸ Optamos por traduzir, seguindo nisso Paulo César de Souza, “*eigen Selbst*” por “próprio Eu”. Embora, o termo tenha “*Selbst*” e não “*Ich*” (eu) o entendimento é de que a tradução por “próprio Si-mesmo” criaria algumas dificuldades, haja vista que seria sugestivo de “camadas” no Si-mesmo. Pensamos que o adjetivo “próprio” é suficiente para criar um afastamento em relação ao “Eu” de uma perspectiva da consciência.

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade
de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

regressa para mim — meu próprio Eu, e o que dele há muito tempo se achava no estrangeiro, disperso entre coisas e acasos (ZA III, O andarilho).

A “vivência de si mesmo” ganha seu sentido pleno através de um movimento que remete para “além de si mesmo”. Ou seja, como um movimento que indica um distanciamento em relação à interioridade. Fato significativo para indicar que o “próprio Eu” não coincide com o eu da consciência. Assim, todo o passado é “apagado” porque passa a ser encarado como necessário para a concretização da tarefa. Isto é, estamos diante da impossibilidade de ser diferente do que *se é*.

Segues teu caminho de grandeza; aqui ninguém te acompanhará furtivamente! Teus próprios pés apagaram o caminho atrás de ti, e acima dele está escrito: Impossibilidade.

E, se todas as escadas te faltarem doravante, terás de saber como subir sobre tua própria cabeça: de que outra forma poderias desejar subir?

Sobre tua própria cabeça e além do teu próprio coração! O mais suave em ti deve agora se tornar o mais duro (ZA III, O andarilho).

O mais profundo, o mais íntimo, deve se elevar, para o mais alto, de modo que dentro e fora, profundidade e superfície passam a ser uma só e mesma coisa. Nesse movimento encontra-se a redenção do passado, que agora é encarado como um “assim eu quis”. A impossibilidade de a vontade retroagir sobre aquilo que passou finalmente se torna livre da culpa e do ressentimento. A imagem da escada, que aparecia na *Terceira Extemporânea* como a série de objetos venerados, é agora construída sobre si mesmo. É ele que se torna a sua própria escada para elevar-se acima de si mesmo. Dessa forma, a montanha é uma metáfora para o jogo de forças daquilo que é mais íntimo e próprio, visando o olhar para o alto de si mesmo e assim atingir o cume de si mesmo. Depois de muitas caminhadas e de muito perambular Zaratustra reconhece finalmente a sua sina e se declara pronto para sua última solidão. Alude, a aceitação incondicional do destino que é só dele e não poderia ser de nenhum outro. Portanto, montanha e mar, altura e profundidade são metáforas

de dois momentos que só podem existir dicotomizados como sintomas de uma linguagem que, nos seus limites, é sempre insuficiente. Antes, são momentos constitutivos de um destino que deve ser assumido na sua integralidade. “Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* — é esse agora o teu destino!” (ZA III, O convalescente, 2).

4 Não procurar a si mesmo

Em sua bibliografia intelectual *Ecce Homo* Nietzsche passa em revista às vivências e experimentações, reconstituindo o percurso abrangido por seus diversos escritos. O grande mote da seção “Por que sou tão inteligente” gira em torno da discussão sobre caminhos e desvios até que “*alguém se torne o que é*”. Na interpretação sobre o poema de Píndaro Nietzsche remete ao demorado trabalho do instinto de autodefesa que pouco a pouco torna-se dirigente da tarefa, da destinação:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo — do *amor de si* [...]. Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é* (EH, Por que sou tão inteligente, 9).

O primeiro ponto relevante está no grandíssimo perigo de se perceber com essa tarefa. Decorre daí a necessidade da insuspeita a respeito de si mesmo. Esse pensamento vai se coadunar com a questão da necessidade. Isto é, tudo aquilo que ocorre, ocorre do único modo possível que poderia ocorrer. “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente”. Assim, cada acontecimento, grande ou pequeno é necessário, de modo que os desvios, os descaminhos, os desperdícios fazem parte daquilo que *se é*.

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade
de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

“Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa (*Ibidem*).

Nietzsche realiza forte crítica a máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo”⁹. Entende que “*o nosce te ipsum*” seria a fórmula para a destruição, para um mal entender-se.

Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se, tornar-se a própria sensatez” (EH, Por que sou tão inteligente, 9).

Nietzsche interpreta o “conhece-te a ti mesmo” sob dois prismas. O primeiro ligado a primazia da consciência para conhecer em detrimento de impulsos, afetos e instintos e o segundo prisma como sintoma de fraqueza de impulsos incapazes de se afirmarem e, por isso, precisam justificar a si mesmo num movimento de autoconhecimento.¹⁰

⁹ Eduardo Nasser realiza extensa pesquisa sobre a abordagem de Nietzsche em relação à máxima délfica. Sua suspeita é de que Nietzsche emprega o *nosce te ipsum* a partir do sentido tardio, manifestamente metafísico. “A máxima délfica surge como um problema na medida em que faz do homem um animal assombrado pela sua carência de ser. A ilusão de querer atingir um ‘ideal de ser humano’ [...]. Assim, a máxima ‘como tornar-se o que se é’ busca indicar que é somente mediante uma maneira fatalista de encarar a vida, isto é, que prescinde do saber de si e do querer-se diferente, que cada um pode conservar a sua si-mesmidade e ser completo” (Nasser, 2011, p. 192).

¹⁰ No quinto livro de *A Gaia ciência*, de 1886, Nietzsche faz uma análise da consciência visando mostrar que foi o “último órgão” a surgir e desenvolveu-se fundamentalmente sob a pressão da necessidade social de comunicação. Dessa forma, a consciência sempre comunicaria, por meio de signos, aquilo que é comum a um grupo social, deixando escapar aquilo que é singular e íntimo ao indivíduo. No entender de Nietzsche, a tradição filosófica inadvertidamente alçou a consciência a uma posição privilegiada para o conhecer. Todavia, para o filósofo alemão o pensamento consciente é a menor parte, o mais superficial de uma longa cadeia de eventos que se processa de forma anterior à consciência. Assim, a consciência reflete a superfície de uma dinâmica de potência entre forças de modo que tudo aquilo que se torna consciente é uma pequena parte, diga-se, a mais frágil, de uma longa cadeia de eventos que se processa inteiramente fora de alcance de qualquer compreensão consciente. Nesse sentido, uma unidade da consciência e um “eu” são instrumentos limitados para um conhecimento de si mesmo e para uma auto-observação (GC 354, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).

Assim, de algum modo a suspeita a respeito do que se é caracterizaria a *décadence*. Isto é, a desagregação entre as forças, a incapacidade de um instinto exercer o comando sobre os demais e organizá-los numa hierarquia. Cabe notar que Nietzsche se refere a um instinto de autodefesa capaz de efetuar as seleções necessárias dos fatos e dos acontecimentos. A ação desse instinto não se dá pela por uma escolha deliberada ou pela liberdade da vontade, pois há sempre algo de inapreensível na dinâmica da vontade de potência. Ou seja, a ação de instintos, impulsos e afetos escapa a um controle efetivo da consciência e da linguagem. Tal fato impacta diretamente na problemática da observação de si, pois aponta um “retardo” por parte da consciência em “dar conta” dessa dinâmica.

Em *Fragmento Póstumo* da primavera de 1888 Nietzsche relaciona a consciência com a auto-observação, entendida como um movimento de introspecção a partir de um sujeito que busca conhecer a si mesmo.

Nós psicólogos do futuro — temos pouca boa vontade para auto-observação: tomamos isso quase como um sinal de degeneração quando um instrumento procura “conhecer a si mesmo”: somos instrumentos de conhecimento e gostaríamos de ter toda a ingenuidade e precisão de um instrumento; — conseqüentemente, não devemos nos analisar, não devemos “conhecer” a nós mesmos. A primeira característica do instinto de autopreservação do grande psicólogo: ele nunca procura por si mesmo, não tem olho, não tem interesse, não tem curiosidade por si mesmo (FP 1888, 14[27]).

A *Anotação* propicia reflexões relevantes: a primeira diz respeito à referência aos “psicólogos do futuro” que evidencia a crítica de Nietzsche à psicologia de seu tempo e a equiparação entre o psíquico e a consciência¹¹. A segunda reflexão se refere à auto-observação como sintoma de degeneração numa aparente contraposição à máxima délfica

¹¹ Não por acaso em uma *Anotação* denominada “psicologia” Nietzsche escreve: “Revisar tudo o que se aprendeu sobre ‘interior’ e ‘exterior’” (FP 1884, 25[185]).

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade
de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

do “conhece-te a ti mesmo”. Por fim, à referência ao “instinto de autopreservação” do grande psicólogo como aquele que não procura a si mesmo. Sobre a psicologia é necessário lembrar que Nietzsche não a compreende como o estudo dos diversos estados mentais e tampouco concebe o humano circunscrito ao plano das individualidades psicológicas, como um território psíquico, mas antes como formação de domínio cujos impulsos e instintos, etc.

Outro ponto relevante do *Fragmento* que chama a atenção se refere a auto-observação como sintoma de degeneração. Nietzsche escreve sobre um instinto de autodefesa do psicólogo do futuro que faz com que ele não procure a si mesmo, não procure se conhecer. Se toda justificativa é sinal de fraqueza, pois a força não se justifica, procurar a si mesmo é sintoma de uma hierarquia comandada por instintos de declínio. Necessário mencionar, rapidamente, a primeira dissertação de *Para a Genealogia da moral*, obra datada de 1887, na qual Nietzsche põe em marcha uma caracterização das tipologias nobre e fraco e a inversão valorativa a partir da “rebelião escrava na moral”. O que caracteriza a nobreza é um ser por si mesmo, um avaliar e criar sempre a partir de si mesmo. Ao contrário, a tipologia fraca avalia sempre a partir de um fora de si, de uma força externa, de modo que sua avaliação brota de uma fraqueza, de uma incapacidade de se expressar como poder dirigente (GM I, 7 ss.). Assim, querer se entender, querer se observar, querer se procurar, já é por si só sintoma de degenerescência, de mal entender-se enquanto força.

Ainda no *Fragmento póstumo* 14[27] “Sobre a Psicologia do Psicólogo” Nietzsche recusa terminantemente a possibilidade da auto-observação. Esta é tomada como sintoma de degeneração, de desagregação:

Não temos tempo nem curiosidade suficiente para girarmos em torno de nós mesmos desta maneira. Olhando mais a fundo, a situação é ainda

diferente: desconfiamos de todos os observadores do umbigo pelo fato de considerarmos a introspecção como uma forma degenerada de gênio psicológico, como um ponto de interrogação no instinto do psicólogo: como certamente o olho de um pintor é degenerado, por trás do qual está a vontade de ver para ver (FP 1888, 14[28]).

Mais uma vez o movimento de introspecção é desaconselhado pelo filósofo alemão que o considerada uma forma de degeneração. Ou seja, quando a força dirigente não consegue estabelecer um “centro de gravidade” para assimilar e organizar as demais numa formação de domínio (*Herrschafts-Gebilde*)¹². Assim, se conhecer e se observar não é encontrar um núcleo interior que poderia ser acessado num movimento de voltar-se para dentro, interiorizar-se uma vez tendo sido removidas todas as sobrecamadas. Para Nietzsche aquilo que se denomina “interior do homem” é um conjunto de instintos que se voltaram para dentro causando adoecimento, como demonstra ao longo da segunda dissertação de *Para a Genealogia da moral* (GM II, 16 e ss).

No *Fragmento póstumo* 14 [144], de 1888, Nietzsche chama de “surdos-mudos” aqueles que buscam observar os “fenômenos internos”. “Se observarmos apenas os fenômenos internos (*inneren Phänomene*), somos comparáveis aos surdos-mudos que adivinham (*errathen*) as palavras que não ouvem pelo movimento dos lábios” (FP 1888, 14 [144]). Nietzsche quer demonstrar dois pontos: o primeiro é justamente desqualificar a consciência como vetor privilegiado para um movimento de auto-observação e o segundo ponto diz respeito ao absurdo de observar a si mesmo ou procurar a si mesmo através de um movimento

¹² A multiplicidade hierarquizada estabelece grau de poder, de modo que a força mais potente organiza e comanda as demais dotando-as de uma certa estabilidade (FP, 1885-1886, 2[87]). Nesse entendimento, a unidade é uma “formação de domínio”. Interessante notar que encontramos na etimologia dos termos “*Herrschafts-Gebilde*” a ideia de governo, posse, comando e assenhoreamento. “*Der Herr*” no idioma alemão, além de ser uma expressão de tratamento, também é senhor, amo, mestre, etc. Os derivados “*Die Herrschaft*”: governo, domínio, soberania; “*herrschen*”: reinar, governar, dominar, reger, etc.; “*Der Herrscher*”: o soberano (Wahrig-Burfeind, 2011, p. 515).

de introspecção, através de um movimento direcionado para “dentro”. Não é uma essência escondida que deve ser encontrada após um longo percurso, tampouco é um movimento de imersão para o interior do homem a fim de buscar aquilo que está escondido, como um tesouro a ser escavado na caverna de si mesmo, como dispõe o “espírito de gravidade” (ZA, Do espírito de gravidade). Encontrar o caminho para si mesmo, tornar-se o que *se é*, pressupõe justamente um movimento de sair de si mesmo. Não deixa de ser curiosa a ideia de que encontrar a si mesmo é, em certo sentido, perder-se de si mesmo, é um não querer se encontrar. Encontra-se a si mesmo quando não se procura.

5 Considerações finais

A crítica de Nietzsche à introspecção como uma via possível para o encontro de si mesmo liga-se a diversos aspectos da sua filosofia ao longo das obras. Na *Terceira Extemporânea: Schopenhauer como educador* tem a precisa intenção de desautorizar a busca por si mesmo direcionado para *si*. Neste caso a objeção situa-se no fato de que não é possível se chegar a um núcleo no qual se possa dizer “este sou eu de fato agora”. As diversas camadas constitutivas do homem oferecem o risco da queda no abismo de si mesmo. Ao contrário, o encontro de si mesmo só pode acontecer como um movimento direcionado para fora, para aquela série de objetos venerados pela alma jovem. São os objetos que formam uma escada e compõem o caminho em direção a Si-mesmo. Cabe mencionar o “estofó não formável” enquanto Si-mesmo. Sobre ele cabe aos educadores permitir que desabroche as tendências que já estão postas. Uma formulação muito semelhante a essa acontece no parágrafo 231 de *Para além do bem e do mal* quando Nietzsche se refere ao “granito de *fatum* espiritual”. “No fundo de todos nós, “lá embaixo”, existe algo que não aprende, um granito de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em

todo problema cardinal fala um imutável “sou eu” (BM 231). O “granito de *fatum* espiritual” é constitutivo das vivências e responsável por selecionar perguntas e respostas predeterminadas para questões também predeterminadas. Dessa forma, é possível aprender algo sobre aquilo que se é analisando os diversos desvios e caminhos. Porém, há algo em nós que não pode ser educado, que não se deixa apreender. O aprendizado sobre aquilo que se é só pode acontecer por um esgotar daquilo que foi aprendido, das convicções que foram formadas.

Em *Assim falou Zaratustra* as escadas, formadas a partir dos objetos venerados na *Terceira extemporânea*, dão lugar a uma radical autenticidade na qual é necessário subir sobre si mesmo. Encontrar a si mesmo pressupõe assim um movimento de elevação no qual se supera e se ultrapassa a si mesmo. Zaratustra adverte que o caminho para si mesmo é um caminho de aflição e angústia. Tal fato acontece porque é preciso que uma parte de si comande outra parte de si. É neste sentido a necessidade de lançar mão da inocência e da solidão afim de se afastar dos valores morais e da multidão, recuperando aquilo que é mais próprio e autêntico.

Em *Ecce homo* a crítica concentrada na máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo” tem por objetivo mostrar o papel relevante dos instintos e, ao mesmo tempo, desqualificar a consciência como vetor de privilégios estabelecidos pela tradição filosófica. Assim, consciência, “eu”, querer e vontade não detonam privilégio algum para o conhecimento e para a observação de si. O outro objetivo, necessariamente atrelado ao ataque à tradição, é mostrar que há, ao nível do corpo um pensar, um sentir e querer mais complexos e que, nos seus limites, determinam a “pequena razão” da consciência. Ou seja, o próprio pensar consciente é dependente do embate que se desenrola no nível dos impulsos, afetos e instintos. A “grande razão do corpo” serve para Nietzsche assinalar o domínio das forças frente à “pequena razão” da consciência. Nietzsche identifica um “poderoso soberano” (*mächtiger*

Gebierter), um “sábio desconhecido” “por trás dos teus pensamentos e sentimentos”. Esse poderoso soberano e sábio desconhecido é “o Si-mesmo” (*Das selbst*) (ZA I, Dos desprezadores do corpo). O Si-mesmo está numa relação direta com a grande razão do corpo, pois ele, através o domínio bem estabelecido da força dirigente, dota o corpo de sentido. Neste ponto é importante salientar duas questões: o indivíduo é uma multiplicidade (*Vielheit*) que, no entanto, vê a si mesmo como uma unidade (*Einheit*). Papel preponderante nesse movimento é executado pela consciência que faz uma simplificação, captando somente a resultante final de uma batalha que se desenrolou aquém de suas possibilidades de conhecer. Ou seja, aquilo que “chega” à consciência é a força vencedora que coordena as demais numa hierarquia (*Rangordnung*). Nesse sentido, a unidade da consciência a partir de um “eu”, de um sujeito pensante, é desqualificada por Nietzsche, pois foi justamente essa ficção que a tradição filosófica inadvertidamente tomou como um dado inquestionável.

