



## Nietzsche

*Clademir Luis Araldi*  
*Jorge L. Viesenteiner*  
*Ricardo Bazilio Dalla Vecchia*  
(Orgs.)



# Nietzsche

Clademir Luis Araldi

Jorge L. Viesenteiner

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFMS)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2017-2018**

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

## **Diretoria 2015-2016**

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

**Diretoria 2013-2014**

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

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFSM)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

N677

Nietzsche / Organização Clademir Luis Araldi, Jorge L. Viesenteiner,  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia. -- São Paulo: ANPOF, 2019.

273 p.

ISBN: 978-85-88072-87-9

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900.2.Filosofia alemã.I.  
Viesenteiner, J.L.II.II. Vecchia, R.D.III. Título

CDD 193

Índice para catálogo sistemático:

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900
2. Filosofia alemã



## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 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 e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

Apresentação do GT Nietzsche	14
Nietzsche e a crise dos estabelecimentos de ensino como efeito da depauperação da cultura moderna <i>Abraão Lincoln Ferreira Costa</i>	15
Considerações nietzschianas sobre os obstáculos à ação mediante a consciência <b>Bewusstsein</b> e a consciência moral <b>Gewissen</b> <i>Adilson Felício Feiler</i>	21
O cristianismo face à crítica nietzschiana: Pressupostos para um diálogo filosófico <i>Adriano Geraldo da Silva</i>	31
Da genealogia da teoria do crime no direito penal brasileiro: Uma crítica ao livre - arbítrio a partir de Nietzsche e a neurociência <i>Alianna Caroline Sousa Cardoso</i>	37
Ciclo de vida e morte pela biopolítica: Uma abordagem a partir do paradigma imunitário <i>Angela Couto Machado Fonseca</i> <i>Dhyego Câmara Araújo</i>	57
Compatibilismo ou fatalismo: O problema do livre-arbítrio em Nietzsche <i>Caius Brandão</i>	67
A concepção retórica de linguagem em Nietzsche <i>Célia Machado Benvenho</i>	75
Uma genealogia do pensamento consciente em ABM §3 <i>Eder David de Freitas Melo</i>	83
A tipologia nietzschiana: A construção do tipo Wagner <b>décadent</b> <i>Estevão Bocalon</i>	89
História dos sentimentos morais: Uma análise sobre a crítica de Nietzsche em humano, demasiado humano <i>Gracy Kelly Bourscheid</i>	96
Superação do Homem e vir-a-ser do Übermensch – Arte, Filosofia e Ciência na obra nietzschiana <i>Guilherme Freire da Costa</i>	105
Para que sofrer? Acerca do problema do sentido do sofrimento <i>Hailton Felipe Guiomarino</i>	115

A dinâmica de construção e destruição em Nietzsche: O <i>último homem</i> e o <i>além-do-homem</i> <i>Isabella Vivianny Santana Heinen</i>	123
O Poder do Riso em Nietzsche <i>Ivan Risafi de Pontes</i>	132
Nietzsche, ressentimento e fundamentalismo: Uma reflexão sobre a intolerância religiosa radical a partir da Genealogia da Moral <i>João Paulo Simões Vilas Bôas</i>	142
O sentido histórico e a genealogia em Nietzsche <i>José Nicolao Julião</i>	151
Nietzsche: Breves comentários sobre a consciência [ <i>Bewußtsein</i> ] <i>Laura Elizia Haubert</i>	159
Entre alegria e crítica: Sobre afirmação da vida em Nietzsche e Rosset <i>Leonardo Araújo Oliveira</i>	167
Elementos para um conceito de justiça em Nietzsche e seus desdobramentos ético-estéticos <i>Luiza Fonseca Regattieri</i>	173
A dança além do bem e do mal <i>Maria Helena Lisboa da Cunha</i>	179
A crítica nietzscheana às concepções de sujeito transcendental e de coisa em si no primeiro capítulo de <i>Humano, demasiado humano I</i> <i>Marina Gomes de Oliveira</i>	186
O homem como criador e criatura de si próprio – Uma interface entre Nietzsche e Freud <i>Michaella Carla Laurindo</i>	196
O contexto de humano, demasiado humano: Nietzsche e as influências de Paul Rée <i>Neomar Sandro Mignoni</i>	205
A vontade de poder enquanto luta (πόλεμος) <i>Newton Pereira Amusquivar Junior</i>	214
Acerca de uma articulação entre erro e ações desinteressadas em Nietzsche <i>Rafael dos Santos Ramos</i>	222
Mário Ferreira dos Santos e a crítica de Nietzsche ao cristianismo <i>Rafael Gonçalves da Silveira</i>	230

Genealogia: O chão próprio de Nietzsche <i>Ricardo Bazilio Dalla Vecchia</i>	241
O indivíduo em Burckhardt e suas influências no projeto cultural de Nietzsche durante a década de 1870 <i>Ricardo de Oliveira Toledo</i>	251
A crítica à imputabilidade moral no eterno retorno: O resgate da inocência do vir-a-ser <i>Roberta Franco Saavedra</i>	260
A constituição da epistemologia pragmatista de Nietzsche a partir do conceito de autossupressão <i>Wilson Luciano Onofri</i>	267

## Apresentação do GT Nietzsche

Fundado em 1998, o **GT Nietzsche** tem como objetivo geral reunir pesquisadores de diversos estados e diferentes instituições para promover um maior intercâmbio filosófico e discussões contínuas e sistemáticas acerca das pesquisas de seus membros. Assim, o GT Nietzsche cria 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, os membros do GT Nietzsche, a partir de diversas perspectivas, têm a oportunidade de por à prova suas hipóteses de trabalho.

O GT Nietzsche edita semestralmente, desde 2010, a revista *Estudos Nietzsche* (ISSN 2179-3441), *Qualis B1*. *Estudos Nietzsche* é uma publicação semestral do GT Nietzsche da ANPOF, em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Os editores são Prof. Dr. Ernani Chaves e Antônio Edmilson Paschoal, membros do GT Nietzsche. A proposta da revista está articulada às metas que levaram a 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.

Desde 2007, o GT Nietzsche realiza reuniões regulares 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) e na UFPel (Pelotas/RS).

As principais atividades do GT Nietzsche ocorrem nas Reuniões Científicas dos Encontros Nacionais da ANPOF, nos anos pares. A última Reunião ocorreu em 2018, no XVIII Encontro Nacional da ANPOF, em Vitória/ES. Nos dias 23, 24 e 25 de outubro de 2018 ocorreram apresentações de membros do GT Nietzsche e de doutorandos e doutores brasileiros com pesquisas atuais sobre o pensamento de Nietzsche.

O GT Nietzsche é constituído por dois núcleos: i) **Núcleo de Sustentação** (atualmente com 21 membros) e ii) **Núcleo de Apoio** (atualmente com 7 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 <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-nietzsche>.

Clademir L. Araldi (UFPel)

## Nietzsche e a crise dos estabelecimentos de ensino como efeito da depauperação da cultura moderna

Abraão Lincoln Ferreira Costa<sup>1</sup>

As conferências de Nietzsche, realizadas entre janeiro e março de 1872 no “Akademisches Kunstmuseum” da Basileia demonstraram a conciliação pelo filósofo da beleza estética do seu pensamento com a sua habilidade pedagógica, o que também lhe rendera admiradores durante o tempo em que ali lecionara. Desta feita, o presente trabalho pretende analisar as conferências nietzschianas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, a fim de constatar as principais considerações no tocante ao desenvolvimento do pensamento e da cultura. Nietzsche, no decorrer das cinco partes na qual se encontra dividida a obra, ocupa-se da investigação aos estabelecimentos de ensino: o primário, as escolas técnicas, o ginásio e o ensino superior. Sua tese parte do entendimento de que a cultura é uma determinação da natureza e, sendo assim, jamais poderá ser compreendida como estando fora dela. É dentro dessa perspectiva que exporemos suas principais críticas concernentes aos métodos de ensino alemães, evidenciando no surgimento da vida moderna a condenação dos princípios, dos mecanismos e dos resultados criados pelo processo de modernização pedagógica realizado nas escolas alemãs do século XIX. Veremos ainda que de acordo com Nietzsche a decadência da cultura e da educação estaria justificada com base no aparecimento de duas correntes, segundo ele, (EE, 2003, p. 53) de graves consequências pedagógicas: uma que defendia o alargamento da cultura e a outra que a reduziria a uma mera função a serviço do Estado.

De início, vemos que a base das críticas feitas pelo filósofo alemão direcionadas à educação e à cultura do seu tempo se devem às considerações sobre o mundo moderno. Houve da parte dele fortes interpelos a um período em que, segundo ele, estava tomado pelo otimismo vulgar gerado pela modernidade que levava a cultura e seus estabelecimentos de ensino ao empobrecimento e à depauperação. Como modo de cotejar o estilo de vida moderno, Nietzsche chamou atenção para o sentido trágico da cultura grega enquanto modelo de vida capaz de reavivar a cultura alemã, uma vez que os antigos gregos possuíam a força [*Kraft*] suficiente para desempenhar uma necessária revitalização. Além disso, vale ressaltar a mediocridade e a barbárie típicas dos valores modernos, causando sérios efeitos na educação, pois tendia a manter nos estudantes a ignorância dos temas filosóficos relacionados ao sentido da existência por nutrir somente valores da integração e da conformidade. Afinal, o que mais se podia esperar da figura de eruditos, ou seja, de especialistas presos a um padrão de ensino voltado à submissão? O que esperar de homens adestrados a pensarem de acordo com as formas acadêmicas que estimulavam apenas o oportunismo profissional?

---

1 UNIOESTE

A cultura moderna estava à mercê dos interesses da produção industrial, logo, também se via presa a critérios determinados pela economia e pelo Estado. A divisão do trabalho vista nas empresas também refletia na divisão do trabalho das ciências (EE, 2003, p. 76) e, por efeito, na distribuição das disciplinas acadêmicas nos estabelecimentos de ensino da época.

Hoje em dia, vemos a compartimentação do saber: as ciências divididas em diferentes disciplinas, ministradas com abordagens específicas. Desta maneira, a estreiteza vista na erudição dos acadêmicos, inviabilizando uma compreensão filosófica capaz de analisar os diferentes ângulos de um problema, simplesmente reproduz um processo pedagógico vítima da degradação e da mediocrização do pensamento causada pela disseminação da cultura jornalística nas instituições acadêmicas, quer dizer, uma cultura que despreza a reflexão filosófica em favor do interesse do Estado e da economia.

Sobre a cultura jornalística, é importante destacar que além de Nietzsche outros pensadores também estiveram empenhados a tecer duras acusações por conta do seu alastramento. É o caso de Johann Wolfgang Von Goethe, que em janeiro de 1824 escreveu uma carta ao secretário J.P. Eckermann lamentando os recursos da imprensa e como esta costumava disseminar a semicultura entre a massa, levando-a ao embrutecimento das palavras e a mais completa ignorância. Nietzsche, na intenção de combater o crescimento dessa mediocrização buscava ensinar a seus alunos a importância da antiguidade clássica, fazendo-os pensar a respeito dos dilemas da existência humana e, dessa forma, apresentando a significativa contribuição do saber filosófico. Assim, as *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* nos mostram a valorização da educação a serviço dos jovens como forma de desenvolvimento e a correlação entre a educação [*Erziehung*], a formação [*Bildung*] e a cultura [*Kultur*].

Nietzsche teve como foco a investigação dos estabelecimentos de ensino primário, técnico, ginásio e universitário na Alemanha do século XIX. Vemos que a denúncia feita pelo filósofo alemão parte das consequências de um amplo processo histórico; dentre inúmeros fatores destacamos a unificação das províncias ao Estado prussiano, juntamente com a revolução industrial tardia ocorrida naquele país. Certamente, a modernização do Estado, trazendo expressivas mudanças de cunho político e econômico, implicou, por efeito, na educação e na cultura. Isso passou a significar a prioridade de um tipo de ensino em que os jovens pudessem obter uma rápida formação e também o ganho mais rápido de dinheiro. Logo, concebeu-se uma educação de interesse utilitário, subserviente aos desígnios do Estado moderno.

A exploração quase sistemática que o Estado fez destes anos, na medida em que quis o mais cedo possível atrair para si funcionários utilizáveis e se assegurar, através de exames excessivamente rigorosos, da sua docilidade incondicional, tudo isso estava muito distante da nossa formação; não éramos determinados por qualquer espírito utilitário, qualquer desejo de progredir rapidamente e rapidamente fazer uma carreira; percebemos todos um fato que agora nos parece consolador: naquele momento, nenhum de nós sabia no que nos tornaríamos, e inclusive isto não nos preocupava. (EE, 2003, p. 69)

Diferente dessa euforia, o filósofo alemão partiu da tese de que a cultura [*Kultur*] tratar-se-ia de uma determinação da natureza, por isso jamais poderia ser entendida como



algo que estivesse fora dela. Sendo assim, as escolas nada mais faziam senão comprometer todos os princípios que deviam aflorar de maneira espontânea, pois os mecanismos de inibição criados pela pedagogia moderna em detrimento da potencialidade dos jovens estudantes fatalmente comprometia todo desenvolvimento humano e integral.

Conforme dissemos, a pedagogia moderna, segundo Nietzsche, obteve apoio em duas correntes. Para ele complementares e ainda antinaturais, responsáveis por trazerem efeitos nocivos à sua época: por um lado, a defesa da extensão da cultura e, por outro, a redução e o enfraquecimento da mesma. Opondo-se veementemente a essas correntes, o filósofo declara a necessidade da concentração da cultura e não o seu alargamento e servidão ao Estado. Sua defesa tem como justificativa a certeza de que a educação não seria um assunto burocrático, como o mundo moderno levava a acreditar quando incutia a preocupação com a inserção de regras, a exemplo de grades horárias e dos regulamentos institucionais. Nietzsche ainda alega que a extensão da cultura é resultado da esperança da modernidade numa crença econômica e política, de interesse voltado à geração de homens comuns, apenas preocupados com o ganho de dinheiro e felicidade imediata – enfim, homens voltados para o serviço da propriedade e do lucro. Ora, diante disso, não haveria outro diagnóstico senão o de condenar a visão progressista e universalizante da cultura que, acompanhada do anseio das massas e do clamor da sociedade, permitiu ao Estado intervir ainda mais na educação - combinações fatais para alcançar aquilo que o pensador denominava como “barbárie cultivada”.

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência reduzi-la e enfraquecê-la. (EE, 2003, p. 53)

Mas então, como definirmos uma cultura superior [Kultur]? Sabemos que a cultura elevada é atribuição restrita de um pequeno e seletivo número de pessoas, tornando-se, portanto, incompatível com o imenso aparelho pedagógico defendido pelo Estado. Logo, em linhas gerais, a cultura jamais conseguirá aumentar a sua força enquanto a educação estiver voltada para formar homens e mulheres somente para o mercado de trabalho. Portanto, é necessária uma educação que seja capaz de atrair as forças naturais para que o jovem então possa captá-las, a fim de atender os desígnios do vir a ser, ou seja, de cumprir os interesses que estejam em consonância com a vida.

De acordo com o diagnóstico nietzschiano, os estabelecimentos de ensino davam provas da pobreza espiritual vistas em seus planos pedagógicos por meio das técnicas de formação e da forma como encaminhavam os jovens para vida. Tais instituições continham no bojo de suas transmissões o apreço à uniformização, à mediocridade e à utilidade, sempre pautados numa livre personalidade, na intenção de preservar os estudantes numa postura de indiferença e de ignorância. O bom exemplo desta pobreza espiritual estaria no ginásio, uma vez que se tratando de uma modalidade de ensino estratégica, que em verdade deveria funcionar como início da formação dos jovens não mostrava, entretanto, suficiência para realizar esta tarefa e, tampouco, sedimentar as bases para construção de uma cultura superior [Kultur]. O incentivo a autonomia desses estudantes anunciava a grave consequência dessa maturação precoce por serem obrigados a tomar decisões para as

quais ainda não estavam preparados. Como o próprio pensador afirma “basta apenas entrar em contato com a literatura pedagógica desta época; é preciso estar muito corrompido para não ficar assustado, quando se estuda este tema, com a suprema pobreza do espírito e com esta verdadeira brincadeira de roda infantil.” (EE, 2003, p. 79)

A alternativa para dar fim a esta situação desoladora da educação alemã no século XIX pareceu estar na criação de outra concepção de educação e uma nova orientação pedagógica em condições de oferecer objetivos e métodos inovadores do ensino. Para Nietzsche, os parâmetros curriculares e as diretrizes educacionais que deveriam predominar nas instituições de ensino jamais deveriam estar sob a orientação de estruturas burocráticas ou de interesses políticos, mas sim comandadas por homens superiores, dotados de profunda maturidade, experiência e riqueza cultural. Dessa maneira, a primeira ação desses verdadeiros homens da cultura seria oporem-se à política dos filisteus da cultura, isto é, a servidores públicos sem nenhuma preparação, responsáveis pela depauperação da cultura e da educação das instituições de ensino alemãs.

Nietzsche (EE, 2003, p. 87) entende que os currículos escolares devem ser elaborados tomando por modelo a cultura clássica, já que se propõe a corroborar a importância da filosofia e da arte. Para tanto, há a necessidade de articular experiência e cultura, embora se reconheça o quanto esta tarefa se mostra difícil, requerendo grande disposição de tempo e de ânimo ao longo de todo processo pedagógico. A tarefa da educação é, então, fazer entender por meio da experiência pessoal dos alunos e dos estímulos recebidos dos mestres, os grandes pensadores do passado, uma vez que neles encontra-se o conhecimento e a maturidade que puderam elevar a cultura. Dessa forma, a cultura superior jamais deverá ser confundida com a cultura jornalística, típica do estilo de vida moderna, já que a mesma, enquanto disciplina especializada, tende à pequenez de uma linguagem bárbara.