Para fins de encaminhamento gostaríamos de sugerir uma breve reflexão sobre a relação entre a multiplicidade de vontade de poder e a consciência, no sentido de apontar alternativas sugeridas por Nietzsche para uma auto-observação e um autoconhecimento. A primeira delas diz respeito ao corpo.

É essencial partir do corpo e usá-lo como um fio-condutor. É o fenômeno muito mais rico que permite uma observação mais clara. A crença no corpo é melhor estabelecida do que a crença no espírito” (FP 1885, 40 [15]).

Em detrimento do espírito (consciência) Nietzsche busca mostrar que o corpo é um “fenômeno mais rico” de modo que permitiria uma observação. É no corpo que é possível identificar os impulsos, tal qual o impulso “excludente e repelidor”, presente no *Fragmento póstumo*

34 [131], de 1885, capaz de fazer uma seleção daquilo que chega à consciência:

Como um general não quer e não deve tomar conhecimento de muitas coisas para não perder a visão global: assim também no nosso espírito consciente (*bewußten*) precisa haver, antes de tudo, um impulso *excludente, repelidor* e seletivo — a qual só permite que se apresentem *determinados fatos* (FP 1885, 34 [131]).

Tal qual um general que para comandar precisa ter uma visão geral do todo, e nesse processo selecionar certas coisas, é preciso um impulso *excludente, repelidor* e seletivo que permite que somente se apresentem determinados fatos. Essa ideia também está presente, com diferenças, na segunda dissertação de *Para a Genealogia da moral* na qual Nietzsche fala sobre memória e esquecimento.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM II, 1).

Na dinâmica de poder entre impulsos, afetos e instintos surge a possibilidade de “funcionários mais nobres” angariarem espaço. O esquecimento, como um processo ativo, teria como função abrir espaço para “funcionários mais nobres” pois, a culpa e o ressentimento são tornados dominantes pela formação de uma memória capaz de não deixar o homem esquecer. Como o organismo é “disposto hierarquicamente” os elementos “mais nobres” poderiam estar, também

Friedrich Nietzsche: sobre a impossibilidade
de encontrar a si mesmo pela via da introspecção

eles, em condições de dominar e reger os demais atuando assim como “guardiões da porta” e “zelador da ordem psíquica”.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888, está presente a ideia de “deixar a cargo” do instinto “peneirar” o vivenciado.

Não se pode olhar para si mesmo ao vivenciar, toda olhada se torna aí um “mal olhado”. Um psicólogo nato cuida instintivamente de não ver apenas para ver; o mesmo vale para um pintor nato. Ele nunca trabalha “conforme a natureza” — deixa a cargo de seu instinto, sua *câmera escura*, peneirar e exprimir o “caso”, a “natureza”, o “vivenciado” (CI, *Incursões de um extemporâneo*,7).

Para a integralidade de uma vivência, enquanto “maturação” do instinto dominante, faz-se necessária a distância, o *pathos*, a fim de vislumbrar o percurso como tarefa, logo não é possível se observar enquanto se vivencia, tampouco é possível desejar vivenciar apenas por vivenciar. Nos caminhos e nas tarefas mais próprias se está sozinho com tudo o que *se é*.

Referências

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

NASSER, Eduardo. Como tornar-se o que se é. In: *Dissertatio – Revista de Filosofia*, v. 33, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale und Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, Ed. Paolo D’Iorio). Disponível em: www.nietzschesource.org.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Leituras nietzschianas

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Vol. I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculos dos Ídolos*. Ou de como filosofar com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

WAHRIG-BURFEIND, Renate (Org.). *Wahrig: dicionário semibílingue para brasileiros – alemão*. Trad. Karina Jannini, Rita de Cássia Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

O idiota de Jesus

Wesley de Jesus Barbosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.18>

1 Introdução

O presente artigo busca avaliar a construção do tipo Jesus de Nietzsche. Para isto indicamos uma hipótese preliminar sustentada pela influência da literatura russa sobre o pensador alemão, no que concerne ao peso das obras *Memórias do Subsolo* e *O idiota* de Dostoiévski. Encontrados os limites hermenêuticos da primeira hipótese, lançamos mão de outra, a hipótese médica. Em que endossamos o debate psiquiátrico do século XIX como profícuos à construção do pensamento nietzschiano. Dispostos os argumentos, avançamos para uma análise que enuncia o tipo Jesus como recurso a uma filosofia do futuro.

2 O sujeito privado

Idiota tem esse significado de homem privado, alheio às convenções sociais, preocupado sobejamente com suas questões interiores. O tato para manusear os delicados sentidos semânticos do viver em sociedade são inexistentes ou muito difíceis para a compreensão deste sujeito. Assim, a atribuição de idiota toma contornos pejorativos, de alguém que é “estúpido” e “burro”, que não recebeu da melhor maneira a educação para se portar em público:

¹ Mestre em Filosofia pelo PPGFIL-UFES e doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UFES.
E-mail: wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

Vivendo em uma atmosfera social marcada pelo oportunismo dos indivíduos e pelo ímpeto destes em fazer imperar os seus mais vis desejos egoístas, a conjunção de inocência e de sublimidade da personalidade de Michkin faz com que este se torne uma pessoa existencialmente deslocada, fazendo-o sentir-se como que “sobrando” na vida em sociedade (Bittencourt, 2011, p. 105).

E se viver em qualquer sociedade exige que se aprenda os trejeitos e costumes, há tempos instalados na cultura, viver em meio à alta sociedade russa exige habilidades extraordinárias, o que o príncipe Michkin não detinha. O problema é que o universo existencial do príncipe, bastante particular, não era compreendido por ser distinto demais. O comportamento de rebanho exige que todos os componentes do grupo habituem-se a realizar os atos que lhe são próprios, que vá ao ritmo dos que sucumbiram à disciplina, que não invente coisas novas, que repita o que os outros fazem:

Esse processo intuitivo de desvelamento de uma “verdade interior”, para muito além da esfera da lógica formal e da racionalidade, não pode ser adquirida pela cultura estabelecida, pelo estudo e pela erudição, mas pelo ‘coração’, pois é uma experiência da interioridade (Bittencourt, 2010, p. 119).

Se o sujeito destoa, estabelece o seu *pathos* da distância, o grupo não fará bom julgamento, porque todo aquele que for forte para se distanciar do rebanho será tratado como inferior, ruim, mal, arrogante, soberbo, isto graças à inversão dos valores morais. Entretanto, este ainda não é o caso do príncipe, ele não destoa porque é um guerreiro poderoso, ele simplesmente não entende o mundo bizarro das pessoas, pois o mundo é ele mesmo, sua genuína singularidade. Ri quando riu dele, “eu até o ouvi — secundou Aglaia. Todas voltaram a rir. O príncipe riu com elas” (Dostoiévski, 2002, p. 79), não reage, é circunspecto.

Neste primeiro contato com a generala, teve o prazer de conhecer as graciosas filhas da família e enquanto aconteciam as apresentações, uma delas, Adelaida, como pintora que era, pediu ao príncipe que lhe

sugerisse um tema para um quadro. O príncipe comentou que não sabia olhar. E dando início ao relato de sua vida no exterior demonstrou seu retraimento: “— Não sei; lá apenas recuperei a saúde; não sei se aprendi a olhar. Aliás, eu fui muito feliz quase o tempo todo” (Dostoiévski, 2002, p. 81). Isto é, de seu mundo particular não consegue ver a exterioridade, extensividade do mundo, assim como no tipo Jesus.

[...] o Nazareno se expressava através de verdades interiores, não de conceitos lógicos demonstrativos ao modo de um dialético que pretende persuadir os seus interlocutores através da racionalidade discursiva e da persuasão (Bittencourt, 2010, p. 119).

A felicidade é algo típico na fala do protagonista de *O Idiota*, repetidas vezes retoma o assunto, contrariando os olhares externos que não entendem como ele, um idiota, um epiléptico, é feliz. Toda a estranheza de seu comportamento privado o desloca socialmente e, óbvio, sofrerá retaliação por causa disto. Aglaia terá um cuidado maior com ele, já que está apaixonada e, aliás, se apaixonou pelas peculiaridades do príncipe:

Eu lhe devo dizer ainda que nunca encontrei uma pessoa na vida semelhante a ele pela simplicidade nobre e pela credulidade infinita. Depois das palavras dele eu adivinhei que quem quiser poderá enganá-lo, e quem quer que o engane ele depois perdoará, a todo e qualquer um, e foi por isso que o amei... (Dostoiévski, 2002, p. 632).

Ela o encorajará a não se diminuir, a não se desculpar tanto, a se impor...

— Já que diz que foi feliz, logo, não viveu menos e sim mais; por que então se curva e se desculpa? — perguntou Aglaia de modo severo e importuno — E por favor não se preocupe se esta nos ensinando, nisso não há nenhum triunfo de sua parte. Com seu quietismo pode-se passar cem anos enchendo a vida de felicidade. Tanto faz mostrar ao senhor a execução de uma pena de morte quanto de um dedinho, porque o senhor irá tirar tanto de um quanto do outro um pensamento

igualmente lisonjeiro e ainda ficará satisfeito. Desse jeito dá pra viver (Dostoiévski, 2002, p. 85).

Não ser atravessado pelo crivo do social condena o sujeito a lançar para fora qualquer palavra, a que considera melhor para exprimir aquilo que está sentindo. Coloca as ideias da forma mais instintual obedecendo ao ritmo fisiológico do movimento da boca que balbucia a palavra, pois não analisa pormenorizadamente se para aquele contexto serve aquela forma de se colocar. A sinceridade lhe é capilar, assim como nas crianças. “Agora eu vejo que não se pode considerá-lo não só um malfeitor como também um homem demasiadamente estragado. Para mim o senhor é apenas uma pessoa das mais comuns que pode existir, apenas muito fraca e nem um pouco original” (Dostoiévski, 2002, p. 155).

Gánia, evidentemente, vai remoer o assunto, não respondeu imediatamente a esse ataque, depois disparará seu ódio ressentido.

Esse homem singular, avesso ao mundo, perdeu ou não adquiriu a capacidade de ressentir a angústia. Num certo momento, punha-se a desconfiar se não estavam armando alguma para ele, muito provável que sim, porém não considerava honesto esse olhar venenoso sobre os outros. O julgamento perpétuo de todos contra todos, as intrigas, picuinhas, reais ou fantasiosas, que, nós, os filhos do ressentimento ficamos matutando em nossa caixa neuronal treinada nas sinapses de memória, é ausente ou coadjuvante no herói de Dostoiévski, de modo que ao constatar que assim se movimentava seus pensamentos, sentiu-se o pior dos homens:

Estava com essa impressão: não teria alguém armado essa questão agora, precisamente nesse momento e nessa hora, de antemão, justamente para essas testemunhas e, talvez, visando à sua esperada desonra e não ao triunfo? Mas ele estava demasiadamente triste por sua “cisma monstruosa e maldosa”. Ele, morreria, parece, se alguém soubesse que estava com esse pensamento na cabeça, e nesse instante, logo que entraram os novos visitantes, estava sinceramente disposto a se

O idiota de Jesus

considerar o último dos últimos no sentido moral entre todos os que estavam ao seu redor (Dostoiévski, 2002, p. 296).

O príncipe não sabe, não conjectura, não predispõe ou utiliza, de um, enfim, sexto sentido para medir, calcular, analisar o que desemboca no mundo, nas pessoas. Os tempos distantes como o futuro planejado por uma mente engenhosa ou o passado recuperado pelo fraco que muda a direção vetorial do ressentimento não tem importância, porque Míchkin é presentificação, ele age neste instante como uma vida plenificada, toda ela acontecendo ali, mas porque acontece, não é de uma vez por todas, como uma substância, deixa de ser para, de novo, ser no outro instante num eterno devir. Por isso ele esquece! Ele sequer se atenta para o que as pessoas sentem por ele, se o amam, se o odeiam, se o querem enganar, se, se preocupam.

[...], entre o Iepántchin, como entre todos sem exceção, havia a compreensão de que o príncipe, por sua simplicidade, não tinha a menor condição de perceber pessoalmente que estavam preocupados com ele (Dostoiévski, 2002, p. 587).

Sua displicência sensitiva de baixa habilidade social o condenará a uma posição aquém dos homens de valor. Todavia, a ironia e crítica colocada por Dostoiévski são bastante fecundas, pois estes que condenam o último nome da casa Míchkin a condição de idiota não são os verdadeiros representantes de uma sociedade e humanidade, elevadas e nobres. O príncipe com sua existência privada é um idiota ou é a sociedade russa que é baixa demais para um tipo tão elevado? É o tipo Jesus um idiota ou são os poderosos de Jerusalém e os sacerdotes judeus inferiores demais para o Redentor?

A “verdade” para Jesus é, portanto, uma experiência interior, capitaneada pela intuição individual diante das suas contínuas vivências, livre de qualquer grande interferência da realidade exterior no processo de desenvolvimento das suas vivências beatíficas, e não uma mera adequação entre o entendimento humano e a realidade externa.

Nessas condições, podemos dizer que Jesus de modo algum nega o valor da “cultura”, pois nem mesmo a “conhece” (Bittencourt, 2010, p. 120.).

Mesmo não sendo tão atingido pelas hostilidades desta sociedade, pois possuía amortecedores eficazes, aliás, eles mesmos as causas das arengas, gostava de estar sozinho, recolhido, longe. A melhor forma de gozar o prazer desta vida privada. Pensou em retornar a Suíça, para perto das crianças. Retirar-se de cena e viver sua resignação:

O príncipe estava muito contente por finalmente o terem deixado só²; ele desceu da varanda, atravessou o caminho e entrou no parque; queria ponderar e decidir um passo a ser dado. Mas esse “passo” não era daqueles que se ponderam e sim daqueles que justamente não se ponderam e simplesmente se decide por ele: súbito sentiu uma terrível vontade de largar tudo ali e voltar para o lugar de onde viera, para algum lugar mais distante, para os confins, partir agora mesmo sem se despedir de ninguém (Dostoiévski, 2002, p. 348).

Assim, o homem de caráter privado não é uma condição exclusiva da psique do príncipe Míchkin, ele encontra-se também no tipo Jesus. Apesar das adulterações dos evangelhos, é possível retirar algumas interpretações. Pois, segundo Nietzsche: “— Somente nós, espíritos tornados livres, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado —” (AC 36) A boa nova não é o advento do outro mundo, uma esperança cega no nada, negadora da vida. A mensagem de Jesus não é uma indicação do caminho correto sob a pena de condenação para os que andarem pelo caminho errado. A vivência crística é uma prática de vida, uma vida que se dá neste mundo, agora.

² Este trecho, no livro da Editora 34, tem uma nota de rodapé o qual os editores da edição russa (Opulskaja, Kogan, Grigóriev e Fridlender) explicam que essa passagem não apenas se parece com o evangelho de Mateus quando Jesus se retira para o jardim Getsêmani, mas indica a contraposição de Cristo com relação a este mundo. “Retirou-se Jesus com eles para um lugar chamado Getsêmani e disse-lhes: assentai-vos aqui, enquanto eu vou ali orar...” (Mt 26,36). Na mesma nota, os autores lembram o evangelho de João que corrobora ainda mais o argumento: “Ele lhes disse: vós sois cá de baixo, eu sou lá de cima. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo” (Jo 8,23).

Como esquecimento e perdão, como um não se agarrar a noções fixas e engessadas de mundo, como uma prática que cria seus próprios valores:

— Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um “espírito livre” — ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo que é fixo mata. O conceito, a experiência “vida” no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é a sua palavra para o que é mais íntimo — todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora (AC 32).

Toda igreja, Estado, sacerdote, fanático religioso, porta-voz da verdade, da essência são completamente díspares da experiência crística. Pois estes, enquanto arautos de uma única e fossilizada concepção moral acabam combatendo outras perspectivas. Jesus não combatia o mundo, este lhe era desconhecido. “A cultura não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela — ele não a nega...” (AC 32). Ele ama, esta é sua prática. Amor que o preenche numa completude, que sendo só amor, uma interioridade de amor, quando ao mundo se refere, também é amor. Quando se ama não há inimigos, assassinos, usurpadores, todos são dignos deste reino, o “reino dos céus”, ou seja, uma experiência privada de embriaguez em amor. O reino dos céus está aqui, foi encontrado, está no coração de cada homem. “Que significa a ‘boa nova’? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada — não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância” (AC 29):

Os valores evangélicos propostos e demonstrados publicamente por Jesus eram do âmbito do íntimo humano, sem qualquer correspondência com a realidade efetiva, de maneira que o seu apregoado “Reino dos Céus”, segundo a interpretação de Nietzsche, representa uma vivência simbólica, na qual o indivíduo que compreendesse a intensidade do contato com o divino se sentiria imerso em um estado de espírito de grande júbilo que potencializa a sua

capacidade de valorar sem depender de qualquer determinação externa (Bittencourt, 2011, p. 111).