Consequentemente, caso a cultura não venha corresponder às exigências superiores que a enaltecem e lhe atribuem à honrosa herança histórica, caso ela tenha apenas uma funcionalidade útil e rentável por conta de sua servidão aos assuntos de interesse do Estado e da economia, caso esta cultura esteja conformada com a realidade política da sua época sem apresentar nenhuma oposição frente à sua realidade, caso, enfim esteja absorvida e ludibriada pelo excesso de sentido histórico, diante disso, sob tais situações, qualquer fortalecimento da cultura pela via das instituições de ensino, segundo a filosofia do jovem Nietzsche, torna-se algo demasiadamente improvável, já que para ele:

É somente sobre o fundo de uma aprendizagem, de um bom uso da língua, estrito, artístico, cuidadoso, que se afirma o verdadeiro sentimento da grandeza dos nossos clássicos, que até agora não se aprendeu a estimar no ginásio, senão graças ao amadorismo estetizante e suspeito de alguns mestres isolados, ou pelo efeito de um único conteúdo de algumas tragédias e de alguns romances: mas é preciso saber, por experiência própria, como a língua é difícil; é preciso, ao preço de longas pesquisas e de longas lutas, alcançar a via por onde marcharam os nossos grandes poetas, para perceber com que leveza e beleza eles marcharam e com que inaptidão e grandiloquência os outros os seguiram. (EE, 2003, p. 89)

A educação aprendida nas escolas e nas universidades deveria se tornar um poderoso arsenal em combate à barbárie moderna. Nietzsche (EE, p. 103) declara que a cultura de tipo superior [*Kultur*] é um privilégio reservado apenas para um seleto número de indivíduos talentosos. Assim sendo, não se pode pretender que a massa seja capaz de adquiri-la, pois

o espírito da cultura autêntica possui uma natureza aristocrática. O desejo, muitas vezes, de estender a cultura a níveis cada vez mais amplos peca pela ingenuidade de ignorar a hierarquia natural existente no intelecto. Cabe à natureza, e somente a ela, determinar os dons e as aptidões e a quem possa ser distribuído. Assim, a aristocracia de tipo espiritual defendida por Nietzsche se enseja por aqueles em condições de seguir os feitos dos grandes homens do passado, e ao mesmo tempo ter a capacidade de realizar as grandes obras que ficarão marcadas no selo da eternidade. Essa é a razão pela qual uma aristocracia do espírito jamais poderá limitar-se à mera função política de interesse mercantil, mas sim preservar a total independência da sua posição de formador de novas ideias.

Concluimos que a cultura autêntica será sempre inalcançável, caso se mantenha presa à formação de profissionais que concorrem a vagas no mercado de trabalho. Vemos, dessa maneira, que surge na proposta de Nietzsche o implemento de uma cultura aristocrática, para além dos interesses estadistas da política e do dinheiro e, por conseguinte, uma cultura que pretende fazer o homem libertar-se da “maldição da modernidade”. Uma cultura capaz de aproximar os jovens estudantes dos homens raros do passado, exibindo seus grandes feitos e o quanto servem de inspiração para as ações do presente. Mas para chegar-se à concretização deste projeto de elevação da cultura será necessário urgentemente os estudantes se transformarem em verdadeiros combatentes de um mundo inóspito que parece não medir esforços em tentar a todo custo esmorecê-los.

**Referências bibliográficas:**

DROZ, Jacques. *Histoire de l'Allemagne*. Paris: Ed. PUF, 2003.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”. In: *Nietzsche: Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 39-65.

GOETHE, Johan Wolfgan Von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad.: Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.

MARTON, Scarlet. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In: *Nietzsche: Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 17-38.

NIETZSCHE, F. W. A Filosofia na época trágica dos gregos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. NIETZSCHE, F. W. Escritos sobre educação. Trad.: Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio. Loyola, 2003c. p. 41-137.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer como Educador. In: Nietzsche, F.W. *Escritos sobre educação*. Trad.: Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio. Loyola, 2003b. p.138-222.

# Considerações nietzschianas sobre os obstáculos à ação mediante a consciência *Bewusstsein* e a consciência moral *Gewissen*

Adilson Felício Feiler<sup>1</sup>

## 1. Introdução

A consciência, considerada como baluarte do reconhecimento mais pleno da dimensão humana, tem sido uma das dimensões humanas colocadas sob suspeita por Nietzsche. Toda estabilidade generalizável, que inspira o estado de consciência, é irreduzível aos fenômenos internos responsáveis pela manutenção e pelo crescimento da vida humana. Neste sentido, se a consciência não acompanha a dimensão orgânica própria da vida, então representa rebaixamento e apequenamento.

Por um lado, a consciência *Bewusstsein* é o estado de consciência, o ser consciente de algo, na concepção de Nietzsche, corresponde ao desenvolvimento mais inacabado da fisiologia humana, pela necessidade de se comunicar estados interiores. Ao traduzir tais estados na consciência estes perdem a sua originalidade, revelando, por isso, ações que não correspondem à singularidade humana. As ações humanas, expressas na consciência, revelam nada senão a superfície rasa e temerária daquilo que corresponde ao mundo e à riqueza humana. Por outro lado, o movimento de interiorização, próprio da consciência *Gewissen*, pela sua característica conciliadora e apaziguadora conduz ao interdito da descarga instintual. Ao invés de agir reage, pelo recolhimento para dentro, não sente, mas ressentido. Dada esta dimensão internalizadora passiva, a consciência *Bewusstsein*, se aproxima de aceitação moral da consciência, compreendida como má consciência *schlechte Gewissen*. Pois, somente enquanto movimento em direção ao externo se torna a ação produtiva, criativa. O movimento do criar é eminentemente um movimento para fora, quando os instintos tornam-se potencializadores da criação e não recolhimento dos instintos para dentro, repercutindo em inanição. Seja a consciência *Bewusstsein*, como desencadeadora de ações que falseiam os estados interiores, seja a consciência *Gewissen*, como ações colocadas para dentro, contra si mesmo, em ambos casos estamos diante de ameaças à ação enquanto expressão de estados interiores do mundo e do ser humano.

Na *Gaia Ciência* a consciência *Bewusstsein* está intimamente associada à pressão da necessidade de se comunicar, externar aquilo que passa por dentro, ou seja, tornar inteligível o que se sente e se pensa. Para fazê-lo utiliza-se de expedientes que, ao se padronizarem, perdem a sua riqueza singular conformando-se ao rebanho.

Na Segunda Dissertação de *Para a genealogia da moral* Nietzsche desenvolve uma psicologia da consciência *Gewissen*. Este desenho psicológico não consiste numa explicação

---

1 Professor no PPG em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

metódica da consciência, mas um caráter de apelo a ela, de busca da mesma. Com isso, torna-se patente a perversão dos instintos como interioridade em que os instintos, reduzidos à inibição, constituem em um campo de ação. A consciência é o instinto de crueldade interiorizada, e impedimento de se exteriorizar, o que repercute em uma consciência bestial, que se aflige a si própria. Por essa razão, é uma consciência má que torna a força, a disposição, a liberdade e a ação latentes, reprimidos, recuados e mesmo afogados em si mesmos.

Nossa proposta é a de mostrar como esse mecanismo perverso da má consciência é capaz de reduzir o ser humano à condição de inoperatividade, de não ação, portanto, despida daquilo que o caracteriza como humano, sem ética. Resta, portanto, apenas o peso de um fator poderoso externo, a moral, a esmagar toda a disposição e propensão para agir. Assim como na consciência moral, também a consciência judicativa compromete a ação pela necessidade de comunicação, em seu afã de tornar inteligível o interior e singular.

Principiamos em estabelecer, pelo método genealógico, as origens da consciência tanto como consciência em sentido biológico *Bewusstsein* como consciência moral *Gewissen*, através do processo de exteriorização comunicativa e interiorização instintual. Da exteriorização da consciência *Bewusstsein* e da interiorização da consciência *Gewissen*, quando os instintos estão falsificados e encarcerados, passamos a refletir sobre os fatores externos que promovem sua manutenção, o rebanho e a moral. Para, enfim, apontarmos a disposição para a ação, a força plena, como remédio à falsificação dos estados interiores e à doença conhecida como má consciência.

## **2. A gênese da consciência como exteriorização comunicativa e como interiorização instintual**

No aforismo 11 da *Gaia Ciência* encontra-se a primeira reflexão de Nietzsche sobre a consciência *Bewusstsein*. Ela é considerada pelo filósofo como o desenvolvimento último e mais inacabado do corpo orgânico. Pois, ao invés da consciência servir-se dos instintos, ela serve-se de juízos, na maioria apressados e temerários, pois pretendem-se eternos e duradouros. “Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência [...] que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (NIETZSCHE, 1999, p. 383). A consciência, para Nietzsche, não pode constituir o ser humano, é apenas um dos órgãos que facilitam a sua sobrevivência, o órgão mais inacabado e, por isso, inadequado para direcionar-se ao mundo exterior. A consciência é um movimento imortalizador do nada, como acompanhamos numa carta de Nietzsche a Franz Overbeck: “Esta humilhação por três anos, este golpe na face, este não inexorável, complica com a obrigação para ganhar a vida [...] por outro lado, a consciência disso, um trabalho imortal, que apresenta-se ao lado do nada atual.” (NIETZSCHE, 1982, p. 295). A consciência tende a aguçar a força do não, e, por isso, agravando o niilismo. Logo, tudo o que passa pela consciência acaba falsificado, como recorda Scarlett Marton: “Se aponta seu caráter falsificador, é para advertir que aquilo que passa por ela acaba falsificado” (MARTON, 2016, p. 155). Tal falsificação impregna o próprio corpo que, no dizer de Werner Stegmaier, “[...] carrega a consciência e dá a ela o que pensar, está, por sua vez, bem distante de ser um fundamento originário e incondicionado” (STEGMAIER, 2013, p. 43).

A consciência nasce no mesmo solo da linguagem, portanto, ambos, consciência e linguagem, estão contaminados pela gregriedade. “Para o nascimento da consciência humana poderia se utilizar a consciência do rebanho.” (NIETZSCHE, 1999, p. 190).



Tudo o que o homem pensa já está impregnado pela linguagem; pelas palavras se toma consciência do pensamento. Vânia Dutra de Azeredo, ao comentar o fenômeno da consciência em Nietzsche, acentua que para que o homem possa fazer parte da sociedade necessita cultivar a capacidade de se comunicar e a consciência “[...] a sua inserção na sociedade requer a comunicação e, portanto, a consciência” (AZEREDO, 2003, p. 155). O homem é pressionado a manifestar seu pensamento em palavras, e quando isso acontece, o pensamento torna-se descaracterizado daquilo que lhe é mais íntimo, pessoal e singular. Em outras palavras, o pensamento, pelo filtro da consciência e da linguagem, torna-se presa de falsificações. A falsificação, promovida pela consciência, opera divisões e oposições entre o homem e o animal; o que de *per si* não haveria, segundo Nietzsche, diferença alguma. A dimensão gregária da qual faz nascer a consciência em sentido biológico ou judicativo<sup>2</sup> temerário nivelador, embora guarde suas particularidades, não está desligada da acepção de consciência *Gewissen* no sentido moral.

A gênese fundamental do fenômeno da má consciência situa-se na acepção da consciência *Gewissen* moral para além da segunda dissertação de *Para a Genealogia da moral*. Nietzsche antecipa este tema em seu escrito *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*, no aforismo 12, quando mostra como foi estabelecida a psique humana, envolta no conceito de alma, mediante a sua compreensão atomística. A esse respeito Nietzsche se expressa “[...] o atomismo da alma. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indestrutível, como uma mônada, um átomo: essa crença deve ser eliminada da ciência” (NIETZSCHE, 1999, p. 27).

Ora, se o corpo é compreendido como um campo de forças, então só há espaço tanto para a dissolução do princípio clássico de individuação como para a desintegração do “eu”. Remédios Ávila, ao referir-se sobre o “eu” desintegrado em Nietzsche, recorda que este reflete a pluralidade do corpo, composta por tensões que compõem um campo de batalha (ÁVILA, 1999, p. 195). Neste sentido, aquela estrutura social dos impulsos e afetos é encerrado para dentro de si mesmo. Alberto Carlos Onate sobre este processo de interiorização da consciência alega: “A ‘interiorização’ é fruto de um imenso esforço conciliador, apaziguador, que arrefece e acaba por interditar a descarga dos instintos favoráveis à violência” (ONATE, 2000, p. 35). Este fenômeno de interiorização equivale a um vulcão que, ao invés de expelir cinzas, lava e fogo desde o topo de sua cratera, os engole para dentro de si mesmo.

A consciência moral consiste, como recorda André Luiz Mota Itaparica, na “[...] introjeção de impulsos agressivos” (ITAPARICA, 2016 p. 156). Este impulsos internalizados opressivamente, como punição aos que resistem às regras do rebanho, convertem-se em consciência moral. Embora este tema seja abertamente desenvolvido na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o tema da consciência remonta à obediência aos costumes morais que se depreende de *Aurora*, como segue, “[...] também nossos juízos e valores morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós conhecido [...] para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário mais ou menos fantástico.” (NIETZSCHE, 1999, p. 113). Pela imposição de juízos e valores morais e o consequente castigo àqueles que não o cumprem tem origem a consciência moral. Do campo da consciência, permeado pelo natural e o normativo,

2 Convencionamos denominar a Consciência *Bewusstsein*, além de biológica, por ser um produto mais inacabado da fisiologia, também com uma acepção judicativa. Por esta acepção, o ser humano, pela pressão da necessidade de comunicar estados interiores, o faz em forma de juízos apressados, que não correspondem a sua legitimidade singular.

se depreende, como recorda Christopher Janaway (JANAWAY, 2012, p. 04), “(...) espaço suficiente para a concepção de valor.” No campo, próprio do valorar, que se foi moldando a consciência moral, desde um tempo longínquo, pela modalidade mais rudimentar entre credor e devedor.

Este mesmo sentimento de estar nas mãos daquele a quem não se é capaz de saldar a dívida atua como doença que infecta e envenena. Marcelo Giglio Barbosa recorda que a “[...] consciência aparece nesse contexto como fator de adoecimento, de degenerescência” (BARBOSA, 2000, p. 35). Este sintoma que permeia as mentes daqueles ávidos por, a todo o momento, trazerem à memória situações como a escravidão como uma dívida impagável estariam trazendo à memória a necessidade de fazer justiça, como movimento salutar para a exteriorização daquela carga instintual reprimida, ou, pelo contrário, estariam movidos por uma má consciência. Portanto, são incapazes de externar aquela carga instintual singular genuína que se volta contra si mesmo? Procuramos responder à esta questão, ou, pelo menos, problematiza-la, mediante as considerações decorrentes sobre o rebanho e a moral no segundo capítulo.

### 3. O rebanho e a moral como obstáculos à ação singular e exteriorizada

A consciência *Bewusstsein* é algo do qual se pode prescindir. Nas palavras de Oswaldo Giacóia Júnior “[...] não existe melhor forma de se inteirar dessa prescindibilidade da consciência do que através da fisiologia e da zoologia” (GIACÓIA, 2002, p. 31). Pois de todos estes processos fundamentais da vida humana, como pensar, querer, sentir, a consciência está ausente. De onde vem, portanto, esta necessidade do refinamento da consciência? Não é outro senão “[...] aquela que inscreve a consciência como função da capacidade de comunicação” (GIACÓIA, 2002, p. 33).

Esta necessidade de comunicação é avaliada em termos não apenas individuais, mas em termos de uma raça e/ou nação. Por isso, “[...] a consciência em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação” (NIETZSCHE, 1999, p. 591). É justamente em nome da sobrevivência de grupos, sociedades, espécies que a comunicação foi sendo desenvolvida. Mais uma vez a marca do rebanho acompanha o DNA da consciência, através da necessidade de comunicação. Pois, antes de se comunicar se sente a necessidade de se refletir o conteúdo daquilo que vai ser expressado.

É em função daquilo que é comum, igualitário, uniformizador que a consciência, via linguagem, elimina aquilo que é diferente e singular. Pela eliminação daqueles caracteres pessoais, individuais, que delineiam o ser humano se abdica daquilo que o constitui, a sua capacidade de agir. E, justamente sobre este aspecto, da ação. Nietzsche é enfático: “Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, sem dúvida nenhuma; mas, tão logo nós as traduzimos na consciência, elas não parecem mais sê-lo...” (NIETZSCHE, 1999, p.592-3). A consciência atua como um filtro uniformizador sobre os caracteres pessoais eliminando as suas diferenças, e, precisamente aquelas diferenças que são fundamentais para a constituição da ação. Mediante o que é único e individual, o homem, em sua docilidade ao mundo, permite que este, em seu vir a ser constante, como vontade de potência, perpassa os seus poros. “A vontade de potência exerce-se nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o organismo em que cada um quer prevalecer na relação com os demais” (MARTON, 2000, p. 140). O produto deste incessante perpassar da potência nos seres é a criação de sempre novas formas e perspectivas.



Ora, pela consciência, a docilidade à terra, que é abertura ao criar, portanto ao agir, é bloqueada pela imposição de modelos igualitários e padronizadores, ditados por aquela necessidade de reflexão dos conteúdos a serem expressos linguisticamente, para “[...] tornar inteligíveis suas necessidades. (NIETZSCHE, 1999, p.593). Ao invés do homem ser uma expressão singular e criativa da riqueza do vir a ser do mundo, pelo filtro da consciência passa a ser nada senão um receptáculo daquilo que no mundo é mais superficial; “[...] o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos” (NIETZSCHE, 1999, p. 593). Anna Hartmann Cavalcanti, em seu estudo sobre a gênese da concepção da linguagem em Nietzsche, se expressa “[...] que o instinto assim compreendido não é o resultado de uma determinada organização corporal ou de um mecanismo espiritual previamente disposto pela natureza, mas uma atividade inconsciente do espírito” (CAVALCANTI, 2005, p. 43).

A linguagem consiste num processo de trazer à consciência toda aquela estrutura anímica inconsciente que subjaz ao pensamento. A abstração da linguagem contribui para o desenvolvimento, intensificação e manutenção do pensamento consciente. O que representa um abalo frontal a carga anímica inconsciente, resultando em cristalização da ação, enquanto forças criativas. Forças estas que, segundo Nietzsche, desfazem a ilusão dos conceitos ilusórios, como o de alma, unidade e sujeito cognoscente. De acordo com Marco Parmeggiani “[...] Nietzsche submete a crítica dos pressupostos gerais do cógito: o eu-autoconsciente como causa do pensar, e a imagem do pensamento” (PARMEGGIANI, 2002, p. 125). A simplificação pela qual é reduzida a consciência *Bewusstsein*, em sua acepção biológica, é abdicação da ação, pois aqueles modelos padronizadores e igualitários impedem as relações de força, a pluralidade e originalidade da riqueza das diferenças interiores responsáveis pelo movimento do criar. Esta característica é também partilhada pela consciência *Gewissen* em sua acepção moral. Não por impedir a ação pelo nivelamento do desigual, mas por impedir a externalização da ação. Logo, em ambas acepções da consciência, a ação é bloqueada.

Dado que os mecanismos e dispositivos da moral tendem a enfraquecer e debilitar pela cristalização e engessamentos a padrões pré-determinados, o antídoto para tal situação seria o de desobstruir tais padronizações que permitem realizar o movimento para fora. Ora, se a má consciência é uma consideração das suas propensões naturais com um olhar ruim, hostil à vida e difamador do mundo, então a saída para reverter esta situação está na conversão do olhar, um olhar bom e afeito à vida e que acolha o mundo. A moral inibe, impede à ação e tolhe o comportamento, desencadeando a má consciência. Por essa razão, o antídoto contra a doença da má consciência está na disposição para a ação. Como a ação repercute, internamente, enquanto dispositivo, para refrear os efeitos maléficos da falsificação instintual e da má consciência?