O cristianismo institucionalizado é uma religião de sentimentos reativos, dos fracos, dos que se comparam. Jesus é força ativa, uma singularidade que se afirma, que estabelece um *pathos* da distância, pois por constituir-se privadamente, não reage, “dá a outra face pra bater” (Mt 5,39). O Jesus de Nazaré não é útil aos interesses políticos sacerdotais. O amor enquanto experiência interna, o reino de Deus como um paraíso de amor, sem a necessidade de intermediários, sem recursos financeiros para adentrar na adegas dessa elevação espiritual terrestre, e “— suas provas (de) ‘luzes’ interiores, interiores sentimentos de prazer e autoafirmações, todas elas ‘provas da força’ —” (AC 32), o reino dos céus no coração de cada um, todos os dias, sem punição e inferno, “O ‘reino do céu’ é um estado do coração — não algo que virá ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’” (AC 34): tudo tinha que ser modificado de modo a atingir os objetivos parasitários dos eclesiásticos:

Se entendo algo desse grande simbolista, é que ele tomou apenas realidades internas como realidades, como ‘verdades’ — que entendeu todo o resto, tudo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signo, como ocasião para metáforas. O conceito de ‘filho do homem’ não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual, único, mas uma ‘eterna’ factualidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo (AC 34).

Bittencourt sustenta que a vivência crística é interior, idiota, no sentido de que ser essa interioridade é ser estranho à sociedade. O idiota não acessa o mundo de forma imediata ou mediata, o que é extenso e alheio, indistinto, inapreensível. Portanto, essa experiência privada é o contato pleno com Deus, pois o Reino dos céus está em nós. A beatitude constitui-se a descoberta deste reino de Deus e, assim, o desprendimento total de noções como o além-mundo, concepções lembradas e recuperadas pelo cristianismo para manter o animal manso. “A

beatitude, portanto, exclui de sua experiência afetiva e cognitiva toda consideração pela morte, e até mesmo pela vida enquanto mera extensividade, pois a alegria evangélica transfigura a própria individualidade, imergindo-a no divino” (Bittencourt, 2011, p. 114). Ora, o único cristão da história do cristianismo não poderia ser outro senão o anticristo aos olhos do sacerdócio ou o cristianismo institucionalizado, o anticristo aos olhos do Cristo. Pois sua boa nova opunha-se ao modo de vida daqueles sacerdotes sedentos por vingança. Há um antagonismo entre os ensinamentos de Jesus e o cristianismo, um abismo quase intransponível. Um evangelho de puro amor, uma alegria suprema de perdão enquanto uma exuberância interna dos afetos, nada mais inumano e desvantajoso aos poderosos:

Ao fazer do perdão incondicional um mecanismo de obtenção da beatitude, Jesus revela essa disposição “nobre” em seu modo de ser, pois a sua felicidade sagrada não depende da realidade externa para se concretizar, tampouco o seu plano existencial depende das figurações extrínsecas; pelo contrário, a axiologia crística é do âmbito da interioridade, não como antítese do externo, mas como não-reconhecimento de tudo o que é regido pela lógica padronizada dos costumes formais, pela moralidade estabelecida (Bittencourt, 2011, p. 113).

O idiota, Míchkin e o tipo Jesus, como existências privadas, desenvolveram outro comportamento, o caráter apolítico. A história, a política, os negócios lhes são estranhos, longínquos, há uma certa dificuldade, inabilidade com estas questões. É digno de nota que a separação à qual me dediquei na minha dissertação de mestrado, dedicada à *O Idiota de Jesus*, em *O Esquecido*, *O homem privado*, *O não reativo*, *O Apolítico*, *O pueril* e *O doente*, são meramente esquemáticos. Em momento algum quis criar categorias nas quais pudesse definir os pressupostos e enquadrar as personagens nelas, de forma rígida. O idiota compreende todas essas possibilidades e ainda outras. E ao ser uma não exclui a outra, isto é, porque estou no tópico que se refere ao homem de

caráter privado, isto não significa que o príncipe não seja também apolítico e pueril, por exemplo, e que não pudesse falar deles, os eventos dão-se intrincadamente, um está no outro, reforçam o outro. Na dissertação, dedicamo-nos mais a fundo a forma apolítica da idiotia, por agora, gostaria de demonstrar como essa vida interior, totalizada nela mesma, condiciona o organismo ao apolítico, pois o mundo dos acordos e negócios humanos não são seu foco, seu motivo existencial:

O tipo “idiota” se caracteriza por não se importar com as tramas históricas e políticas vigentes na sua sociedade, pois que o foco de sua atenção psíquica está direcionado para aspectos intensivos de sua própria intimidade afetiva, adotando uma postura existencial reservada, circunstância que desagrade aos costumes morais sustentados por ideários normativos, que em nenhum momento sabe viver a alegria e o amor (Bittencourt, 2011, p. 109.).

O príncipe Míchkin e o tipo Jesus, mesmo não plenamente cômico, estabelecem distinção. Criam seus próprios valores, são uma espontaneidade que não se nivelam, não se arrebanham, logo não se permitem adestrar. “Nas palavras de Giacóia, o além-do-homem se constitui um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização que, para Nietzsche, caracteriza a moderna sociedade de massa” (Giacóia, 2000, p. 57 *apud* Campos, 2014, p. 32). Ou seja, para os que vivem o rebanho e aceitam o chicote da moral escrava, todos que recusarem a tais práticas serão rebeldes. De novo, o príncipe e o Redentor não reagem, nem como cavaleiros de elevada estirpe senhorial, nem como ressentidos, eles, simplesmente, não reagem. O agressor para regozijar-se de seu esplendor sádico necessita que o açoitado reaja de algum jeito, indo para o embate aos berros e forçando seus grilhões em fúria pela urgente reparação homem a homem ou planejando uma vingança silenciosa terrena ou divina (o julgamento final que humilhará todos os devassos e covardes); o príncipe e Jesus não respondem da forma como se espera. Eles não reagem!

3 A interpretação médica

A primeira parte traçou um percurso no sentido de analisar as considerações teóricas da hipótese literária requerendo buscar os limites de sua interpretação. Verificado os pontos de contato entre as obras de Nietzsche e Dostoiévski, haja vista *Genealogia da Moral* e *Memórias do Subsolo* para discutir a questão do ressentimento e *O Anticristo* e *O Idiota* para anunciar o oposto do homem ressentido como aquele que esquece e consegue criar novas formas de vida; e sustidos pelo método intuitivo de Bittencourt, verificamos que a análise literária nos ajuda na demonstração de nossa hipótese até um determinado ponto. Ou seja, se o tipo Jesus é desprovido de *vontade de poder*, considerando a influência de Dostoiévski e Tolstoi, outros indicativos no próprio texto nietzschiano, como o rigor do fisiólogo, sugerem outras interpretações. Por isso, consideramos oportuno avançar a discussão apresentando outros aportes neste novo trecho. Nossa questão proposta para esta comunicação fora colocada pelo professor Stegmaier de que, se o projeto de Nietzsche continuaria se sustentando na superação do homem enquanto vontade de poder no Zarathustra ou se, não, a revelação do tipo Jesus indicaria um reposicionamento com relação ao além-do-homem afirmando a suspensão completa da vontade de poder:

Com a sua “teoria do tipo Jesus”, ele esboça uma vida sem vontade de poder; na medida em que tal vida foi possível, isso parece ter despertado em Nietzsche a suspeita de que a sua doutrina da vontade de poder pudesse ser propriamente apenas algo de “desejável”, cuja origem remontaria a própria vontade de poder (Stegmaier, 2013, p. 68).

A prática evangélica de Jesus de plenitude no amor, que não se impõe como dogma ou verdade, que se justifica na compreensibilidade de todas as atitudes, não lhes atribuindo certo ou errado é, inicialmente, sem vontade de poder. A princípio, a prática evangélica aparece como uma doutrina radical de não reação, que não sucumbe à violência do

mundo, pois que o cristão voltado para dentro de si, encontra a Deus, que é amor e, responde ao mundo com o perdão, perdão, inclusive, ao patife que pode atentar contra a sua vida, como Rogójin, rival do príncipe, que tentou matá-lo eliminando o concorrente ao coração de Nastácia Filippovna:

Os dois olhos de antes, os mesmos, súbito se cruzaram com o olhar dele. O homem que se escondia no nicho também já conseguira recuar um passo dali. Em um segundo os dois estavam cara a cara, quase encostados. Súbito o príncipe o agarrou pelos ombros e o virou para trás, no sentido da escada, mais próximo da claridade: queria ver seu rosto com mais nitidez. Os olhos de Rogójin brilharam e um riso furioso lhe deformou o rosto. Sua mão direita ergueu-se e alguma coisa brilhou dentro dela; o príncipe não pensou em detê-la. Lembrava-se apenas de que parecia haver gritado: — Parfem, não acredito!... (Dostoiévski, 2002, p. 371).

A seguir, o príncipe sofre um ataque de epilepsia que lhe salvou a vida. Depois, recuperado do acontecido, Michkin perdoa Rogójin, mesmo este tendo fugido com Nastácia Filippovna e lhe ter tentado ceifar a vida. Por isso, a suposição de que num primeiro olhar a doutrina de Jesus, similar à do príncipe, vivificar-se-ia sem vontade de poder.

Ora, neste trecho da comunicação buscaremos estudar como essa não reação se vincula com aspectos fisiológicos de um paciente degenerado e mórbido. Para isto leremos o médico francês Féré com sua teoria da hiperexcitabilidade e esgotamento, assim como as contribuições de Morel acerca da teoria da degenerescência, tudo isso como recursos explicativos elaborados no trabalho de mestrado de Allan Sena. Pretendemos perseguir a hipótese de que o tipo psicológico de Jesus é sem vontade de poder e demonstraremos que, segundo a psiquiatria do século XIX, isto se deve a um quadro severo de idiotia.

A aproximação da interpretação de Nietzsche a partir de Dostoiévski e Tolstói serviu para distanciar *O Anticristo* de uma simples blasfêmia ou indício de sua doença (o surto de Nietzsche), para retomar

a obra como um escrito filosófico, no qual o autor teria usado de sofisticados recursos metafóricos. Porém, a hipótese perseguida por Sena é que, provavelmente, Nietzsche refere-se a Jesus como um idiota na acepção fisiológica do termo muito em voga nos manuais psiquiátricos de seu tempo:

Ora, consideramos extremamente relevante o fato de Nietzsche ter o cuidado de esclarecer, antes de oferecer o seu diagnóstico, que ele iria falar naquele momento com o '*rigor do fisiólogo*', um alerta que, aparentemente, poucos intérpretes deram a devida importância (Sena, 2012, p. 283).

Assim, Nietzsche não atribui valores morais judaico-cristãos ao idiota de Jesus, ou seja, o tom desqualificador do termo com seu conteúdo perverso, que permanece no imaginário popular como uma espécie de xingamento, em grande medida por causa dos próprios médicos, não é um valor no qual o alemão gostaria de recuperar. Mas sim, enfatizar o seu tipo Jesus enquanto portador de um transtorno psiquiátrico. E que, se sabendo dessa característica do redentor, se conseguiria desmontar a corrupção psicológica dos evangelhos promovida por séculos pelo sacerdote e compreender melhor a mensagem beatífica do anunciador da boa-nova. A hipótese médica aliada a hipótese literária configurariam uma poderosa ferramenta analítica, no sentido de que a categorização nosológica do idiota não explicaria *in toto* a complexidade psicológica do redentor, porém criaria/cria um solo humificado para o exercício do método intuitivo capaz de desvendar os traços que permaneceram apesar das adulterações do texto bíblico:

Não obstante, Jesus desempenha um papel essencial para que a meta nietzschiana seja perseguida, a saber: ele representa a manifestação de uma *décadence* que não impede a superação da vida, que não impede o surgimento de um tipo de homem mais elevado, como o faz o cristianismo eclesiástico. A prática de Jesus serve, portanto, como uma contraposição à doutrina cristã, pois oferece um fim digno para a

décadence, isto é, a aceitação bem-aventurada de sua dissolução. A doutrina cristã, brotada do ressentimento e do ódio contra a vida, pelo contrário, busca a conservação a todo custo, esse custo é precisamente a possibilidade de que a vida se supere. Jesus é importante para o projeto de uma transvaloração dos valores porque sua prática mostra a possibilidade de que a *décadence* se aceite como tal, não negando sua natureza e não negando, assim, a própria vida, não se ressentido dela e de suas condições, ao aceitar o seu fim (Sena, 2012, p. 433).

O método usado por Sena é o da investigação das fontes. Ir às cartas, escritos, debater os assuntos comparando os achados documentais. Ele reconstrói a trajetória de leitura dos textos nos quais Nietzsche teria entrado em contato. E segundo suas considerações, o filósofo alemão encontrava-se atualizado acerca das discussões médicas e suas patologias psiquiátricas. Além disso, havia no século XIX uma tentativa dos vários segmentos acadêmicos científicos de explicar o fenômeno religioso, e os médicos não se abstiveram da discussão. Os psiquiatras, em muitos aspectos, associaram o fenômeno religioso e suas peripécias performáticas e megalomaniacas a quadros doentios, neuróticos, delírios, patologias mesmo. Féré e Morel realizarão seus estudos não exatamente neste ponto, mas seus mecanismos explicativos levarão Nietzsche à sua construção do Redentor como idiota porque sua constituição psicofisiológica é obstruída por um processo de degenerescência mórbida:

Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder, e é sempre imposta à custa de inúmeros poderes menores (GM II, 12).

O conceito de degenerescência está inserido num amplo debate médico, mas é Morel que lança mão da noção de uma degenerescência hereditária no *Traité des dégénérescences* publicado em 1857 sustentando que o idiota seria o último representante desta forma de vida que decai.

Segundo ele, os degenerados tendem a descer a níveis cada vez mais baixos nos quais se extinguiriam por si mesmos, pois o idiota já não mais conseguiria se reproduzir, pois se tornou estéril. Pinel e Esquirol não foram taxativos em apontar o caráter hereditário como primordial, na reprodução da idiotia, acreditavam que outros elementos contribuiriam para a manifestação:

Embora Pinel e Esquirol também tenham identificado um fator biológico hereditário como uma das principais causas da alienação mental (e da idiotia), tal fator não era considerado por eles como um determinante absoluto, sendo responsável apenas pela transmissão de uma certa pré-disposição que poderia ou não se tornar manifesta devido a ação de diversos outros fatores acidentais, biográficos, morais e psicológicos (Sena, 2012, p. 313).

O conceito nosográfico da idiotia também, não foi cunhado sem disputa ou avanço conceitual. O debate se aprofundava e se configurava na característica do idiota como aquele que não oferece resistência. Os autores preocupavam-se com essa vida que poderia, simplesmente, ser destroçada numa sociedade tão competitiva e pouco empática, ocupada demais com seus afazeres. E, portanto, realizavam descrições dos quadros clínicos, identificavam indícios que se repetiam e, inequivocamente, concluíram que há um desenvolvimento interrompido, uma puberdade paralisada:

[...] em que o desenvolvimento é interrompido antes da puberdade está plenamente de acordo com o conceito nosográfico de idiotia estabelecido por Esquirol e desenvolvido por Séguin, por Félix Voisin e Jules Voisin, e cuja discussão teórica exercia uma grande importância na literatura médica do final do século XIX (Sena, 2012, p. 391).

Indicavam como característica da idiotia, ainda, concordando com Morel, a esterilidade como fator típico dos portadores do transtorno e o não afeiçoamento a relações sexuais para fins reprodutivos ou meramente de prazer:

Félix Voisin atenta para o fato de que os instintos de conservação de diversos idiotas encontram-se praticamente ausentes. Jules Voisin, tendo como base Morel, aponta como principal característica da idiotia (profunda) a esterilidade, o não desenvolvimento da virilidade (Sena, 2012, p. 391).