#### **4. A ação como dispositivo para a superação da falsificação instintual e da má consciência**

Ao falsificar os instintos singulares interiores, a consciência *Bewusstsein* impede a ação, no sentido de, por ela, traduzir estados interiores genuínos, senão produtos convencionados pelo rebanho. Um traço característico da consciência e o seu caráter falsificador, “[...] aquilo que por ela passa acaba falsificado” (MARTON, 2000, p. 142). Este nivelamento falsificador, promovido pela consciência, em forma de linguagem, tem na ação uma quebra desta generalização apressada. As ações humanas, por serem únicas, individuais e singulares não se rendem ao padrão, ao comum generalizado e ao vulgarizado.

Elas, em sua dinamicidade, renovam constantemente tudo aquilo que se pretende fixo e redutível para tornar fluido. Esta necessidade de fluidez esbarra na dimensão do fundamento, responsável por inverter a relação causa efeito, “[...] a causa ganha a consciência mais tarde do que o efeito [...] a causa é imaginada depois que o efeito aconteceu” (NIETZSCHE, 1999, p. 458-9). A centralidade da causa como fundamento de todas as ações liga-se à memória, com base nas experiências passadas, e às ficções, com base em falsificações. Pela interposição de um fundamento anterior à ação, a consciência, mediante a linguagem, pressupõe juízos destruidores da fluidez da experiência interna. Assim como a fluidez, promovida pela ação na consciência *Bewusstsein*, torna os estados interiores expressos em sua singularidade, a fluidez, promovida pela ação na consciência *Gewissen*, promove a sua exteriorização.

A ação é um todo instintual que é a vida, marcada pela luta entre as manifestações pulsionais apolínea e dionisíaca, as quais permeiam todo o filosofar nietzschiano. Na esteira dessa visão trágica da vida, Nietzsche, de acordo com a leitura de David Hoy, procura, “[...] um caminho estabelecido de vida – que foi já colapsado” (HOY, 1986, p. 74). Ora, se o trágico marca todo o filosofar de Nietzsche, então a crítica à própria concepção de consciência revela-se como um verdadeiro empreendimento desconstrutivo frente à metafísica dogmática e à moral judaico-cristã. Com isso, a própria noção de sujeito passa a perder todo o sentido de que até então era provida. Dada toda a natureza desconstrutiva deste pensamento, o mesmo só se justifica mediante a afirmação criadora, razão pela qual as teorias das forças e da vontade de potência são de capital importância.

Nietzsche apresenta a essência da força não pela física, que a explica pelos seus efeitos, portanto, pela crença de que existem coisas. Mas, caracteriza a força como “[...] *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos.” (NIETZSCHE, 1999, p. 373). A força é um *quanta* dinâmico em que a relação causal é extrapolada, pois se caracteriza como simples atuar em direção à uma unidade provisional. Cada uma destas unidades surge mediante a luta com outros corpos que, ao adquirir uma certa firmeza, se ajusta com o intuito de “[...] expandir a sua força ( - a sua vontade de potência) e a repelir tudo aquilo que resiste à sua expansão.” (NIETZSCHE, 1999 p. 373). Logo, todo ser vivo possui uma inclinação natural não de auto conservação, mas de acréscimo de forças<sup>3</sup>. O viver, nesta dinâmica da vontade de potência, não é uma tendência para a conservação, nem a duração, mas sim a superação. E, como enfatiza Robert Pippin, é próprio do viver o enfrentamento de todo tipo de forças e resistências, por isso a necessidade “[...] de reconhecimento e resistência que Nietzsche elogia quando ele discute a auto-superação” (PIPPIN, 2006, p. 114). Diante da realidade das forças, a vida é ação da qual demanda a verdade que é interpretar e avaliar. E a cada interpretação e avaliação, novas e múltiplas interpretações e avaliações se depreendem, num movimento, que se renova a cada instante que se plenifica.

A instauração de um instante de plenitude conduz a um fazer memória que não bloqueie a ação, mas, pelo contrário, que a potencialize para gerar, ainda mais ação. A terapia que o psicólogo Nietzsche oferece, segundo Oswaldo Giacóia, é a de narcotizar a consciência sofredora pela auto superação que “[...] se faz pela vivência do ressentimento sob o ângulo da potência” (GIACÓIA, 2013, p. 191).

3 “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de auto conservação como impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder.” (NIETZSCHE, 1999, p. 27).

Pelo excedente de força se promove a saúde para além de uma prostração inerte e incurável. Este acúmulo de forças não admite estagnação ou metas a alcançar compreendidas como estágio final, mas como recorda Walter Kaufmann “[...] a meta da humanidade não pode situar-se no fim, mas apenas nos mais altos espécimes” (KAUFMANN, 1968, p. 319). Por isso, esquecer não é o mesmo que não fazer memória, mas impedir com que as marcas desta interfira na capacidade de agir e, por essa razão, de criar, pois caso contrário a vida estaria seriamente comprometida. Por essa razão, é preciso superar “[...] estados gerais de prazer e desprazer interpretados segundo a lógica da causalidade, num processo comandado pela imaginação que atribui, ao mesmo tempo, eficácia causal e significação moral a entidades ou seres fictícios: espíritos, deuses, vontades substanciais, consciência, sobretudo a consciência moral (*Gewissen*)” (GIACÓIA, 2014, p. 289).

Pois, é no jogo instintual e anímico de forças que os limites causais se desconstroem e a vida vai atingindo a sua plenitude em instantes transvalorados. E nestes, cuja a ação é tudo o que existe, o sujeito não passa de ficção gregária ditada pela consciência *Bewusstsein*, superfície, signo, preconceito moral e má consciência *Gewissen*.

## 5. Considerações finais

As considerações acima nas ajudaram a perceber como a consciência *Bewusstsein* e a consciência *Gewissen* constituem obstáculos para a manifestação da ação. Embora cada acepção de consciência tenha a sua especificidade, seja pelo âmbito judicativo linguístico da consciência que perde toda a singularidade interna, seja pelo âmbito moral que impõe obstáculos á exteriorização da ação, ambas se encontram num ponto comum, o do comprometimento da ação. Pela consciência, em ambas acepções, a ação sofre obstáculos à sua manifestação.

A consciência *Bewusstsein* se manifesta pela necessidade de comunicação, e com isso, seu conteúdo se externa como nivelamento aos padrões estabelecidos pelo rebanho. A ação que daí resulta não corresponde aos instintos singulares interiores, portanto é nada senão juízos falsificados. A consciência *Gewissen* reduz tudo ao âmbito da desestímulo, do desânimo e de paz. Desse modo, ao invés da carga intelectual se projetar para fora, se recolhe para dentro, interiorizando-se, num ataque frontal contra si mesmo, uma auto-conspiração.

A satisfação das necessidades do rebanho atua no sentido de fazer da ação massa de manobra, o que implica em perda do que caracteriza fundamentalmente a ação, sua carga plural, singular e instintiva. A ação que deriva deste fenômeno da consciência é ficção, o que não reflete o mundo e o ser humano em sua singularidade. A consciência moral tem seu comprometimento da ação no recolhimento das forças instintivas ao âmbito do interno apático e passivo. A moral representa o peso da culpa que retorna a remorder a todo instante, impedindo-se com que as forças instintuais se exteriorizem.

Logo, é somente pela potencialização da ação que se poderá realizar o movimento inverso, o de fazer com que toda aquela carga instintual se mostre em sua originalidade singular e se direcione para fora, num processo, caracterizado pelo criar. No entanto, faz-se necessário, para que o dispositivo da ação se expresse, a ativação da faculdade do esquecimento. Esta, longe de ser a anulação da memória, é caracterizada como o não deixar-se determinar pelas feridas contagiantes do passado. É nesse nível que o esquecimento poderá facilitar o desencadeamento da ação, que ao criar, plenifica cada instante da vida.

Este instante é composto por uma multiplicidade de forças em combate, cuja ação e reação vão estabelecendo hierarquias, como modos de atuação das forças. Dessa pluralidade de forças em tensão origina-se o corpo vital. No entanto, para que o processo expansionista da criação se mantenha faz-se necessário que as forças ativas dominem sobre as forças reativas. Ao atuarem fortuitivamente, tais forças dissolvem aquelas unidades conceituais “eu”, “sujeito”, já que a ação ocorre destituída de intencionalidade, simplesmente age, atua, no sentido de lutar, impor, transvalorar. O campo instintual que caracteriza a filosofia de Nietzsche, cujas forças mantém e promovem a vida, necessariamente está orientado para a ação.

**Referências bibliográficas:**

- ÁVILA, Remédios. *Identidad y tragédia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.
- BARBOSA, Marcelo Giglio. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Editora Beca Produções Culturais, 2000.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria. A gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Editora Annablume, 2005.
- GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. 2ª ed. Petrópolis: Editoras Vozes, 2014.
- HOY, David Couzens. Nietzsche, Hume, and the genealogical method. In: YOVEL, Y. *Nietzsche as affirmative thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986. p. 69-89.
- ITAPARICA, André Luís Mota. Consciência Moral (Gewissen). In: *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 156-8.
- JANAWAY, Chistopher; SIMON; Robertson (Ed.). Introduction. In: *Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 01-19.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- NIETZSCHE, F.W. Die fröliche Wissenschaft. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 3.
- \_\_\_\_\_. Genealogie zur Moral. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 5.
- \_\_\_\_\_. *Nachgelassene fragmente: Herbst 1880 bis März 1882*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. Bd. 9.
- \_\_\_\_\_. *Nachgelassene fragmente: Herbst 1887 bis März 1888*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. Bd. 13.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche Briefwechsel: Januar 1885 – Dezenber 1886*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Dritte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. Bd. 3.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. Consciência (*Bewusstsein*). In: *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 154-6.
- ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.
- PARMEGGIANI, Marco. *Perspectivismo y subjetividade em Nietzsche*. Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- PIPPIN. Robert B. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. Chicago: The University of

Chicago Press, 2006.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis:  
Editora Vozes, 2013.