Fére, influenciado por Morel, desenvolveu o conceito de hiperexcitabilidade e esgotamento, aludindo que os sujeitos gravemente degenerados constituir-se-iam extremamente reativos a um estímulo do meio, que recrutariam grandes somas de energia para responder ao estímulo, que realizariam um desgaste mental enorme para dar conta de uma pequena demanda. Como os degenerados não tem uma constituição psicofisiológica forte, são fracos, e se o dispêndio de energia para responder aos desafios da vida é desproporcional, isto quer dizer que toda esta energia que não está disponível no seu corpo é recrutada e eliminada de uma só vez pelo hiperexcitável, aliás — como fracos que são —, há poucos *quantus* de energia acumulados, necessários apenas a manutenção da vida vegetativa do organismo. Após a descarga energética, o sujeito vê-se esgotado, num quadro de depressão melancólica e mórbida, pois o seu corpo, completamente fragilizado, sem poder, não consegue estabelecer nenhuma vontade e simplesmente sucumbe inerte na dor resignada do fatalismo russo. Para evitar tal resultado terrível, — ao hiperexcitável a dor lhe é insuportável, a menor dor, pois ele necessita de muita energia de que não dispõe para poder lutar —, o corpo, portanto, procura evitar a todo custo, a dor. Ele passa a não reagir. A não oferecer esforço, contrapartida, oposição, guerra. Ele procura a paz dentro de si não devendo mais responder as demandas do meio, da existência. “Os que sofrem tem que ser mantidos por uma esperança que não pode ser contrariada por nenhuma realidade — que não é *terminada* numa realização: uma esperança de além” (AC 23) A hipótese seriamente perseguida por Sena é a de que o tipo Jesus anunciado n’*O Anticristo* por Nietzsche como aquele que não reage, do mundo privado, o apolítico, o pueril, corresponde a esta concepção

clínica de um tipo doente ou, nos termos psiquiátricos do século XIX, um retardado mental, um organismo que teve uma interrupção desenvolvimental ainda na infância e sofre de um desajuste entre aquilo que é, que adquiriu hereditariamente, a idiotia (patologia) e o que é considerado normal para a idade naquela sociedade. O idiota se diferencia não porque estabelece um *pathos* da distância advindo da sua exuberância de poder, mas porque enquanto degenerado é menos, esta abaixo da linha mediana que iguala o rebanho na sua mediocridade:

Esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal “*il faut s’bêtir*” [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico-morais. “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização [...] (GM III, 17).

A consolidação do saber médico psiquiátrico não se efetiva no século XIX como um poder, por acaso. Há uma história, um caminho que a medicina percorreu no sentido de se diferenciar dos outros saberes: dos curandeiros, dos magos, dos padres. Nada no saber médico o tornava melhor ou mais eficaz que uma prática de cuidado ligada ao senso comum. É com o advento do discurso científico e o domínio intelectual da anatomia e da fisiologia do corpo que o médico ocupa o espaço antes disputado por diversos saberes. A capacidade de estabelecer um diagnóstico e construir uma estratégia curativa eficaz ao doente promovendo a saúde, serviram aos anseios do poder médico psiquiátrico. A descoberta do idiota como um sujeito degenerado, alheio ao mundo dos grandes porque sofreu uma paralisia no desenvolvimento corroborou para a generalização do poder psiquiátrico. “Ora, em *O poder psiquiátrico* e, logo depois, em *Os anormais*, Foucault defende que a descoberta da figura do idiota pela psiquiatria do século XIX foi decisiva para aquilo que

ele denomina de *generalização do poder psiquiátrico*” (Sena, 2012, p. 287.). Ou seja, os manuais com suas descrições das características observáveis dos pacientes em crise mental muniram o médico com um poder de verificação e intervenção clínicas capazes inclusive de proteger a sociedade de possíveis ataques daqueles tidos como loucos. O manicômio é a expressão melhor acabada da instalação do poder médico psiquiátrico como mecanismo de controle social e político da vida. Agora, o médico, respaldado pela estatística, consegue estabelecer uma média, na qual definirá como normal, uma curva gráfica Normal (N), e uma curva descendente *p*, definida como exceção, erro, o que escapa, foge, desvirtua, destoa: os anormais. A sociedade europeia a pleno vapor no que concerne a sua Revolução Industrial demandava por um profissional que detivesse esse tipo de conhecimento capaz de padronizar a massa, identificar os destoantes e enquadrá-los ou retirá-los do convívio social, primeiro porque são improdutivos e segundo porque confrontam a razão com um conteúdo diverso demais a uma sociedade aprisionada numa instrumentalização objetivo matemática do real, altamente planejada.

Nesse sentido, a determinação objetiva de uma suposta normalidade aniquila toda anormalidade enfatizando ainda mais o projeto moderno de arrebanhamento do homem. Excluindo todo *pathos* da distância, seja ele por uma afirmação de si enquanto uma força viril que almeja expandir e dominar, seja porque se é portador de uma doença, transtorno ou condição existencial, porque se é um degenerado. A vida mesmo degenerada, mesmo ressentida, mesmo adoecida e solapada por toda a dor, ela busca ampliar seu poder para estabelecer domínio e controle pela força e superação alcançado pelo esforço de guerra. Entretanto, se a vida, de uma ameoba ou a de um homem: a forma mais decadente de existência se efetua como vontade de poder, como o idiota de Jesus assentar-se-ia no mundo como ausência de vontade de poder? Não há renormatização ao patológico da idiotia e, se não há de fato, essa condição, portanto, seria grave e crônica, mórbida? De que forma uma

vida que não renormatiza, desprovida de vontade de poder, contribui para o projeto da transvaloração de todos os valores?

4 Considerações Finais

O maior dos pesos é desejado como um valor, o que é grandioso traz consigo a carga imensa do sofrimento e da dor. Ao retirar o peso sobre os ombros, a leveza se anuncia como uma dádiva:

O mais pesado fardo nos esmaga, nos faz dobrar sobre ele, nos esmaga contra o chão. Na poesia amorosa de todos os séculos, porém, a mulher deseja receber o peso do corpo masculino. O fardo mais pesado é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da mais intensa realização vital. Quanto mais pesado o fardo, mais próxima da terra esta nossa vida, e mais ela é real e verdadeira (Kundera, 1983, p. 11).

Há leveza no peso e o leve não pode ser sem peso. É porque há peso que existe leveza e quanto maior o peso mais sublime o significado da leveza. De modo similar, a leveza detém um peso que opera sobre sua ação, deslizando sobre seus contornos a fruição do delicado. Sem o peso a leveza não seria leve, constituir-se-ia apenas angústia de uma liberdade *sem quê nem pra quê*. O peso sem a leveza esmagaria tudo:

Por outro lado, a ausência total de fardo faz com que o ser humano se torne mais leve que o ar, com que ele voe, se distancie da terra, do ser terrestre, faz com que ele se torne semirreal, que seus movimentos sejam tão livres quanto insignificantes (*Ibidem*, p. 11).

No peso e na leveza encontram-se os ingredientes de uma grande história, a História da Filosofia, a enorme discussão dessa fratura exposta do sujeito-objeto, do corpo alma, do teologia ciência, do literatura ciência, do eu outro, do ser não ser, como um eterno retorno do mesmo. Milan Kundera recupera Nietzsche em seu romance erótico, *A insustentável leveza do ser*, e anuncia o paradoxo do peso e da leveza, um pouco de filosofia e arte:

No mundo do eterno retorno, cada gesto carrega o peso de uma insustentável leveza. Isso é o que fazia com que Nietzsche dissesse que a ideia do eterno retorno é o mais pesado dos fardos (*das schwerste Gewischt*) (*Ibidem*, p. 10).

Ora, do mesmo modo que a leveza não pode ser sem o peso e o peso sem a leveza, a interpretação não é sem os conceitos e os conceitos sem a interpretação. Os conceitos duros fixam o real para uma interpretação, mas isto é momentâneo: uma fagulha. No interpretar, aqueles conceitos se perdem e o próprio real escapa, correndo-se o risco da interpretação cair no redemoinho da interpretação da interpretação, uma metalinguagem da semiótica, já sem os conceitos e sem o real, e isto não é nem filosofia nem literatura, mas o sumidouro da dor resignada da constatação elementar de que o real nos é impossível. Não, há no interpretar um rigor conceitual numa relação paradoxal de uma insustentável leveza da interpretação construída pela força titânica de uma vontade de poder. Tateando palavra por palavra, o mundo se descortina da interpretação, não um mundo falso, tampouco um mundo verdadeiro, mas o mundo que se pode fundar naquele ponto da interpretação. Neste sentido, indiquemos desde já que o método intuitivo de Bittencourt não é melhor ou pior que o método experimental de Féré, sua investida interpretativa avança na produção dos conceitos necessários a sua formulação genealógica do tipo Jesus; por outro lado, Féré, fortemente ancorado nos conceitos e nos testes laboratoriais de psicomotricidade não é mais contundente por dedicar-se a uma metodologia supostamente mais objetiva; ele, Féré, também lança mão de sua intuição enquanto cientista. A ciência dura demais nos seus conceitos se perde do real, a interpretação solta demais se perde do real. É por causa da leveza da interpretação que é possível suportar o fardo dos conceitos, é por causa do imenso peso dos conceitos que se torna necessária a leveza da interpretação. Porque fomos forjados na caldeira infernal dos conceitos judaico-cristãos que nos tornamos escravos de

uma moral, a moral de rebanho, substancialista, somente peso, nenhuma leveza, e por isso não conseguimos sentir o peso e a leveza das coisas com saúde e vigor; acabamos por sempre dicotomizar artificialmente aquilo que é para (doxa). Não há uma oposição entre a hipótese literária e a hipótese médica, há peso e leveza na tentativa de uma transvaloração de todos os valores:

E até eu... acaso quererei ser com isto acusador do homem? Ah, meus animais, sei apenas uma coisa neste mundo; é que o homem precisa do que tem de pior em si mesmo para alcançar o que tem de melhor. O pior é o melhor de sua força e a pedra mais dura que se oferece ao mais alto criador; é mister que o homem se torne melhor e pior (Nietzsche, 2011, Za III, O Convalescente, II).

Promover um rasgo semântico entre Bittencourt e Sena para separá-los no abismo do eixo Rio-São Paulo sem uma ponte aérea ou uma via Dutra que seja, é mais uma vez perseveramos numa filosofia moral do ressentimento que, ao invés, de ver conjunções, vê, de novo, polaridades, rancor, inimizades, impossibilidades. Nesta comunicação quis fazer diferente, pois numa filosofia *além de bem e mal*, Jesus não é nem idiota, nem santo, ou nenhuma destas duas coisas isoladamente negando-se mutuamente, mas uma prática beatífica que só é possível por causa da idiotia. Se o idiota alguma vez foi menor por sua dificuldade de tato com o mundo, então a hipótese médica com seu diagnóstico, corrobora com a hipótese literária porque aprisiona Jesus na sua nosologia, mas por movimentos intuitivos de interpretação se elaborou sua santificação como imanente ao diagnóstico médico. O idiota de Jesus só pode ser santo porque é um idiota. Santo e idiota não estão separados por um abismo, eles se coadunam numa realidade interpretativa. O peso e a leveza: um paradoxo!

Ler Nietzsche como a encontrar uma certeza ou uma posição dura é insuficiente, pois sua filosofia tenta promover uma crítica, não apenas formulando um contraponto argumentativo, mas também pela

linguagem peculiar negadora de uma sintaxe objetiva, os aforismos e metáforas, lançar mão de imagens, sons, ideias que distorcem a interpretação desenvolvendo mundos. O mundo não existe em si mesmo como uma exterioridade não contextual, dado desde sempre, no qual poderíamos observá-lo com um método e descrevê-lo como ele é de fato. E o homem também não é uma interioridade em si mesmo. Homem e mundo se copertencem numa relação, e neste *entre* que somos no mundo que criamos soluções para dar conta da complexidade do todo. Ler Nietzsche é se aproximar do objeto sorrateiramente, indo, devagar, desconfiado. E com a lentidão de um filólogo: Nietzsche exhibe os contornos de uma imagem e quase já temos certeza das suas dimensões e valores, e movidos pela paixão sentimos no corpo o significado daquilo que “é”. Porém, bem perto, na ponta final de uma frase bem pequena, uma palavra, duas quem sabe, uma vírgula talvez, modifica todas as noções substancialistas que perseguíamos, como um estalo, um choque, um advento, como uma dor ou uma alegria que bate no corpo sua semântica dos afetos. Por isso, o projeto nietzschiano da vontade de poder no Zaratustra não foi substituído pelo tipo Jesus desprovido de vontade de poder. Não existe vida sem vontade de poder, mas o tipo Jesus não é exatamente uma representação de um organismo, Jesus é o Santo necessário ao combate do projeto de negação da vida protagonizado por Paulo. Novamente, a afirmação de que Nietzsche haveria abandonado o seu tipo Zaratustra pelo tipo Jesus é de novo cair na cilada moral dos valores totalitários e puros. O destino de Zaratustra não é o de Jesus. Zaratustra é o profeta do eterno retorno, Jesus uma prática de vida que não se ensina, nem se transmite, uma existência de amor enquanto último guardião de uma cadeia degenerescente, ou seja, a impossibilidade fisiológica de seu eterno retorno:

Canta, e distrai-te, Zaratustra; cura a tua alma com cantos novos, para poderes suportar o teu grande destino, que ainda não foi destino de ninguém.

Que os teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que deves chegar a ser: *tu és o profeta do Eterno Retorno das coisas*. E este é agora o teu destino (ZA III, O Convalescente, 2).

Ora, se vontade de poder é vida e de algum modo Jesus é vida, como poderia ser desprovido de vontade de poder? Alguma força existe em Jesus, pois não estava morto! Sim, há força e esta força vem de Deus, não é dele, ele é apenas movido por ela. E conseguiu ser mecanismo da vontade de poder de Outro porque sua idiotia permitiu esse ensimesmar-se na plenitude de contato com Deus, sem intermediários ou anunciadores. A manobra hermenêutica de Sena é colossal, porque ao dispor desta pitada do teológico na sua culinária do tipo psicológico do Redentor rompeu com os dualismos e anunciou uma posição transvalorada. No sentido de que ao ateu o tipo Jesus tem um conteúdo blasfematório e zombeteiro, e serve como ataque ao cristianismo institucionalizado; ao crente é uma distorção desrespeitosa da figura máxima de Jesus. Ateus e crentes jamais estariam perto em qualquer arranjo que se vislumbre. Para o ateu, Jesus não poderia ser tomado pela vontade de poder proveniente de Deus que fez do espírito livre, o Espírito Santo, traduzindo a multiplicidade da trindade na Unidade de Javé; para o crente, Jesus não é o idiota, último elo da degenerescência crônica, aquele que reconhece a sua existência decadente e mórbida e aceita sua condição sem ressentimento e rancor, existindo na alegria de sua prática beatífica de amor: o crente quer um Jesus todo poderoso que pune e dissemina o ódio pela vingança. O ateu ficaria decepcionado pelo Jesus levado por Deus. O crente se surpreenderia com uma filosofia “ateia” que leva em conta Deus na prática do alegre mensageiro. Crentes e ateus, talvez, concordariam em sua insatisfação com relação ao desfecho desta comunicação. E aqui esta a chave interpretativa para uma filosofia que transvalore todos os valores.

Ateus e crentes, assim como todos nós, justificamos o mundo a partir destes pressupostos substancialistas, dualistas, rancorosos,

rígidos. O mundo, todo ele, uma totalidade compacta em si mesmo, sem causa e sem razão, uma profusão de tudo ao mesmo tempo o tempo todo, sem nada muito duro e seguro. Esse mundo assim tão inseguro nos é insuportável, a vida precisa fazer sentido. A invenção de Deus é uma solução útil para estancar a torrente de sofrimento de uma vida vazia. É porque a vida se impõe como força, vontade de poder, que se criam deuses no sentido de alimentar no homem a esperança no além-mundo evitando sua morte por desejo da vontade. O ateu, por outro lado, é um crente, entretanto, sem Deus. Estes, tão acostumados as suas certezas, sequer levantando uma ponta de dúvida, teriam dificuldades para uma filosofia *além de bem e mal*. Nossos esforços neuronais, cognitivos, emocionais, não dão conta de um mundo todo ele de uma vez e por isso nos apegamos a fragmentos do todo e o isolamos para neste sedimento do existir sermos o que somos. Uma filosofia do futuro exigiria do pensador as não-categorizações, o reconhecimento da incompletude, da impossibilidade do real, do sofrimento como condição da vida. Não é uma formulação que denunciam culpados e vítimas, todos esses pressupostos estacionários são estratégias da própria vida para nos proteger da derrota frente a uma dor lancinante e voraz.