## O cristianismo face à crítica nietzschiana: Pressupostos para um diálogo filosófico

Adriano Geraldo da Silva<sup>1</sup>

A filosofia nietzschiana é marcada, não raramente, pelo tom ríspido contra algumas instituições que compõem a cena do século XIX, destacando-se, sobretudo, sua crítica ao Cristianismo, cujas características são amplamente expostas em diversas de suas obras, e de modo mais contundente em *O Anticristo*. As reações, por parte dos intelectuais cristãos, por sua vez, foram as mais diversas possíveis: desde uma recusa categórica a qualquer tipo de diálogo até aqueles que se abriram para tal possibilidade. No presente trabalho apresentam-se alguns pressupostos considerados necessários para o estabelecimento de um possível diálogo, em chave filosófica, entre a filosofia cristã e Nietzsche. Sabe-se, contudo, que este diálogo tem seus limites. Por um lado, temos a crítica contundente nietzschiana, a qual não permite qualquer forma de “cristianização”, o que seria trair a originalidade de suas intenções. Por outro lado, não seria possível aqui definir uma “essência cristã”, uma vez que o fenômeno cristianismo possui uma série de vertentes, cujas facetas se modificaram ao longo dos séculos que compõe a sua história. Ainda observando o cristianismo, não se trata, também, de repensá-lo ao modo nietzschiano, mas de lhe propor, sem nenhuma pretensão, um exame de consciência sobre a autenticidade de seu discurso.

O diálogo que aqui se pretende, fundamenta-se em dois eixos distintos: primeiramente, é preciso considerar o modo pelo qual o cristianismo foi interpelado pelos textos de Nietzsche, bem como o teor de suas críticas e, sobretudo, qual cristianismo foi alvo de sua censura. Em segundo lugar, é preciso considerar o que é específico do cristianismo – sem a pretensão de apresentar aqui uma “essência do cristianismo” – bem como as formas diversas que o cristianismo tomou ao longo de sua história, apesar de sua especificidade, o que permite observar de modo preciso em quais dessas formas predominam as características denunciadas por Nietzsche. A partir destes eixos apresentados, desenvolve-se o presente trabalho.

Em primeiro lugar, cabe uma análise do texto nietzschiano, o que torna perceptível, ao leitor, que o cristianismo é tomado, primeiramente, como uma forma moral, na qual se cria um mundo ilusório distante da realidade:

Nem a moral e nem a religião tem, no cristianismo, contato com algum ponto da realidade. Causas puramente imaginárias (‘Deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’, ‘a vontade livre’ e também a não livre); efeitos puramente imaginários (‘pecado’, ‘redenção’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘remissão dos pecados’)

---

1 Faculdade Católica de Pouso Alegre



[...]. Este puro mundo de ficções se distingue, muito a seu desfavor, do mundo dos sonhos pelo fato de que este reflete a realidade, enquanto aquele a falsifica, desvaloriza, em suma, nega a realidade” (AC, 15).

Não obstante, além de cindir a realidade em dois mundos<sup>2</sup>, o cristianismo cria uma oposição de valor entre ambos. Dirá Nietzsche:

Uma vez inventado o conceito de ‘natureza’, como antítese ao conceito ‘Deus’, a palavra para expressar ‘reprovável’ teve que ser ‘natural’ – todo aquele mundo de ficções tem sua raiz no ódio ao natural (a realidade), é expressão de um profundo descontentamento com o real... porém, com esta afirmação, tudo se aclara (AC, 15).

Neste sentido, a experiência cristã seria restrita à negação da natureza humana, baseada numa forma de ascese como modo de aproximação do nível espiritual. Desta constatação, Nietzsche tira quatro conclusões, as quais traçam um fio condutor desde o sentimento de sofrimento com a efetividade da vida até o infortúnio da *décadence*: a) quem nega a efetividade é, justamente, quem sofre com ela [“Quem é o único a possuir razões para esquivar-se, através de uma mentira, da realidade? Aquele que sofre com ela” (AC,15)]; b) quem sofre com a efetividade é, na verdade, uma efetividade malograda, fracassada; c) esta efetividade malograda cria, por sua vez, a moral e a religião, cuja causa é a preponderância dos sentidos de desprazer sobre os sentidos de prazer; d) esta é a fórmula para a decadência: “Em Deus [tido sobretudo como fundamento da realidade não efetiva, ou ilusória], declarada a hostilidade à vida, à natureza, à vontade de vida! [...]. Em Deus, divinizado o nada, santificada a vontade de nada” (AC, 18). Do que fora exposto, pode-se estabelecer a seguinte equação: Fraqueza – Antinatureza – Ficção religiosa (estabelecimento de noções como pecado e vida eterna) – Moral (que tem por causa e finalidade as ficções religiosas) – Decadência.

Este primeiro eixo sintetiza, enfim, o que seriam as características, na análise de Nietzsche, sustentadoras da moral cristã: a noção de pecado e de consciência (como possibilidade de avaliar moralmente os próprios atos; autoconsciência; má consciência ou sentido de culpa). Não se trata, aqui, de fazer uma longa e aprofundada explanação das ideias de pecado e consciência, mas apenas de indicar seu lugar dentro da crítica nietzschiana ao cristianismo. Sobretudo, é preciso dizer que ambas as noções estão intrinsecamente ligadas, de tal modo que em *Genealogia da moral*, Nietzsche associa, no âmbito pré-histórico, quando da formação da memória no animal homem, a ideia de culpa e má consciência, como fundamentais para o desenvolvimento da religião a partir da ideia de sacrifício e ascese. Ou seja, da inibição de sua descarga de vontade, o homem interioriza-se, encontra-se como um animal consciente de si e de sua culpa (da culpa natural das pulsões volitivas).

[...] Os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação [...]. Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’ (GM, II, 16).

<sup>2</sup> É preciso ressaltar que o cristianismo não cria, especificamente, esta cisão entre dois mundos. Aqui, Nietzsche tem em mente a filosofia socrático-platônica e a distinção entre real e ideal. Todavia, esta distinção é assimilada pela teologia cristã, e legitimada pela filosofia moderna.



Na consciência moral reside o que há de mais elaborado pelo cristianismo, segundo Nietzsche. Justamente nesta consciência moral se defenestram os instintos e a vontade de vida, à medida em que o homem se torna doente, a partir de sua fraqueza. Não lhes resta outra saída a não ser formular dispositivos que lhe permitam, ainda que ilusoriamente, superar seu estado de fraqueza e doença. Em outras palavras, esta construção teórica se configura como verdadeiro ato de rebelião e de vingança. A moral cristã, em suma, nasce da fraqueza e do ódio oriundo desta fraqueza, impossibilitado de realizar qualquer tipo de vingança, senão ilusória. Portanto, o que move o cristianismo, como instituição racional e moral, seria a sede de vingança do tipo psicológico fraco e doente, em vista de sua dominação sobre aqueles que verdadeiramente são nobres. As doutrinas cristãs se convertem em verdadeiro narcótico para a cultura dos miseráveis. Reduzido à moral, o cristianismo teria como motivação a vingança e o ódio.

A partir deste primeiro eixo, e sem pretender nenhum tipo de sistematização artificial nem nenhum achatamento das variações lexicais e conceituais presentes na obra nietzschiana, propõe-se, aqui, a identificação das teses mais recorrentes de Nietzsche em sua análise do cristianismo. Mais do que um retrato exaustivo, elas pretendem apenas facilitar uma visão de conjunto que será útil para a continuação da reflexão.

1- O cristianismo é uma religião que perdeu sua essência religiosa (perdeu o sentimento dos mitos), pondo no lugar dela a pretensão de historicidade e racionalidade, no que se distancia da Antiguidade grega;

2- O cristianismo opõe-se à postura estética diante do mundo;

3- O cristianismo é oposição à vida efetiva;

4- O cristianismo é sinônimo de fraqueza;

5- As próprias formulações cristãs são incoerentes, à medida em que se desvirtua até mesmo a Sagrada escritura com o intuito de fundamentar suas teses.

Se a interpretação nietzschiana vê no cristianismo a consequência da rebelião fraca na moral (de tal modo que os fracos, sedentos de vingança, mas impotentes para realizá-la, elaboram a moral como forma de imposição sobre o modo de valorar nobre), parece legítimo perguntar, para além do trabalho teórico de interpretação do cristianismo feito por Nietzsche, pelas formas cristãs históricas com as quais ele teve contato e que o levaram a tal trabalho teórico. Não se trata de buscar algo como “causas históricas” de seu pensamento, mas as vivências efetivas e de caráter cristão que representavam para Nietzsche a manifestação do que ele denominava a “essência” do cristianismo. Em outras palavras, trata-se de procurar identificar, nos textos do próprio Nietzsche, referências a vivências cristãs históricas do ressentimento.