A transvaloração de todos os valores morais anuncia-se quando o valor dos valores é questionado para a criação de novos valores. Mas os novos valores morais são passíveis de serem questionados e superados. O além-do-homem seria aquele capaz de fabricar seus próprios valores libertando-se da moralidade dos costumes, se desgarrando dos conceitos finalistas, promovendo uma *Hermenêutica do Sujeito* e do mundo, uma interpretação tão leve quanto uma pluma. Leve, mas se toda leveza tem um peso, uma interpretação que cria conceitos. O homem transvalorado já não mais se apequena com uma razão que estabelece dogmas, defende seu mundo com a paixão dos afetos alegres, bastante leveza; com uma razão sábia, um pouco de peso; despreocupado com os rastejantes axiomas morais de certo, errado, verdade, falsidade, culpa, pecado; na

sua defesa apaixonada, se equivoca e se acerta, e isto não tem relação nenhuma com certo e errado, culpa ou pecado, isto tem a ver com o corpo, com a vida que exuberante na expansão de sua força se afirma como tal enquanto vontade de poder. Isto ou aquilo me servem na medida em que forem úteis ao crescimento da força. Depois podem ser descartados porque são sempre categorias provisórias que não explicam o mundo, mas servem a vida. O tipo Jesus como desprovido de vontade de poder anarquiza as categorias morais gerando confusão no leitor educado no chicote da culpa. A posição do idiota de Jesus é transvalorada porque aniquilou todas as verdades, todos os abismos. Sua beatitude como condição da idiotia, ao mesmo tempo, que exalta, rebaixa, o idiota que é baixo se torna alto, Jesus que é alto se abaixa, Deus que é todo poderoso, a magnânima altura, rasteja junto ao completamente sem poder. Tudo que era certo reduziu-se a interpretação, mas a interpretação nem um pouco certa, quis os conceitos das concepções transcendentalistas. É como um incessante *looping*, o eterno retorno, em que as separações arbitrárias, cessaram, e tudo conectado a tudo, numa grande rede significante, acata todas as dimensões do possível, as nega, as reavalia, as retransmite, as esquece, inventa outras, tudo como profícuo estatuto de uma vontade de poder.

Regressarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente, não numa vida nova, numa vida melhor, nem numa vida análoga, tornarei eternamente para esta mesma vida, igual em suas grandezas e suas misérias, para ensinar outra vez o Eterno Retorno das coisas, para anunciar mais uma vez o Grande Meio-dia da terra e dos homens, para anunciar mais uma vez o Além-homem (*Ibidem*, Za III, O convalescente, 2).

Superado os dualismos ingênuos. A hipótese médica como instrumento para aguçar os anseios do intuitivo, e um Jesus sem vontade de poder: colocada uma posição materialista diagnosticada pela psiquiatria, a idiotia, e o idiota como uma invenção russa. Aqui, se

perderam todos os alicerces, pois o idiota de Jesus performa uma vontade de poder sem um conteúdo moral específico. Talvez, o tipo Jesus quando tomado pelo Pai assuma uma outra vontade de poder capaz incorporar novos valores, sem indicar valores em absoluto. Ou seja, sua existência performática, faz surgir uma vida transvalorada na medida em que assume o reino dos céus neste mundo, que não julga ou condena, que, apenas, ama. Idiota e sábio, Santo e louco, Pai e filho, espírito livre e Espírito Santo, poder sem poder, interpretação e conceito, medicina e literatura, peso e leveza, todas essas categorias assumem sua condição em Jesus, sempre numa transitoriedade, servindo aos anseios da vida, isto é, o tipo Jesus em sua mutabilidade frequenta os diversos modos de ser para mostrar, expor, exaltar a vida, sem procrastinação ou justificações. O seu sentido da vida é sem conteúdo porque é uma existência pronta, plenificada, pois reconhece sua condição decadente e vive sem maiores subterfúgios, de forma natural, com jovialidade e alegria.

O idiota de Jesus não é nem uma criação literária, nem médica, talvez, médico-literária, mas suspeito que ainda seja pouco. O idiota de Jesus é o paradoxo de uma vida, sem vida, a nulidade de vida que unido a toda vida (Deus), afirma todas as vidas pelo exercício prático do amor. Isto não é nem blasfêmia, nem proselitismo cristão, isto é uma filosofia para *além de bem e mal*.

Referências

BITTENCOURT, Renato Nunes. As influências de Tolstói e de Dostoiévski na análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística. In: *Ítaca*, n. 15, 2010.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Espinosa, Nietzsche e a denúncia da moral teológica como distorção axiológica das disposições afirmativas da autêntica práxis crística. In: *Trilhas Filosóficas*, v. 3, n. 1, 2010.

O idiota de Jesus

BITTENCOURT, Renato Nunes. A Psicologia da Idiotia e Dostoiévski e Nietzsche. In: *Revista Digital AdVerbum*, v. 6, n. 1, 2011.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A tipologia do ressentimento em Dostoiévski e Nietzsche. In: *Revista Húmus*, v. 1, n. 2, 2011.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e sua compreensão extra-moral da experiência originária da beatitude evangélica de Jesus. In: *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 34, 2011.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e a Psicologia do Redentor. In: *Revista Filosofia Capital*, v. 7, n. 14, 2011.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Das profundezas do ressentimento ao sublime amor crístico: Dostoiévski e Nietzsche. In: *Ítaca*, n. 21, 2012.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e a intuição psicológica como método para a compreensão da tipologia existencial da personalidade de Jesus. In: *Revista Filosofia Capital*, v. 8, n. 15, 2013.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*: romance em quatro partes. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora, v. 34, 2002.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências (1838-1880)*. Trad. de Robertson Frizero. Porto Alegre: Inverso, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Editorial Presença, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Gente pobre*. São Paulo: Editora 34, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: editora 34, 2017.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma*: Nietzsche e a auto-supressão da Moral. Campinas: Unicamp, 1997.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Memória e esquecimento em Nietzsche. In: AZEREDO, Vânia Dutra (Org.). *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2005.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, 2010.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, 2012.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Vestígios de Dostoiévski na correspondência de Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, v. 6, n. 2, 2016.

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. Trad. Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardron, Lello & Irmão, 1915.

SENA, Allan Davy Santos. O Jesus de Nietzsche e o príncipe Míchkin de Dostoiévski. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 3, n. 1, 2010.

O idiota de Jesus

SENA, Allan Davy Santos. *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2012.

STEGMAIER, Werner. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

STELLINO, Paolo. El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche. In: *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, v. 13, 2007.

VIANA, Nildo. Nietzsche, Vontade de Potência e Irracionalismo. In: *Fragmentos de Cultura*, v. 20, n. 9/10, 2010.

A metaética do perfeccionismo nietzscheano

*William Mattioli*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.19>

1 Introdução

Há um nível razoável de consenso entre os intérpretes de Nietzsche no que diz respeito à constatação de que sua crítica à moralidade e à tradição moral hegemônica não se esgota em sua parte meramente negativa, mas possui também um momento fundamentalmente propositivo². Isso significa que, ao criticar e recusar os valores ligados ao conjunto de teorias e visões de mundo da moral que ele identifica como seu alvo de ataque, Nietzsche está também, ainda que nem sempre no interior de um mesmo movimento argumentativo, propondo um modelo ético alternativo; ou seja, sua crítica à moral não resulta numa recusa de toda e qualquer forma de vida ética.

O grau de consenso entre os intérpretes diminui progressivamente na medida em que se busca uma especificação e uma qualificação mais exata de qual seria esse modelo ético alternativo e, mais ainda, de quais seriam seus pressupostos teóricos (se é que existem, de fato, tais pressupostos na obra de Nietzsche). Algum grau de consenso ainda persiste quanto à tese de que a melhor maneira de caracterizar a proposta ética nietzscheana é pensá-la como uma forma de

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é também pesquisador de Pós-Doutorado vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: william.mattioli@gmail.com

² Cf. por exemplo: Leiter, 2002, 2019; Clark e Dudrick, 2012; Hurka, 2007; Katsafanas, 2013; Lopes, 2013; Robertson, 2016, 2020.

perfeccionismo.³ Numa compreensão geral do perfeccionismo⁴, podemos dizer que essa posição normativa estabelece um conceito de bem estritamente ligado ao florescimento e à excelência humanas, alcançáveis pela realização máxima das potencialidades mais elevadas da humanidade. O bem, na medida em que é entendido como a realização máxima da excelência humana, deve ser independente das disposições e inclinações particulares de cada agente tomado individualmente (disposições e inclinações subjetivas que estão ordinariamente orientadas à satisfação de desejos de caráter eudemonístico e utilitário, como a busca do prazer, do conforto, do bem-estar e da felicidade). Isso faz com que a noção de “bem” assumida nessa posição normativa seja uma noção objetiva: a excelência humana é boa independentemente do fato de os agentes individuais estarem ou não subjetivamente inclinados a buscá-la e a engajar-se na sua realização⁵.

Indo além, o grau de consenso que podia ainda ser identificado na admissão geral de que Nietzsche possui uma proposta ética perfeccionista parece se dissolver quase inteiramente quando se trata de determinar quais são as características substantivas que instanciam aquele bem da excelência humana. Mas, apesar do dissenso neste ponto em particular, muitos intérpretes argumentam a favor da tese de que, quaisquer que sejam essas características, elas devem estar, de algum modo, associadas à efetivação e à realização do *poder*, tal como esta noção é compreendida a partir da famosa fórmula da “vontade de poder”⁶.

A defesa desse argumento tende a tomar a seguinte forma: Nietzsche considera que a excelência humana é a realização máxima de suas características mais essenciais. Nesse sentido, seria preciso

³ Cf. por exemplo: Hurka, 2007; Lopes, 2013; Viesenteiner, 2020; Robertson 2020; Mattioli, 2021.

⁴ Sobre isso, cf. Hurka, 1996; Hurka, 2007; Steven, 2019.

⁵ Cf. Hurka, 2007, p. 9, p. 21; Robertson, 2016, p. 181s.

⁶ Cf. Schacht, 1983; Hurka, 2007; Katsafanas, 2013. Para uma discussão crítica dessa visão, cf. Leiter, 2019; Robertson, 2020.

determinar um conceito de natureza humana com base no qual nós estaríamos em condições de especificar quais qualidades devem ser consideradas normativamente relevantes para a justificação dos juízos de valor perfeccionistas que dão forma à sua proposta ética. Essa é a tarefa de grande parte da fisiopsicologia nietzscheana, inserida no amplo projeto de “retraduzir o homem de volta à natureza” (BM 230), e cujos resultados servem para a construção de teses relevantes no campo da psicologia moral e da teoria da ação. O elemento que comparece em sua obra madura como o mais saliente para a determinação do traço fundamental da constituição humana e de sua estrutura motivacional é a vontade de poder. Essa noção se refere à força dinâmica por trás não só da vida humana, mas da vida em geral, recobrando, portanto, todo âmbito do vivente e, em suas formulações mais ousadas, a totalidade do próprio mundo. Em ao menos três passagens da obra publicada e numa série de fragmentos póstumos da década de 80, Nietzsche sugere que a vontade de poder constitui o elemento fundamental por trás de todas as atividades da natureza⁷.

Esta última observação nos conduz então ao campo das discussões metaéticas. Se o perfeccionismo aparece, a princípio, como um modelo de teoria normativa que fixa um conceito de bem ligado à excelência humana e confere valor a tudo aquilo que promove direta ou indiretamente esse bem, a vontade de poder aparece agora, à luz dessa teoria normativa, como o modelo explicativo a partir do qual Nietzsche busca fornecer razões objetivas para justificar, do ponto de vista teórico, o valor da excelência. Duas consequências importantes resultam dessa combinação de posições: 1) a admissão de um monismo valorativo (tudo que tem valor o tem em função de um único elemento valorativo

⁷ Cf. BM 22, 36, 186; GM II, 12; FP 1885, 36[21], 36[31], 38[12], 40[37], 1[59]; FP 1888, 14[79], 14[82], 14[121], entre outros. Para mais referências, conferir a vasta literatura sobre o tema, da qual menciono, a título de ilustração, os seguintes trabalhos: Schacht, 1983; Marton, 1990; Gerhardt, 1996; Müller-Lauter, 1997; Abel, 1998; Doyle, 2018.

fundamental, que pode ser teoricamente rastreado e identificado na base de toda ação dotada de valor moral); 2) a admissão de um realismo moral ou valorativo (o valor das ações, obras ou estados psicofisiológicos valorosos está lastreado na realidade e tem suas raízes na essência da natureza humana e, no limite, do mundo em geral).

É certo que o movimento argumentativo sugerido aqui, que atribui à vontade de poder o papel de justificar teoricamente o perfeccionismo a partir de um modelo descritivo que abrange a vida em geral ou a própria existência como um todo, não é tão explícito ou evidente nos textos de Nietzsche, de modo que um certo grau de reconstrução na lida com os textos é exigido. Mas creio haver evidências textuais suficientes, tanto na obra publicada quanto na obra póstuma, para a sustentação desta tese interpretativa.

2 Bom é “tudo o que eleva o sentimento de poder”

Na obra publicada, o texto mais importante no que diz respeito à identificação entre o princípio normativo do “bem” e a realização ou intensificação da vontade de poder é provavelmente o aforismo 2 do *Anticristo*, do qual eu cito um trecho:

O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. / O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. / O que é a felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada (AC 2).

Esse trecho é marcante por sua concisão e pelo tom quase doutrinário ou catequético. Certamente ele não representa bem as sutilezas e as nuances que atravessam a proposta ética nietzscheana em toda sua amplitude, tal como ela é formulada em outros momentos, mas ele tem o mérito de trazer à luz, de forma direta, a hipótese que está em sua base. Contudo, sua concisão produz um efeito de ambiguidade, na

medida em que os termos não são devidamente explicados e sua função na estrutura do argumento permanece, em grande medida, contaminada por um efeito retórico de opacidade. O texto se move num *crescendo*, que começa pela identificação do bem com a intensificação do sentimento de poder, passa pela identificação do bem com a vontade de poder enquanto tal e termina com “o próprio poder no homem”. Acredito ser possível distinguir, como sugerem alguns comentadores⁸, entre o sentimento de intensificação do poder e a vontade de poder enquanto tal, ou seja, entre o primeiro e os dois últimos termos da equação. Essa distinção pode ser entendida, basicamente, no sentido de que o mero sentimento de poder pode ser algo de ordem puramente subjetiva, enquanto o poder da vontade de poder propriamente dita seria algo de ordem objetiva. Essa distinção deixa aberta a possibilidade de que uma determinada instância de sentimento de poder ou de intensificação do sentimento de poder não corresponda efetivamente a uma realização ou intensificação de poder real, num sentido normativo relevante. É claro que uma diferenciação nestes termos aparecerá sempre como problemática diante da constância com a qual Nietzsche, num plano ontológico mais fundamental, tende a dissolver a própria barreira entre o interno e o externo e, portanto, em certo sentido, entre o subjetivo e o objetivo. Mas ela serve bem ao intuito de evitar generalizações apressadas que correm o risco de serem obrigadas a acolher, no campo valorativo de efetiva realização da vontade de poder, manifestações às quais Nietzsche claramente recusa essa caracterização, como a vitoriosa rebelião escrava na moral, ideologicamente dependente do modo de valoração reativo do sacerdote ascético.

Dito isso, apesar de uma distinção conceitual ser possível entre o primeiro e os dois últimos termos do argumento do aforismo 2 do *Anticristo*, não creio que essa mesma distinção possa ser devidamente

⁸ Cf. sobre isso Sommer, 2013, p. 34; Robertson, 2020, p. 210s.

aplicada à relação entre os dois últimos termos eles mesmos, ou seja, entre a “vontade de poder” e o “próprio poder no homem”. Tal como o entendo, o termo “poder”, em sua terceira ocorrência no argumento, só faz sentido à luz de seu pertencimento à fórmula que o precede textualmente: a “vontade de poder”. A expressão “o próprio poder no homem” teria então a função de especificar e tornar mais saliente o elemento da fórmula que funciona como índice de valor. Assim, “o próprio poder no homem” se refere a uma determinada configuração da vontade de poder, em que um tipo de vida — a vida humana em seus exemplares mais perfeitos — alcança sua plena realização e deve, portanto, ser considerada boa no sentido mais elevado.

Uma outra questão importante que circunda a interpretação desse aforismo é a de saber se a afirmação de que “o que é bom é tudo o que eleva o poder” deve ser entendida como uma definição real do conceito de “bem”, ou como mera expressão de uma atitude aprobatória e recomendatória por parte de Nietzsche⁹, ou ainda como uma descrição psicológica da estrutura normativa dos agentes, isto é, daquilo que está acontecendo, de forma inconsciente (mas essencialmente), nos bastidores dos juízos de valor¹⁰. Nos dois últimos casos, o texto em nada

⁹ Cf. Leiter, 2019, p. 60.