Ao proceder a esse tipo de leitura, nota-se que as referências fundamentais de Nietzsche podem ser associadas ao cristianismo tal como concebido em continuidade com a Reforma Protestante iniciada por Lutero, especialmente na forma do pietismo. Certamente, a “vivência protestante e pietista” podia ser encontrada também em formas históricas do catolicismo, mas isso não vem ao caso aqui, porque o que interessa é destacar vivências cristãs modeladas pelo ressentimento (independentemente de serem de matriz protestante ou católica). Historicamente, o cristianismo reformado e pietista seriam as duas formas fundamentais com as quais Nietzsche deparou na Alemanha do século XIX. A característica central dessas formas estaria, sem dúvida, na identificação exacerbada da

experiência cristã com uma moralidade, a ponto de oferecer a Nietzsche a possibilidade de distinguir entre o cristianismo de Paulo (moralista e inautêntico) e o cristianismo de Jesus (autêntico, mas terminado na cruz).

A contraposição com o Renascimento permite entender o sentido identificado por Nietzsche na Reforma Protestante. Com efeito, Renascimento e Reforma constituem o conjunto de eventos que marcaram profundamente a época moderna, na medida em que estabeleceram uma relação de oposição entre si (cf. Valadier, 1982, p. 107).

Até agora houve apenas esta grande guerra, e nada mais decisivo que o questionamento da Renascença [...]. Também nunca houve uma forma de ataque mais radical, mais direta, mais severa em todo o fronte contra o centro. Atacar no lugar decisivo, na própria sede do cristianismo, colocar aí no trono os valores nobres, quer dizer, introduzi-los nos instintos, necessidades, apetites, mais básicos [...]. O que ocorreu? Um monge alemão, Lutero, esteve em Roma. Esse monge, que levava em seu corpo todos os instintos vingativos de um sacerdote fracassado, se indignou, em Roma, contra o Renascimento (AC, 61).

Quanto ao segundo eixo, é preciso definir o que seria o específico cristão, bem como suas formas históricas e qual a predominância, em sentido de ideologia, persiste na denominação cristã. Neste momento do trabalho, são articulados alguns textos de Max Scheller e Joseph Ratzinger, no que diz respeito à especificidade do cristianismo e uma posição com relação às críticas nietzschianas. O cristianismo é tomado, por estes autores, não a partir do estabelecimento de uma doutrina moral, mas sobretudo a partir de um caráter precisamente existencial, o que, por sua vez, mostra como válidas as críticas de Nietzsche, como fora dito anteriormente, que faz ao cristianismo realizar um verdadeiro exame de consciência sobre suas escolhas, teóricas e práticas, desde que se considere algumas formas históricas específicas, e não o cristianismo como um todo. Em linhas gerais, tal diálogo, o qual é almejado, requer, como dado inegociável, a clara consciência de que o cristianismo não é, em primeiro lugar, uma moral, assim como a fé cristã não nasce de uma decisão moral.

Max Scheler, por exemplo, se encarregará de mostrar que a crítica nietzschiana do cristianismo não pressupõe o cristianismo em sua “pureza essencial”<sup>3</sup>, livre das mutações ocorridas ao longo da História. Assim, a distinção entre um cristianismo essencial e autêntico, de um lado, e um cristianismo histórico e eventualmente inautêntico, de outro, permite entrever que a posição de Nietzsche é correta ao apontar para riscos efetivos no seio do cristianismo, como o ressentimento, o excessivo espiritualismo como fuga do mundo etc. Dessa perspectiva, uma consideração da crítica nietzschiana pode ser de grande importância para a autoanálise cristã. “O que Nietzsche nos ensina mediante essa crítica a ‘marteladas’ é a necessidade de submeter a uma crítica vigorosa o desejo que lhe confere seu valor aos olhos do próprio crente antes de aderir a uma convicção” (cf. Granier, 1981, p. 128).

Parece-nos, válido, então, fazer uma distinção, não apenas na interpretação nietzschiana do cristianismo, mas dentro do próprio desenvolvimento histórico do mesmo, entre formas autênticas, cujo frescor resguarda os lampejos da experiência original, e formas inautênticas, sobretudo corrompidas de acordo com interesses nascidos no desenrolar histórico. É justamente nesta distinção que encontra-se, guardadas as devidas proporções, a chave para um diálogo a nível filosófico entre o cristianismo e Nietzsche.

3 O vocabulário da “pureza” deve ser entendido aqui em continuidade com o vocabulário fenomenológico (próximo à forma vazia, por exemplo) e não com um vocabulário ético.

Como se percebe em seus escritos, especialmente em *O Anticristo*, Nietzsche distingue entre a figura de Jesus e o movimento cristão posterior, de tal modo que o cristianismo já não possuiria nada da existência de seu pretense fundador, que, aliás, teria sido o único cristão que existiu de fato (cf. Nietzsche, 2007, p. 77), mas que também teria sido *desfigurado* em sua imagem quando da introdução do fanático em seu tipo psicológico (cf. Nietzsche, 2007, p. 68). Entre Jesus e o cristianismo haveria um ato da mais pura sede de vingança (cf. Nietzsche, 2007, p. 80), realizado por Paulo na sistematização doutrinária e moral do cristianismo, que seriam, a seu ver, produtos mais imediatos do ressentimento (cf. Nietzsche, 2007, p. 80).

Não deixa de ser curioso notar certa admiração nutrida por Nietzsche para com a figura de Jesus. No parágrafo 36 de *O Anticristo*, esta admiração é expressa a modo de comparação, quando Nietzsche se diz também um espírito que chegou à liberdade, assim como Jesus é dito um espírito livre<sup>4</sup>, e somente por esta característica é que se poderia realizar, então, uma verdadeira compreensão daquele evento distante quase vinte séculos de si (cf. Nietzsche, 2008, p. 73). O fato de Nietzsche comparar-se a Jesus indica, para além da admiração, não apenas o desejo de igualá-lo, mas principalmente de superá-lo (cf. Biser, 1981, p. 75) na medida em que propõe um novo modo de conceber a vida e o mundo.

As principais características pertencentes à figura de Jesus e elencadas por Nietzsche traçam um tipo completamente oposto a qualquer fixidez moral ou doutrinária que possa ser encontrada na tradição eclesiástica ou nos próprios evangelhos. Trata-se, no dizer de Nietzsche, de recompor a figura de Jesus contida nos evangelhos, apesar de os evangelhos conterem todas as possíveis desfigurações feitas pelas primeiras comunidades cristãs que os transformaram em um modo de promover a autoafirmação de sua doutrina e moral (cf. Nietzsche, 2007, p. 64). Para Nietzsche Jesus é este espírito livre (cf. Nietzsche, 2007, p. 69) cujo discurso não possui nenhuma fórmula, tampouco condições rituais para se comunicar com Deus (cf. Nietzsche, 2007, p. 71). A prática de Jesus, para Nietzsche, já não se situa em um além-vida e além-homem; trata-se, ao contrário, de uma prática que assume a condição humana sem rechaçá-la (Jaspers, 1978, p. 30).

O próprio reino anunciado por Jesus não se confunde com qualquer estrutura política, mas trata-se de um estado do coração, que, aliás, não é reservado para uma vida além, mas acontece agora (cf. Nietzsche, 2007, p. 72). Nietzsche viu no reino anunciado por Jesus o oposto do que se via no cristianismo, principalmente em formulações nas quais prevalecia o aspecto excessivamente moral.

No entanto, é também verdade que, em suas formas históricas, o cristianismo e as práticas cristãs individuais tornaram e ainda tornam opaca a autenticidade da experiência cristã. Vista sob esse aspecto, a crítica nietzschiana parece acertada e válida.

---

4 Eugen Biser alude a esta admiração de Nietzsche para com a figura de Jesus de modo que o próprio modo como Nietzsche realiza sua leitura do evento cristão e até mesmo da filosofia demonstra, por sua vez, certa semelhança com o nazareno: “Como Jesus se considerava a luz que brilha nas trevas, também Nietzsche se sentiu como uma superabundância de luz. Como se narra que Jesus falava com plena autoridade, também Nietzsche tendia a mandar em vez de argumentar; como Jesus chamava à conversão, também Nietzsche exige a revalorização de todos os valores. Como Jesus viveu na consciência de que com ele chegara a plenitude dos tempos, também Nietzsche se sentiu como o acontecimento importante que faz época, que redetermina a história da humanidade” (Biser, 1981, p. 75).

### Referências bibliográficas:

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *La genealogia de la moral*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

Obras sobre Nietzsche e o cristianismo

BENTO XVI. *A “conversão” de São Paulo. Audiência Geral*. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080903.html](https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080903.html). 3 de setembro de 2008.

BISER, Eugen. Relação de Nietzsche com Jesus: um confronto psico-literário. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 74 – 82, 1981.

CONCILIUM. *Nietzsche e o Cristianismo*. (Revista). Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, 1981.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GRANIER, Jean. Pensar com e contra Nietzsche. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 124 – 130, 1981.

JASPERS, Karl. *Nietzsche – Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, 1950;

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e il cristianesimo*. Trad. Maria Dello Preite. Bari: Ecumenica Editrice, 1978.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: ANNABLUME, 1997;

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Claudemir Araudi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *Il quinto “Vangelo” di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*. Trad. Eleonora Florio. Milano: Mimesis Edizioni, 2015.

VALADIER, Paul. *A condição cristã. Estar no mundo sem ser do mundo*. Trad. Benôni Lemos. Aparecida: Editora Santuário, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche y la critica del Cristianismo*. Trad. Eloy Rodriguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristandad, 1982.