¹⁰ Não se trata aqui de oferecer uma conceitualização definitiva do que significa um juízo de valor, mas vale ressaltar que entendo por “juízo”, seguindo alguns termos de Nietzsche, um ato cognitivo que atribui a um objeto intencional certas características, ou seja, um ato cognitivo a partir do qual certas determinações são predicadas de um “algo” em geral. Seguindo essa compreensão, um juízo de valor seria um ato cognitivo mediante o qual certas propriedades são atribuídas a um objeto ou estado de coisas em sua relação com o agente no que diz respeito ao seu caráter útil, vantajoso, proveito, ou, ao contrário, prejudicial, danoso e obstrutivo. Um objeto pode ser útil ao agente do ponto de vista da sua capacidade de produzir prazer (nos termos do hedonismo psicológico proposto por Nietzsche sobretudo no início do seu período intermediário), ou tendo em vista sua capacidade de produzir uma intensificação do sentimento de poder do agente (nos termos da posterior psicologia do poder nietzschiana), relativamente ao horizonte das condições de conservação e crescimento da forma de vida nele encarnada. Devemos salientar ainda que, para Nietzsche, um juízo não é uma função cognitiva específica da mente consciente, mas uma modalidade de atividade avaliativa que orienta a própria dinâmica inconsciente dos impulsos ou instintos num nível subpessoal. Todo impulso, na medida em que dispõe o organismo a uma certa “interpretação” do meio circundante (podemos dizer também que ele “transmite” certa interpretação às funções cognitivas

nos ajudaria a descortinar uma posição metaética realista, como eu pretendo sugerir. Se concedermos que o texto em questão é suficientemente ambíguo, do ponto de vista argumentativo, para que sigamos a recomendação de suspender nosso juízo quanto à possibilidade de extrair dele uma definição real de bem e uma posição metaética mais ou menos bem definida, podemos, por outro lado, recorrer aos póstumos para iluminar a leitura do texto e trazer alguma determinação conceitual mais clara. O póstumo que eu gostaria de trazer à discussão, para dar corpo à leitura do aforismo 2 do *Anticristo*, é o importante fragmento sobre o niilismo europeu, de 10 de junho de 1887. Farei o recorte de apenas um trecho, que é o mais relevante para a discussão em pauta, no qual Nietzsche escreve: “Não há nada na vida que tenha valor a não ser o grau de poder — admitindo-se justamente que a vida mesma é vontade de poder” (FP 1887, 5[71])

Sugiro que analisemos esse texto dividindo-o em duas partes. A primeira parte consiste numa afirmação bastante categórica: “nada há na vida que tenha valor, a não ser o grau de poder”; a segunda parte, contudo, introduz uma nuance importante através de uma condicional: “admitindo-se justamente que a vida mesma é vontade de poder”. Podemos reconstruir o argumento nos seguintes termos: se a vida é vontade de poder, *então* a única coisa que tem valor é o poder. A forma condicional do argumento aponta seu pressuposto teórico: é a definição da essência da vida como vontade de poder que justifica o estabelecimento do critério de valor. Dito de outro modo: uma vez que a vida é, essencialmente, vontade de poder, então o único valor que se

“superiores”) e à realização de certas ações nesse meio, realiza funções judicativas e dá expressão a juízos incorporados ao longo da história evolutiva da espécie. Impulsos, portanto, são sempre dotados de intencionalidade e de capacidade cognitiva. Assim, nos “bastidores” dos juízos de valor conscientes encontram-se juízos de valor inconscientes herdados e fixados nas formas relativamente estáveis de atuação dos impulsos, nos padrões de inferência e de percepção e nas estruturas sintáticas e simbólicas da linguagem. Agradeço a André Muniz Garcia por ter levantado essa questão e a Jorge Viesenteiner pela continuidade do debate.

justifica, do ponto de vista dessa concepção teórica, é o valor do poder. Isso equivale a dizer que é o conhecimento da realidade essencial da vida que nos fornece razões para sustentar um determinado conjunto de valores e recusar outros.

3 A vontade de poder como eixo teórico do perfeccionismo

No importante aforismo 186 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche apresenta uma crítica às tentativas tradicionais de fundamentação da moral, com especial ênfase na ética de Schopenhauer. Para ele, a tentativa schopenhaueriana de fundamentar a moral com base no pressuposto de que o princípio primeiro da moralidade é o de nunca ferir a ninguém, mas ajudar a todos no que for possível (*neminem laede, immo omnes, quantum potes, juve*), está de antemão fadada ao fracasso. E isso em razão da incompatibilidade ou incongruência entre seu princípio de base e a realidade mais essencial do mundo: “quem alguma vez pressentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder” (BM 186), terá de se espantar com a falta de cientificidade do empreendimento de Schopenhauer.

O argumento dessa parte do texto é iluminado com as palavras do aforismo 259 do mesmo livro: “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição [...] vida é precisamente vontade de poder” e, enquanto tal, quer “crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio” (BM 259). E o texto se encerra como se segue:

A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente a vontade da vida (*Wille des Lebens*). Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como *realidade* é o *fato primordial* de toda história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! (BM 259)

O apelo à honestidade, ao final desse aforismo, e sua vinculação a uma visão o mais imparcial possível sobre a realidade são bastante sugestivos. Sabemos que, para Nietzsche, a honestidade, probidade ou integridade intelectual é uma das virtudes mais importantes a serem cultivadas pelo filósofo, como pressuposto para seu empreendimento de busca do conhecimento. Não se sujeitar aos preconceitos herdados pela tradição e à sedução do autoengano; empenhar-se heroicamente na pesquisa da verdade: este é talvez o imperativo intelectual central em torno do qual orbita o espírito de todo aquele que assumiu visceralmente a difícil tarefa da crítica dos valores. É preciso se colocar *fora* da moral ao refletir sobre os preconceitos morais, sob o risco de sedimentar “preconceitos sobre preconceitos” (GC 380). E a vontade que impulsiona o filósofo a posicionar-se fora do horizonte de valores que nos são transmitidos “na carne e no sangue” responde ao “tu deves” da integridade intelectual (GC 380). Não é por acaso que, no Prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche descreve sua disposição crítica (cujos sinais surgiram bem cedo em sua vida) como tendo sua origem numa “vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão” (GM, Prólogo, 2)

É verdade que Nietzsche reflete criticamente sobre esse compromisso com a verdade e identifica sua origem numa perigosa idiosincrasia da vontade que constitui o modo de vida filosófico e o *ethos* científico da modernidade. Isso, contudo, não abala a autoridade epistêmica das razões que se abrem ao filósofo em seu percurso investigativo — ainda que abale o solo normativo no qual se enraizara, até então, a justificação dessa busca por razões, e, nesse sentido, possa comprometer dramaticamente a força normativa da própria vontade de verdade (BM 1; GM III, 24-27)¹¹. Isso ocorre pela constatação de que a vontade de verdade carece de um fundamento que fosse capaz de lhe

¹¹ Cf. sobre isso os excelentes trabalhos de Giacoia (1997, 2010).

conferir um valor *incondicional*, um valor que justificasse incondicionalmente a disposição do filósofo ao sacrifício pela verdade. Nesse mesmo movimento, porém, ao reconhecer que seu compromisso fundamental com a verdade tem sua origem numa idiossincrasia da vontade que constitui o modo de vida filosófico, e que ela revela as condições de crescimento e expansão dessa configuração vital particular — afinal, por trás da vontade de verdade fala a vontade de poder (ZA II, Da autossuperação) —, ele pode conferir um novo sentido normativo à vontade de verdade. Ela pode ser reabilitada e relegitimada justamente na medida em que promove a conservação e a intensificação do sentimento de poder da forma de vida filosófica, de modo que a visão da vontade de poder (a vontade essencial da vida) torna possível um novo critério normativo que revaloriza a vontade de verdade para além da tutela do ideal ascético.

Tendo isso em vista, é justo dizer que, para Nietzsche, a hipótese da vontade de poder é a que melhor responde àquele imperativo da honestidade e da integridade intelectual, que impõe uma rigorosa norma epistêmica à busca por razões para justificar devidamente nossos compromissos teóricos e práticos. Os aforismos 13 e 36 de *Além do bem e do mal*, além de outros textos presentes no *Zarathustra*, na *Gaia ciência*, na *Genealogia da moral* e numa série de póstumos do período¹², dão testemunho do empenho de Nietzsche em formular sua hipótese sobre a essência da vida e do mundo seguindo padrões de inferência e critérios lógicos, epistêmicos e pragmáticos inerentes às normas da prática científica, cuja consciência metódica exige, entre outras coisas, a economia de princípios — e, de um ponto de vista cognitivo mais amplo, a acessibilidade intuitiva do modelo explicativo proposto. Sabe-se que Nietzsche construiu seu modelo a partir da integração de várias perspectivas, em diálogo constante com as ciências empíricas da época,

¹² Para uma discussão desses textos como suporte para o argumento desenvolvido aqui, remeto o leitor ao meu artigo “Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche” (Mattioli, 2021).

sobretudo a física, a biologia e a psicologia, de modo que a hipótese das vontades de poder pretende estar à altura dos critérios de justificação racional compartilhados por filósofos e cientistas segundo o estado atual e o repertório disponível da ciência e da filosofia da ciência da época. Isso certamente não significa dizer que ele acompanha uma concepção rigorosamente fundacionista de justificação racional, em que “estar racionalmente justificado” significa estar em posse de uma certeza supostamente infalível e inabalável. Devemos assumir aqui uma concepção deflacionada e falibilista de justificação racional, afim a seu perspectivismo e a seu experimentalismo, em que “estar racionalmente justificado” significa ter razões alcançadas por métodos adequados e informadas pelas melhores ciências de vários campos distintos, mas que podem ser revistas a partir da descoberta de inconsistências lógicas e no confronto com novas evidências e novas teorias. Afinal, como diz Nietzsche no aforismo 16 de *Além do bem e do mal*, “conhecer” não é “conhecer até o fim” (BM 16).

4 Ontologia e realismo moral

Retomemos então a crítica a Schopenhauer presente no aforismo 186 de *Além do bem e do mal*. Para o filósofo dedicado à busca do conhecimento e que procura adequar sua pesquisa aos melhores métodos das ciências, o sentimentalismo da moral schopenhaueriana aparece como um atestado da sua falta de cientificidade. Schopenhauer pertence ao grupo dos moralistas obnubilados cognitivamente pelos sentimentos e representações morais que nos foram transmitidos “na carne e no sangue” (GC 380).

O que parece transparecer neste texto, à luz do que foi dito até aqui, é que Nietzsche, apesar de criticar a tentativa dos filósofos até então de encontrar uma “fundamentação da moral”, está abrindo um espaço legítimo para sua própria proposta de fornecer uma base teórica para o

modelo alternativo de normatividade que ele pretende avançar. Ele parece estar dizendo o seguinte: não se pode fundamentar teoricamente uma moral da compaixão como a de Schopenhauer, pois sua teoria da compaixão tem como fundamento uma falsa tese sobre a vida humana, sobre o real e sobre as possibilidades do conhecimento. A tese em questão é a de uma unidade metafísica entre todos os seres, cuja essência é uma mesma vontade milagrosamente capaz de autonegar-se pelas vias de um tipo específico de conhecimento intuitivo que, liberto de suas condições materiais e de sua função natural, esgueira-se pelas veredas da intuição mística. A essa teoria sobre o real e sobre as possibilidades do conhecimento, Nietzsche contrapõe uma outra: a essência do mundo é vontade de poder, e todo conhecimento está incontornavelmente a serviço da vontade de poder, por mais sublimada e refinada que seja sua manifestação em determinados fenômenos e estados psicológicos. Sabemos que se trata aqui de uma concepção pluralista, agonística e realista, em que algo como uma autonegação no sentido schopenhaueriano (a *Selbst-Verneinung* de caráter místico que alcança seu ápice na vida ascética) é impossível. Essa concepção fornece a base para uma ética totalmente diversa da moral que se supõe poder ser fundamentada pela teoria schopenhaueriana da vontade (ou pela teoria kantiana do imperativo categórico, ou pelo hedonismo psicológico do utilitarismo). A seus olhos, essa nova concepção é muito mais esclarecida cientificamente e não pressupõe uma adesão de princípio a uma moralidade dada, o que lhe garante maior objetividade e liberdade em relação aos preconceitos morais herdados; ou, se preferirmos, ela lhe garante uma posição “além do bem e do mal” — que não significa, vale ressaltar: “além do bom e do ruim” (GM I, 17).

Se isso estiver correto, a conclusão a que chegamos é a de que a proposta ética de Nietzsche, que aposta na realização da grandeza e da excelência humanas como o valor mais elevado, em detrimento de valores como o bem-estar, a felicidade, a igualdade, a compaixão e o

altruísmo, e que reconhece no *ágon*, na disputa e no *pathos da distância* (BM 257) as condições para a realização da excelência, não paira no ar como mera expressão retórica e estilística do gosto idiossincrático do filósofo para as cenas agônicas, de suas preferências pessoais e de suas fantasias de grandeza. A posição normativa avançada por ele parece estar fundamentada numa hipótese teórica devidamente justificada sobre a essência da vida e do mundo. Nesse quadro teórico, os valores endossados por Nietzsche devem estar ontologicamente lastreados, pois eles correspondem a propriedades intrínsecas dos processos dinâmicos do próprio mundo. Esses valores podem ser considerados como tendo uma realidade objetiva, na medida em que correspondem à dinâmica intrínseca das relações de poder que constituem a realidade¹³.

A principal premissa dessa versão de realismo dos valores é a de uma continuidade ontológica entre o mundo humano e o restante do mundo natural (BM 36)¹⁴; em outros termos: entre a “subjetividade intencional” humana e a “objetividade material” do mundo físico. Nesse sentido, o que subjaz ao monismo valorativo é um monismo ontológico no qual, ao contrário dos modelos fisicalistas, é dada primazia explicativa ao vocabulário intencional e agencial que usamos para descrever estados mentais, relações intersubjetivas e relações de conflito entre motivações e disposições dentro de uma mesma “alma” (BM 12, 19). Isso não significa que os valores existam, na realidade, independentemente de relações intencionais entre certos “agentes” e suas respectivas “metas”; significa, antes, que essas relações intencionais perfazem a própria realidade do mundo, pois constituem a modalidade ontológica mais fundamental de relação entre as forças da natureza em geral. Se a “alma” humana é constituída por uma pluralidade de “sujeitos” e “subvontades” organizados hierarquicamente sob relações de comando e obediência, a analogia proposta por Nietzsche, inspirada no argumento analógico de

¹³ Acompanho aqui o argumento de Doyle (2018).

¹⁴ Sobre isso, cf. o clássico de Marton (1990).

Schopenhauer, culmina numa visão de mundo na qual esses sujeitos e suas relações se convertem em constituintes elementares da realidade como um todo. E se a normatividade é uma característica constitutiva da subjetividade humana, então a ontologia que emerge dessa versão nietzscheana do argumento analógico é constitutivamente normativa. Sob esse aspecto, o realismo valorativo é coextensivo a uma forma de pampsiquismo (Mattioli, 2017, 2022).

5 Considerações finais: realismo e antirrealismo moral

É certo que a interpretação sugerida aqui parece ir de encontro a várias afirmações de Nietzsche ao longo de boa parte de sua obra, segundo as quais os valores seriam sempre criações humanas de caráter ficcional, sem nenhum lastro na realidade (GC 301). Essas afirmações sugerem fortemente uma posição antirrealista e ficcionalista¹⁵. Creio, contudo, que uma reconstrução atenta às nuances, à diferença entre as fases da obra e à distinção entre a “moral” num sentido pejorativo¹⁶ e a “proposta ética” propriamente nietzscheana, pode tornar plausível a atribuição de uma posição metaética realista ao seu perfeccionismo.

A atenção às fases da obra é importante, pois, no período intermediário, Nietzsche não havia desenvolvido ainda sua interpretação global da vida e do mundo a partir da teoria da vontade de poder. Tendo em mãos uma psicologia moral mais modesta e um naturalismo mais sóbrio, sua posição metaética, nesse período, é melhor definida como

¹⁵ Agradeço a André Itaparica e a Jorge Viesenteiner por terem enfatizado essa questão. Para uma discussão do ficcionalismo, cf. Hussain, 2007; Santos, 2011.

¹⁶ Acompanho aqui, em linhas gerais, a distinção proposta por Leiter (2002) entre a “moralidade em sentido pejorativo” e um sentido mais amplo e potencialmente positivo de moral. Quanto aos outros aspectos de sua leitura, discordo da tentativa de Leiter (2019) de atribuir a Nietzsche uma posição marcadamente antirrealista e de sua recusa de que a vontade de poder seja um conceito relevante para a ética nietzscheana.

antirrealista e ficcionalista. É com essas lentes que, num primeiro momento, ele busca dar conta do pluralismo dos valores.

A partir de *Assim falou Zaratustra*, porém, com a introdução de um princípio derivado de uma teoria sobre a essência da vida, o pluralismo dos valores é revisitado através das lentes de um novo modelo descritivo e de um novo critério normativo: a vontade de poder passa a ser vista como a própria fonte das valorações, e a realização do poder passa a valer como critério que permite hierarquizar distintos modos de valorar objetivos, ações, obras, disposições e estados de espírito. O capítulo “Das mil metas e uma só meta” (primeiro texto da obra publicada no qual vem à tona a noção de vontade de poder) sintetiza em quatro teses uma tese central: toda a pluralidade de valores corresponde às diferentes estratégias que cada povo encontrou para levar a cabo, de forma bem-sucedida e em meio às suas condições concretas de vida, a realização da meta principal por trás de toda atividade valorativa: a *autossuperação*. É na vontade de poder que o princípio de autossuperação finca raízes — poderíamos dizer ainda: o movimento essencial da vontade de poder é ele mesmo um movimento em direção à autossuperação. O trecho mais famoso a esse respeito vem também do *Zaratustra*, nas palavras colocadas na boca da vida que fala ao protagonista: “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (ZA II, Da autossuperação) Aqui vem à tona o monismo valorativo que atravessará o restante da obra madura de Nietzsche, derivado de uma teoria sobre a essência da vida e suas formas de expressão¹⁷.

¹⁷ Uma questão que precisa ser respondida neste ponto é a seguinte: é possível defender um realismo e um monismo valorativo na filosofia de Nietzsche, sem contradizer a importância concedida por ele à dimensão agonística da vida ética e da própria filosofia, ao conflito inerente à pluralidade das reivindicações de valor das mais diversas perspectivas avaliativas? (Agradeço ao professor Oswaldo Giacoia por ter levantado esse ponto). Creio que uma resposta satisfatória a essa questão precisa levar em conta duas coisas: em primeiro lugar, que o poder (o valor superior que supostamente deve servir de princípio de organização e hierarquização de todos os outros valores) não se realiza num espaço abstrato. A experiência de superação de resistências e de autossuperação, que encarna um dos principais vetores de realização de poder,

Uma outra questão que permanece ainda sem resposta é motivada pelo fato de que afirmações que parecem depender de uma posição antirrealista e ficcionalista comparecem não só na obra intermediária, mas também na obra de maturidade, na qual, segundo meu argumento, Nietzsche se posicionaria a favor de uma forma de realismo moral ou valorativo. Textos importantes que poderiam dar suporte a uma leitura antirrealista da obra madura são, por exemplo, o aforismo 108 de *Além do bem e do mal*: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”; e o aforismo 1 do

está sempre situada em contextos marcados por uma pluralidade de condições materiais as mais diversas. Isso significa que, por mais que possamos dizer, em termos formais ou abstratos, que sempre atribuímos valor àquilo que possibilita a experiência de uma ação que se efetiva plenamente na superação de obstáculos (ZA II, Das mil metas), o modo de valorar os objetivos concretos e específicos de uma ação pode variar infinitamente de acordo com as contingências da vida fática, das condições subjetivas e objetivas dos agentes, como seu tipo psicofisiológico, seu meio ambiente, suas condições sociais, a estrutura de sua vida comunitária, etc. Se o poder nunca se realiza de forma “pura” e é sempre parasitário de atividades concretas plurais, então o conflito entre as reivindicações de valor dos agentes engajados nessas diversas atividades e atravessados por condições subjetivas e objetivas igualmente diversas é faticamente ineliminável, ainda que todos eles busquem, em última instância, a “mesma coisa”. Em termos metafísicos, esse conflito está presente na formulação segundo a qual os diversos centros de força buscam continuamente expandir-se através da assimilação, dominação ou estabelecimento de compromissos com outros centros de força, cada um a partir da perspectiva que lhe é própria em meio às inumeráveis constelações possíveis. Mas essa é uma tese descritiva que não diz ainda muita coisa sobre o *valor* da pluralidade e do conflito. Quanto a isso, um segundo ponto merece destaque. Parte importante da tentativa nietzscheana de definir o sentido de “grandeza” que está na base de sua ética perfeccionista vincula-se à ideia de que a grandeza só é possível onde há uma unidade complexamente organizada segundo uma estrutura de domínio. Isso é válido, sobretudo, do ponto de vista psicológico: uma “alma grandiosa” é uma alma que abarca em si uma pluralidade de estados, tendências, virtudes, numa unidade bem organizada (BM 212; FP 1887, 10[11]). Se uma unidade desse tipo só é possível onde há uma pluralidade de tendências passíveis de serem integradas por força de um impulso dominante, que exerce seu poder coordenando essa pluralidade e superando as resistências impostas pelo anseio particular de cada impulso isolado e pela força de desintegração dos fatores externos, então o valor da pluralidade e da diversidade está garantido como condição para a grandeza. Em outros termos: o valor da pluralidade se justifica pelo fato objetivo de que a pluralidade é condição do conflito e da complexidade integrada que emerge do conflito; e o conflito, por sua vez, é condição para a intensificação do sentimento de poder pela atividade de integração e superação de resistências. Assim, o monismo valorativo seria compatível com a defesa intransigente da pluralidade e do espaço de disputa do *ágon*. Sobre isso, cf. ainda: Mattioli, 2021, p. 102ss.

capítulo “Os ‘melhoradores’ da humanidade” do *Crepúsculo dos ídolos*: “*não existem absolutamente fatos morais*”.

Minha resposta a essa objeção parte de duas premissas: a primeira é uma distinção análoga à distinção proposta por Leiter entre moral em sentido pejorativo e morais potencialmente “mais elevadas” (BM 202; Leiter, 2002). Podemos também formular essa distinção em termos de um sentido *estrito* e um sentido *amplo* de moral. A moral em sentido estrito e pejorativo é a que opera com distinções e oposições rígidas entre “bem” e “mal”, “altruísmo” e “egoísmo”, “abnegação” e “interesse”, bem como com os conceitos de “compaixão”, “culpa”, “castigo”, “expiação”, “Deus”, “pecado”, e com versões moralizadas das ideias de “liberdade”, “responsabilidade” e “dever”. Estes são conteúdos substantivos de sistemas de valores presentes num espectro relativamente amplo de morais: a moralidade cristã de herança platônica, a deontologia kantiana, a ética de Schopenhauer e o utilitarismo de matriz inglesa (para citar os principais exemplos). Creio não haver grande dissenso entre os intérpretes quanto à recusa, por parte de Nietzsche, de que esses valores ligados à tradicional visão moral do mundo possuam algum lastro ontológico, isto é, que haja algo na realidade objetiva do mundo que justifique o valor desses valores. Disso não se segue, porém, que precisamos atribuir a Nietzsche uma visão niilista acerca dos valores em geral: a tese de que nada na realidade tem valor absolutamente.¹⁸ Na leitura proposta aqui, sua recusa dos valores da moral em sentido estrito e pejorativo é, ao menos em parte, motivada pela tese de que a realidade contradiz o valor desses valores e que um conhecimento adequado do real nos dá razão para defender valores distintos e contrários. Assim, a oposição a certos valores ligados à visão moral do mundo de matriz cristã, por exemplo, se daria em razão de sua incontornável incongruência e

¹⁸ Cf. Leiter, 2019, p. 53; Hussain, 2007, p. 159ss.

oposição com relação àquilo que é *realmente valoroso*¹⁹. Um póstumo de 1888 é bastante instrutivo quanto a isso:

Nosso conhecimento se tornou científico na medida em que pôde empregar número e grandeza... Precisamos fazer a tentativa para saber se não seria possível construir uma ordenação científica dos valores simplesmente com base numa escala numérica e quantitativa de força... — todos os outros “valores” são preconceitos, ingenuidades, equívocos... (FP 1888, 14[105]).

A mesma tese aparece em trechos importantes do *Anticristo*, nos quais ressoa repetidamente a ideia de que o cristianismo, a igreja e os sacerdotes eclesiásticos *falsificaram* a realidade ao ponto de *inverter* completamente os *valores naturais* (*Natur-Werthe*), valores enraizados na realidade mais fundamental da própria vida (AC 24, 25, 26, 27, 38, 57). Nos póstumos, a noção de valores naturais lastreados na própria realidade encontra seu complemento na ideia de uma *moralidade natural* (*Natur-Moral*) (FP 1887, 10[157]). À luz dessas reflexões, compreendemos que o projeto nietzscheano de “naturalização da moral” (FP 1887, 9[8]) não é apenas um programa de revisão dos pressupostos teóricos presentes implícita ou explicitamente nos sistemas morais tradicionais, com o objetivo de refutar, mediante uma “história natural da moral” (BM, cap. 5), as proposições descritivas que buscam dar legitimidade às normas veiculadas por esses sistemas com base em teses metafísicas sobre o “livre arbítrio”, a “alma”, “Deus”, a “razão pura” ou o “mundo inteligível”. “Naturalizar a moral” é também resgatar um modelo de normatividade prática no qual as razões que devem orientar nossas escolhas valorativas estariam justificadas — de acordo com modelos descritivos cientificamente embasados sobre o real — na medida em que são capazes de responder devidamente às condições naturais de florescimento da vida entendida como vontade de poder.

¹⁹ Acompanho aqui o argumento de Tamsin Shaw (2007, p. 123).

Referências

- ABEL, Günter. Nietzsche. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2. Auflage. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998.
- CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- DOYLE, Tasarina. *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power. The Possibility of Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- GERHARDT, Volker. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. In: *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, 2010.
- HURKA, Thomas. *Perfectionism*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HURKA, Thomas. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Org.) *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007.
- HUSSAIN, Nadeem J. Z. Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Org.) *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007.
- KATSAFANAS, Paul. *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London / New York: Routledge, 2002.
- LEITER, Brian. *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LOPES, Rogério. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 33, 2013.

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

MATTIOLI, William. Pampsiquismo em Nietzsche? Apontamentos introdutórios. In: LEAL-TOLEDO, G; ALVES, M. A. S; GOUVEA, R. (org.) *Perspectivas em Filosofia da Mente: Atas do IX Colóquio Internacional de Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Simplíssimo, 2018.

MATTIOLI, William. Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 2, 2021.

MATTIOLI, William. Psiquismo inconsciente e pampsiquismo: em torno de Schopenhauer e Nietzsche. In: *Bitácora de la Biblioteca de la Filosofía Venidera – Dossier “Psyché y Techné: Sospechas sobre una Relación Intrincada”*, 2022. Disponível em: <https://germyd.wixsite.com/bitacorabfv/forum/psyche-y-techné/william-mattioli-psiquismo-inconsciente-e-pampsiquismo-em-torno-de-schopenhauer-e-nietzsche>.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 vol.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Maldição ao cristianismo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

A metaética do perfeccionismo nietzscheano

ROBERTSON, Simon. Nietzsche e o Valor: Florescimento e Excelência. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n. 1, 2016.

ROBERTSON, Simon. *Nietzsche and Contemporary Ethics*. Oxford: OUP, 2020.

SANTOS, Oscar R. Naturalismo descritivo e ficção normativa: a questão dos valores sob a perspectiva do espírito livre nietzschiano. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29, v. 1, 2011.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

SHAW, Tamsin. *Nietzsche's Political Skepticism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SOMMER, Andreas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2013.

STEVEN, Wall. Perfectionism in Moral and Political Philosophy. In: Edward N. Zalta (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral/>.

VIESENTEINER, Jorge. Considerações sobre juízos práticos perfeccionistas em Nietzsche. In: *Dissertatio – Revista de Filosofia*, v. 51, 2020.

Expressivismo em Nietzsche e Hegel

Wilson Luciano Onofri¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.101.20>

1 Introdução: perfeccionismo e realismo valorativo

O debate contemporâneo na tradição anglo-saxã sobre o pensamento de Nietzsche ocorre em grande medida sob pano de fundo do recente debate naturalista ocorrido em seu interior a respeito do estatuto filosófico de seu autor. Essa abordagem naturalista do pensamento de Nietzsche guarda raízes não apenas nas características próprias da tradição anglo-saxã, que sempre manteve uma íntima relação com as visões científicas de mundo a partir de sua gênese empirista, mas também com inúmeras passagens ao longo da obra do filósofo, em que ele denota uma rica compreensão dos mais variados tópicos a respeito do tema, tais como teoria evolucionista, natureza do átomo, estatuto da causalidade etc., sendo reputada em grande medida, à recepção por Nietzsche do debate naturalista empreendido na segunda metade do século XIX na Alemanha.

Ocorre, como se verá a seguir, que tal influência naturalista no pensamento de Nietzsche, apesar de ter acontecido, ela não foi a única influência no pensamento de filósofo do eterno retorno, exigindo uma análise mais detida para que se possa compreender as nuances envolvidas no programa de crítica à metafísica empreendida pelo filósofo. Nesse sentido, o presente artigo é dividido em duas partes, a saber: uma primeira parte de cunho histórico, referente ao movimento expressivista do século

¹ Doutorando do programa de Pós graduação da UFES. E-mail: wilsonluciano@gmail.com

XIX; uma segunda parte, referente à aproximação conceitual da filosofia de Nietzsche com o pensamento de Hegel.

2 Nietzsche e o movimento expressivista do século XIX

Do ponto de vista histórico, essa reconstrução contemporânea do pensamento de Nietzsche sob a bandeira do naturalismo identificou sua origem no período de formação do filósofo, em meio ao ambiente de crise de identidade da filosofia universitária alemã em meados do século XIX com a falência dos sistemas idealistas, em especial, o hegeliano e o paralelo sucesso das ciências naturais da época, numa Alemanha em processo de industrialização. Com o surgimento da Física teórica, mais especificamente a termodinâmica e os estudos de propagação de calor por radiação na física, observa-se uma virada com relação à hegemonia do método científico implícito na física de Newton, fundado na matematização do mundo natural sensorialmente percebido. Paralelamente, no campo das ciências biológicas acontecia uma reavaliação do modelo mecanicista, bem como uma vigorosa propensão ao endosso de paradigmas evolucionistas em suas pesquisas (cf. Barros, 2018, p. 55).

Nesse sentido, a consciência científica do período pós-idealista na Alemanha após 1830 acabou sendo sustentada em grande parte por constantes ataques às concepções de natureza de feição romântica e idealista. A filosofia da natureza de Hegel, em especial, era considerada um bom exemplo das horríveis aberrações que a especulação filosófica poderia produzir. A conclusão que se tirava era de que já era hora finalmente de deixar a filosofia sozinha para atrás e continuar o avanço da ciência (cf. Schnädelbach, 2009, p. 76).

A partir dessa reconstrução, poderia se pensar que o ambiente intelectual alemão a partir de então teria sido marcado essencialmente

por uma visão científica de mundo, numa Alemanha em desenvolvimento a todo vapor. Todavia, apesar de em muito equivaler aos acontecimentos da época, este quadro não reproduz com toda fidelidade o que se desenrolou nesse período, de forma que estes eventos possuem mais nuances do que essa reconstrução é capaz de mostrar.

Um bom exemplo sobre as peculiaridades desse período na Alemanha é fornecido na reconstrução histórica feita por Charles Taylor. O filósofo canadense explica que o processo de esclarecimento europeu, portador dessa visão científica de mundo, quando adentra a Alemanha passa a ostentar características próprias diante da realidade alemã da época. Seja pelo atraso legado pela Guerra dos Trinta anos, que resultou na divisão interna numa colcha de retalhos de minúsculos Estados, o atraso econômico relativo à Europa ocidental, lento desenvolvimento de uma classe média incapaz de subsistir por si mesma e o desenvolvimento cultural tardio em relação ao idioma; seja em razão do pano de fundo religioso, onde a Igreja luterana jamais chegou a oferecer uma oposição frontal e decisiva contra o Iluminismo, tal como o catolicismo francês o fez com tanta rapidez, certo é que o Iluminismo radical, portador dessa visão científica de mundo, se desdobrou na Alemanha numa versão bem mais branda (cf. TAYLOR, 2014, p. 31).

Junto com o pietismo, com seu foco na relação interior e sincera com Cristo, em detrimento do compromisso estrito com o formalismo e com as estruturas estabelecidas, e o deísmo com ênfase numa concepção de Deus como supremo arquiteto do universo organizado em leis, em oposição do materialismo radical, a contribuição de Herder foi fundamental para essa recepção reconfigurada do Iluminismo na Alemanha (*Ibidem*, p. 32). Herder foi o maior teórico e crítico do movimento *Sturm and Drang*, do período de 1770, e exerceu grande influência no cenário cultural alemão, em especial nos cruciais anos de formação de Goethe (*Ibidem*, p. 34).

Herder reage contra a antropologia do Iluminismo, com sua concepção objetivada de ser humano, contra a análise da mente humana em termos de diferentes faculdades, contra a divisão do ser humano em corpo e alma, contra a concepção calculadora da razão divorciada de sentimento e vontade. Ele é um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento de uma antropologia alternativa a essa concepção objetivada de ser humano, centrada nas “categorias da expressão” (*Idem*).

A noção central é que a atividade humana e a vida humana são vistas como expressões. Essa noção pode ser melhor compreendida a partir da análise da antropologia objetivada do Iluminismo. Nesta, noções como significado, expressão e propósito, são tidas como descrições inapropriadas da realidade objetiva, e são restringidas à vida mental dos sujeitos. Isso ocorre pelo fato de que essa concepção objetivada do ser humano é tributária de uma teoria do significado linguístico, que entende o significado enquanto uma relação externa que certos sinais, sons, ideias [representações] ou coisas têm para o indivíduo. Em outras palavras, a significação está na mente dos indivíduos, e consiste no uso de signos, palavras, ideias, etc., para fazer referência a alguma outra coisa. O fato de algumas coisas poderem ser descritas em categorias de significado, não constitui um fato objetivo sobre elas, isto é, um fato que se mantém independentemente dos conteúdos e convicções particulares da mente humana, pois os nexos que geram a significação são subjetivos. Essa teoria do significado linguístico é, assim, radicalmente objetivante, uma vez que ela faz uma separação rigorosa entre significado e ser.

A noção de coisas no mundo como expressão de alguma ordem ideal, e isso independente da compreensão dessa ordem ou não, tal como era na Idade Média e no início da Renascença, não faz sentido para esta concepção objetivante própria do Iluminismo. Todavia, longe de tratar de uma reversão ao período anterior à revolução moderna da subjetividade, a antropologia da expressão representa uma guinada em outra direção.

Além da ideia de expressão como um ideal, é possível falar de expressão no sentido de dar vazão a algo, realizar na realidade exterior algo que se sente ou se deseja. Alguém pode expressar sua raiva, por exemplo, agredindo aquele que o provocou. Este é o sentido a que a noção antropológica de expressão se refere. O que se expressa é um sujeito, ou, no mínimo, uma forma de vida que se parece com um sujeito, tal qual quando se fala em animais expressando sentimentos.

Ver a vida como expressão é vê-la como realização de algum propósito, e na medida em que esse propósito não é concebido como cego, pode-se falar de realização de uma ideia e, nesse sentido, como realização de um sujeito. Nesse ponto, falar sobre a realização de um sujeito é dizer que a vida humana adequada não seria apenas a concretização de uma ideia ou de um plano que já está pré-fixado independente do sujeito que a realiza, como ocorre na forma aristotélica de ser humano. Longe disso, essa vida deve ser um horizonte acrescido que o sujeito pode reconhecer como sua própria, isto é, como tendo sido desdobrada dentro dele. Essa dimensão autorrelativa está excluída da tradição aristotélica anterior à revolução da subjetividade (*Ibidem*, p. 35). É essa demanda por autorrealização que é acrescentada pela antropologia da expressão, isto é, de que a realização da essência humana é a realização da própria pessoa, onde cada indivíduo possui o seu próprio modo de ser humano, e que ele não pode trocar com nenhum outro, sob pena de distorção e automutilação (*Ibidem*, p. 36).

É essa compreensão que permite conectar as demandas de Nietzsche de tradução do homem de volta à natureza, com seus imperativos de autocriação. Diferentemente de um anseio naturalista que Nietzsche nutriria por uma descrição fundamental do ser humano como modelo a ser seguido, e de difícil acomodação com o aspecto crítico de seu pensamento, conceber a realização da natureza humana como realização própria de cada indivíduo se mostra muito mais a ideia de “se

tornar quem se é”, onde nenhuma imitação ou referência a um modelo externo é possível.

Desta forma, se Schnädelbach observa que nesse período, os cientistas alemães trabalharam praticamente imperturbados pela torrente de ideias do movimento *Sturm und Drang*, da época do romantismo (cf. Schnädelbach, 2009), a mesma coisa não pode ser dita do ambiente filosófico que se formou nesse período. Pelo contrário, a consciência filosófica que se formou nesse momento se pautou pelo influxo de diversos acontecimentos, de forma que o debate neokantiano do período subsequente entre o recém-chegado naturalismo e a renovação da filosofia transcendental, não estaria mais limitado ao âmbito de uma noção de sujeito objetivante, oriundo do Iluminismo radical, cuja base mecanicista (cf. Taylor, 2014, p. 30) conflitava com a liberdade humana (*Ibidem*, p. 31).

3 Elementos da antropologia expressivista

Sobre essa antropologia da expressão, Taylor, na obra *Hegel, sistema, método e estrutura*, enumera quatro características fundamentais, a saber: primeiro, a ideia de uma força interior que impõe a si mesma sobre a realidade exterior na realização da forma humana; segundo, a noção de que a realização dessa força interior aclara o seu conteúdo, que antes era inacessível; terceiro, a ideia de comunhão com a natureza; quarto e último, a noção de comunhão com as outras pessoas. É a partir desses quatro elementos identificados por Taylor que se buscará caracterizar o expressivismo de Hegel.

A ideia de uma força interior que impõe a si mesma sobre a realidade exterior na realização da forma humana diverge da tradicional concepção aristotélica que concebia o crescimento e o desenvolvimento do ser humano a partir de uma teleologia do universo, externa à própria

pessoa. Em razão dessa teleologia cósmica, a dinâmica da concepção aristotélica acaba por se caracterizar em termos de uma tendência para a ordem e o equilíbrio constantemente ameaçadas pela desordem e desarmonia. Em contraste com essa concepção aristotélica do crescimento e desenvolvimento humano, o expressivismo concebe esse desenvolvimento como a manifestação de um poder interior, que se empenha para realizar e conservar a sua própria forma diante dos obstáculos externos de um mundo que busca se impor. Nesse sentido, a noção de uma realização ideal não se refere meramente à conformação a uma ideia externa a respeito de uma ordem e estado de coisas preestabelecido, mas mais a um conteúdo gerado internamente.

Em Hegel é possível ver isso na figura do espírito, quando ele diz:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito, ou — o que significa o mesmo — que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro (FE 18)².

Apesar dos vários modos como Hegel utiliza o conceito de espírito, seja como mente humana, espírito do mundo, espírito do povo ou mesmo qualquer outro que possa ser encontrado em sua obra, certo é que este conceito cumpre um papel fundamental na identificação do filósofo de Berlim ao âmbito da filosofia da expressão. Como ensina Inwood, Hegel não considerou que essas acepções possuíssem sentidos distintos, mas fases sistematicamente relacionadas do desenvolvimento de um único espírito. Isso é possível, pois o espírito possui três características fundamentais, a saber: ele não é uma coisa subjacente ou algum tipo de substrato, mas pura atividade; ele se desenvolve por estágios em formas sucessivas superiores; ele se apossa cognitivamente e praticamente do que é outro (*cf.* Inwood, 1997, p. 144). Nesse sentido, a figura do espírito enquanto uma força interior que se desdobra sobre a

² Utilizaremos a abreviatura FE para citar a *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 2002).

realidade exterior e busca se impor, se encaixa perfeitamente nesse primeiro elemento da antropologia expressivista.

Já em Nietzsche, essa dimensão é encontrada em seu pensamento na figura da vontade de poder:

Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder [...]

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo* [...]

Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer

O que quer que eu crie e como quer que o ame — logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade (ZA II, Da superação de si).

A noção de vontade de poder é quem vai cumprir esse papel na reconstrução do pensamento de Nietzsche no âmbito dessa antropologia da expressão. Enquanto dinâmica que tende sempre à superação de si a partir de si mesma, a vontade de poder aparece como este elemento expressivista que se apresenta como uma força interior que se desdobra sobre a realidade.

O segundo elemento para a caracterização do pensamento de Hegel em termos de uma forma de filosofia expressivista é a ideia de que realização dessa interioridade aclara este conteúdo interno, e, portanto, ainda inacessível antes de sua manifestação.

Em Hegel, tal característica é vislumbrada ainda na figura do espírito, quando o filósofo de Berlim escreve:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergir no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. Na criança, depois de um longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração — um salto qualitativo; e a

criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior (FE II).

Como se pode ver, essa característica de aclaramento de sua interioridade a partir de sua própria efetivação, se encontra também definida no processo de efetivação do espírito. Em verdade, essa característica de aclaramento se mostra como um traço próprio de filosofias que possuem seu fundamento na ideia de devir, tal qual o pensamento de Hegel e Nietzsche, não é por outro motivo, que também é a noção de vontade de poder que ostentará esse atributo na filosofia nietzschiana. Isso pode ser visto quando o Nietzsche escreve:

Em verdade, eu vos digo: bem e mal que não sejam perenes — isso não existe! Por si mesmos têm de superar-se sempre de novo.

Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis violência, ó valoradores; e este é o vosso amor oculto e o brilho, tremor e transbordamento de vossa alma.

Mas uma violência mais forte cresce de vossos valores, e uma nova superação: nela se quebram o ovo e a casca do ovo (ZA II, Do superar a si mesmo).

Como bem descrito no aforismo, os valores ocultos que aparecem como valores eternos serão superados por sua própria dinâmica, de forma que tais valores se mostrarão não mais como eternos, mas como manifestações da vontade de poder. É a partir dessa dinâmica interna da vontade de poder em seu superar-se, que o “amor oculto”, se mostrará como “brilho”, em meio ao “tremor” e o “transbordamento da alma, aclarando dessa maneira o seu conteúdo.

É importante mencionar que este critério do aclaramento será analisado de modo mais pormenorizado em momento oportuno. Isso ocorre por ser esse item uma das questões chaves da filosofia nietzschiana, a saber, “como alguém se torna o que se é?”, levando em conta “nós não conhecemos a nós mesmos”, colocando assim em cheque a tradicional compreensão da filosofia de uma autotransparência do

sujeito, em que a partir de um exercício de introspecção identificaria sua finalidade e se autodeterminaria.

Outro elemento colocado por Taylor para caracterização de uma filosofia expressivista, é a ideia de união com a natureza. Em Hegel, esse elemento é satisfeito também com a noção de espírito em sua dinâmica reconciliadora, que entre os seus diversos escopos, estaria a reconciliação com a natureza, em que o alvo final da natureza seria a realização do próprio espírito:

A natureza é *em si* um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a ideia se ponha como aquilo que ela *em si* é, ou que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a morte, vá para *dentro de si*, para primeiro, para primeiro ser como *vivente*; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da ideia (FE 251).

Já em Nietzsche, essa noção aparece na ideia de “tradução do homem de volta à natureza” (BM 230). Essa ideia de “tradução do homem de volta a natureza” levou muitos interpretes a compreenderem o pensamento de Nietzsche a partir de uma perspectiva cientificista. Ocorre todavia que, ao analisar a letra do texto do filósofo, não obstante a presença de um certo naturalismo, seu pensamento não se reduz a isto enquanto núcleo duro interpretativo e nem corresponde também a este naturalismo cientificista em sentido estrito, de base mecanicista e causal.

Que a única interpretação justificável do mundo seja aquela em que vocês são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no *seu* sentido [— querem dizer, realmente, de modo *mecanicista*?], um tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo. Não seria antes bem provável que justamente o que é mais superficial e exterior na existência — o que ela tem de mais aparente, sua sensualização, sua pele — fosse a primeira coisa a se deixar apreender? Ou talvez a única coisa? Uma

interpretação do mundo “científica”, tal como a entende, poderia então ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo (GC 373).

Esse peculiar posicionamento de Nietzsche com relação à natureza, primeiro no sentido de buscar uma naturalização do homem (GC 109), que tem sido compreendido por interpretes como Leiter numa compreensão do pensamento de Nietzsche numa perspectiva cientificista, e, em segundo, enquanto crítica ao mecanicismo cientificista presente na primeira compreensão, encontram expressão no problema do niilismo e na questão do sentido único. Em sua genealogia da modernidade, Nietzsche diagnostica o problema do niilismo nos ideais erigidos pelo Ocidente, em especial o ideal ascético, que não obstante sua utilidade para o desenvolvimento desta civilização, resultaram em esgotamento e precisam ser superados (cf. Giacoia, 2013, p. 13). Nesse sentido, o próprio homem moderno, enquanto fruto desse desenvolvimento padece dessa compreensão estreita da realidade enquanto participante dessa lógica ocidental de cunho platônico-judaico cristão, padecendo de igual modo as ciências modernas deste problema. Este mesmo problema que Taylor descreve em sua abordagem expressivista do pensamento de Hegel no que se refere a visão de mundo do Iluminismo radical, embora em seus próprios termos. Isto é, ambos os autores, Hegel e Nietzsche constroem suas filosofias tendo como problema essas formas unilaterais de compreensão da realidade. Assim, embora cada um faça a seu modo as suas respectivas críticas e eventuais soluções, para ambos os autores, a modernidade tal como erigida a partir de uma única perspectiva é um dos problemas filosóficos fundamentais.

Este apontamento é fundamental para compreensão do problema da dicotomia entre determinismo e liberdade a partir do problema da consciência. Uma vez que esta dicotomia se funda na prevalência de uma perspectiva, a saber, a perspectiva que Ridley (cf. Ridley, 2018, p. 2) chamou de ponto de vista do sujeitoado, isto é, o ponto de vista daquele

que sofre a ação, a superação da dicotomia depende da superação das formas de compreensão oriundas da modernidade, no caso, as interpretações reducionistas ou eliminativistas oriundas das ciências naturais.

O último elemento é a ideia de comunhão com outras pessoas. Em Hegel, este elemento é representado ainda no âmbito do espírito, mais especificamente na figura do espírito objetivo, embora não se reduza apenas a este momento. Em verdade, na filosofia hegeliana, o papel da comunidade não se reduz apenas ao momento do espírito objetivo, uma vez que o movimento em direção ao espírito absoluto, e nesse sentido, enquanto consumação do espírito do tempo, envolvendo, portanto, a totalidade. Não obstante a presença e importância da comunidade ética ao longo da obra hegeliana, certo é que seus delineamentos se situam na parte dedicada ao espírito objetivo, quando Hegel escreve:

O espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve suprasumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo (FE 441).

Em Nietzsche, apesar de pouco conhecida a importância do outro em seu pensamento, aliás, sua fama se fez inclusive em sentido contrário, isto é, como o filósofo da solidão que observa tudo do alto e que deve conduzir a sua autossuperação, inclusive às custas dos demais, com o avanço da atividade exegética, essa visão tem sido, diga-se de passagem, mitigada. Não se trata de uma domesticação do filósofo, mas do reconhecimento do papel da comunidade em seu pensamento, em especial, na figura da moralidade dos costumes, âmbito este explorado ao longo de sua obra em suas análises sobre a moralização do ser humano.

Isso pode ser visto de modo claro, já em *Humano, demasiado humano*, quando o filósofo escreve:

O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca *utilidade*, a *adequação a um fim*: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão. Um grau ainda mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da *honra*, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente que o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele. Por fim, no mais alto grau de moralidade *até agora*, ele age conforme a *sua* medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento do valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo (HH I, 23).

Nessa passagem, Nietzsche não apenas descreve o papel da relação do indivíduo com o coletivo no processo de moralização, no agir de acordo com o princípio de “honra”, em que o enquadramento social é fundamental, isto é, sujeito aos sentimentos comuns, como também já sinaliza aquilo que parece ser a sua visão do problema da dicotomia entre determinismo e liberdade, isto é, onde “então surge pela primeira vez o livre domínio da razão”. Isto é, a definição de um bem-estar duradouro em detrimento de um “bem-estar momentâneo”, que o permite agir “em adequação a um fim”. Esta parece ser inclusive a forma como Nietzsche descreverá a gênese do indivíduo soberano e a sua capacidade de cumprir promessas mais tarde na *Genealogia*.

Nesse sentido, é possível perceber que Nietzsche guarda muitos pontos em comum com a antropologia da expressão, não apenas do ponto de vista histórico, como também filosófico. Ademais, como se pode ver pelos aforismos mencionados, muitas passagens que se mostram

problemáticas do ponto de vista de um naturalismo cientificista de cunho mecanicista em sentido estrito, se mostram muito mais harmônicas, não apenas no que se refere à compreensão dessas passagens, mas ao projeto filosófico nietzschiano como um todo. O próprio problema do debate naturalista ganha novos contornos, uma vez que ambas as perspectivas se mostram como perspectivas unilaterais de uma totalidade complexa que não pode ser resolvida pela eliminação de uma dessas perspectivas.

4 Considerações finais

Como se pode ver, apesar da influência dos debates naturalistas do cenário alemão do século XIX, tal recepção não se pautou por uma conduta acrítica da influência cientificista das correntes oriundas do Iluminismo francês. Antes mesmo que o pensamento de Nietzsche viesse à luz, tais tendências já estão sendo examinadas e avaliadas pelos intelectuais da época, de forma que é possível ver traços dessa influência na obra do filósofo de Zarathustra. No entanto, é preciso frisar que se trata de uma pesquisa ainda em fase embrionária, feita com base na reconstrução do contexto histórico compartilhado e de uma aproximação conceitual sumária, necessitando de um estudo mais aprofundado para que se possa extrair maiores consequências dessa abordagem.

Referências

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 1, 2018.

GIACOIA, Oswaldo. *O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

HEGEL, Wilhelm. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1997.

Expressivismo em Nietzsche e Hegel

- HEGEL, Wilhelm. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany 1831-1833*. United States of America. Cambridge University Press, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além de bem e mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia de Bolso, SP, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- RIDLEY, Aaron. *The deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford Press, 2018.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. São Paulo: Realizações, 2014.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Fundado em 1998, o Grupo de Trabalho Nietzsche tem como objetivo principal reunir pesquisadores de diversas regiões e diferentes instituições para promover um maior intercâmbio filosófico e discussões contínuas e sistemáticas acerca das pesquisas de seus membros. Assim, o GT Nietzsche é um espaço para que os pesquisadores de Nietzsche possam discutir suas linhas de pesquisa: da crítica corrosiva dos valores à filosofia positiva, da trama conceitual à inserção na história da filosofia, da pesquisa de suas fontes e influências à investigação de sua contribuição e articulação com questões da atualidade.

Transcorrido o período mais agudo da pandemia, finalmente houve a oportunidade de um profícuo encontro presencial de diversos membros do GT-Nietzsche durante o XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF realizado em Goiânia (entre 10 e 14/10/2022). O presente livro é resultado de diversas apresentações realizadas durante este Encontro da ANPOF.