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

# Da genealogia da teoria do crime no direito penal brasileiro: Uma crítica ao livre - arbítrio a partir de Nietzsche e a neurociência

Alianna Caroline Sousa Cardoso<sup>1</sup>

## Introdução

O direito penal brasileiro atua em consonância com a perspectiva da imputabilidade enquanto a possibilidade de se atribuir a autoria ou responsabilidade por fato criminoso a alguém. Diante dessa ótica parte-se do pressuposto de que o indivíduo criminoso é responsável pela conduta a ele atribuída e por ela deve ser punido. Toda a teoria do crime encontra-se, pois, vinculada a uma ideia de que mencionado indivíduo seria livre para a execução da ação criminosa e por ela teria optado, por isto por ela deve ser responsabilizado. A hipótese sustentada nesse trabalho<sup>2</sup> pressupõe, por outro lado, ser possível conceber em Nietzsche que o problema da liberdade que se apresenta dentro do direito penal brasileiro como mecanismo de estrutura do segmento da punibilidade, encontra-se vinculado à bases fundacionais de uma moralidade cristã, arraigada numa perspectiva contratual utilitária, cuja concepção tem égide no modo como concebemos a ideia de livre-arbítrio desde Santo Agostinho. Mencionado livre-arbítrio é levado a cabo na construção da ideia de escolha consciente.

O problema da consciência é abordado pela filosofia desde muito. A partir de Descartes o que se tem é a separação mente-corpo e toda a filosofia se desmembra a partir desta classificação. Em que pese possa-se afirmar que amplos debates ainda se mostram possíveis, não houve ainda nenhum consenso acerca do papel da consciência e de qual seria sua importância na constituição das ações humanas. Sabe-se, no entanto, que existe uma ideia formada e que é pano de fundo para afirmações do senso comum de que a consciência é palco da razão e esta atua de modo moral a partir de uma ideia de vontade, ou seja, atua conscientemente aquele que afirma: eu quero.

Destarte, Nietzsche, noutro norte propõe, numa ótica perspectivista, outro viés, a partir da concepção de uma fisiologia biológica sustentada por ele ainda no Século XIX e que segue

---

1 Universidade Federal de Pelotas – UFPel

2 O presente artigo é um recorte da Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação, strictu sensu, em filosofia, pela Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, sob a orientação do Professor Doutor Tiegue Vieira Rodrigues, intitulada “Uma análise Genealógica do Direito e da Pena de Prisão a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche”, defendida em 09 de Novembro de 2016, podendo ser encontrada em <http://www.ufmt.br/ufmt/unidade/userfiles/publicacoes/c7bc6613a109d9dc7084da-d742c66246.pdf>, também faz parte dos estudos desenvolvidos em sede de doutoramento, para a construção da tese denominada “O PROBLEMA DA LIBERDADE EM NIETZSCHE E NA NEUROCIÊNCIA: Contribuições para a Crítica ao Livre-Arbítrio no Direito Penal Brasileiro”, sob a orientação do Professor Dr. Clademir Araldi na Universidade Federal de Pelotas- UFPel



sendo alvo de debates também dentro de outras ciências como a psicologia, a neurociência, bem como outros eixos da filosofia, como a epistemologia moral, a filosofia analítica e a filosofia da mente. O principal foco de discussão é a influência ou não de circunstâncias biológicas que possam condicionar o comportamento humano enquanto necessário e de que modo é possível pensar o indivíduo e o problema da consciência a partir de perspectivas fisio(psico)lógicas. Sustentamos, pois, que, a par da moralidade insculpida no comportamento humano a partir de traços de uma tradição cultural, subsiste no homem uma moralidade compartilhada biologicamente por meio de processos inconscientes que podem contribuir para pensarmos numa tradição genética, donde a moralidade perpassa o caráter biológico.

Através do perspectivismo Nietzscheano sustentamos ser possível analisar algumas ideias desenvolvidas pelas ciências naturais para a determinação da personalidade e os problemas disso resultantes sob uma análise dos estudos de Nietzsche acerca da junção que faz de conceitos científicos e filosóficos para a construção de sua ideia de liberdade a partir de sua “teoria das forças” e a consequente tomada de sua filosofia a partir da ideia de inconsciente e sua correlação com as funções fisiológicas do corpo.

O principal foco de discussão é a noção de consciente sob a ótica da fisiologia do corpo orgânico como guia para verificar a origem dos sentimentos e valores morais, bem como, como fio condutor da teoria nietzschiana da interpretação, sobretudo, de sua psicologia da cultura moderna. Retratar, pois, o âmbito “psicológico” da existência humana assimilado pela compreensão do valor da vida pelo viés fisiológico, tornando-se possível falarmos de uma “psicofisiologia” ou de uma “fisiopsicologia” em Nietzsche (FREZZATTI, 2006).

Objetivamos, pois, avaliar a reflexão de Nietzsche acerca da suposta projeção de causas das impressões sensíveis no mundo externo, ou seja, a ideia do filósofo acerca da causa interna de uma ação correlacionando a crítica Nietzscheana à ideia de liberdade da vontade e as ações (in)conscientes a partir de sua fisiologia e recentes estudos da neurociência. Para analisar se é possível afirmar a existência de uma liberdade da vontade nas ações humanas ou se esta está inserida no campo do inconsciente.

A filosofia contemporânea ainda se debruça no tema da consciência sem de fato chegar a uma conclusão específica acerca da subjetividade existente nas experiências. Por não haver um entendimento pacífico, algumas subdivisões terminaram por emergir. Citemos por exemplo, os eliminativistas que eliminam qualquer caráter qualitativo da experiência. Além destes também precisamos considerar aqueles que negam a ideia da manifestação da consciência unicamente sob a ótica neurofisiológica e ainda, os que a consideram sob uma ótica naturalista.

Acerca da divisão corpo-mente GUIMARÃES (2010, p. 215-216) nos apresenta um apanhado dos debates existentes:

David Chalmers, em “Facing Up to The Problem of Consciousness” (1995), coloca que o problema filosófico “duro” acerca da consciência (*the hard philosophical problem*) é abordá-la a partir do problema da identidade entre o físico e o mental. Para Thomas Nagel (1992), por exemplo, haveria uma espécie de lacuna (*gap*) entre a consciência fenomenal e as explicações fisicalistas de descrições da experiência fenomenológica. Segundo Nagel, identificar o fenômeno mental com o físico reduziria a consciência a meros processos neuroquímicos, e com isso não haveria a necessidade

da qualidade da experiência subjetiva, os *qualia*, fazendo com que sua concepção, juntamente com a de Chalmers, encaixe-se no segundo grupo referido anteriormente. Apesar de não defender a existência dos fenômenos da consciência sem o suporte físico do cérebro e de suas funções neuroquímicas e fisiológicas, os proponentes desta concepção crêem que a consciência e os *qualia* possuem um domínio privado da perspectiva do sujeito na primeira pessoa que não pode ser inteiramente naturalizado nem compreendido. O fisicalismo poderia predizer, da perspectiva da terceira pessoa, as correlações entre os *qualia* e as condições objetivas do cérebro, mas não pode explicá-las satisfatoriamente. Daniel Dennett (2003) e Fred Dretske (1997) defendem a tese de que nenhum fato consciente pode ser acessível apenas a um sujeito sob um único ponto de vista. Dennett tem a sua teoria da heterofenomenologia, em que a consciência é descrita da perspectiva da terceira pessoa, em uma abordagem que permite uma espécie de organização e catalogação dos dados primários que esta recebe. Já os naturalistas da mente procuram oferecer uma explicação dos fatos mentais a partir de uma descrição dos estados e processos mentais como aspectos relativos ao cérebro e ao sistema nervoso central. Dentre estes, está Dretske, que propõe uma naturalização da consciência segundo uma abordagem representacionista, (...). O que Dretske procura fazer, grosso modo, é a preservação do caráter subjetivo e privado dos *qualia*, compatibilizando isto com a idéia dos mesmos poderem ser determinados objetivamente através de uma relação representacional.

De fato, o debate no entorno da epistemologia moral está intimamente ligado à ideia de como se dá a relação entre a mente (ou psique) e o corpo a partir dos escritos de Descartes. No entanto, independentemente de qual posição adotarmos perante a ideia que se coloca frente ao dilema da existência ou não de uma separação, é impossível ignorarmos que dentro da própria história da filosofia alguns nomes como Hipócrates com sua teoria dos humores e Galeno que a ela aperfeiçoou, estabeleciam relações no mínimo coerentes entre um elemento e outro<sup>3</sup>.

Também não se pode ignorar a presença dos questionamentos acerca de tais elementos e suas configurações já em Aristóteles, por exemplo, que indagou sobre como e *porquê* a mente, capaz de sentir, “*bem como perceber ou captar impressões, interage com objetos que aparentemente não apresentam tais propriedades, ou seja, que “presumivelmente” não são sensitivos ou capazes de apreender impressões*” (FARIA, 2006, p.10).

Desde então inúmeras são as teorias que se desenharam no entorno desse incompreensível campo e mesmo as ciências que utilizam como objeto de estudo específico o campo do inconsciente, como a psicologia, a psicanálise (derivada de Freud e suas incursões), até a própria neurociência, ainda não foram capazes de chegar a um consenso sobre o assunto.

Contemporaneamente, ao se arquitetar a ideia de consciência através da relação mente-corpo e a conseqüente interligação com processos qualitativos da experiência, problemas de ordem ontológicos e epistemológicos surgem e a complexidade em superá-los fica ainda mais evidente. Certo ainda é que ao se mencionar a ideia de consciente três outros elementos se insurgem como pontos de reflexão necessários, quais sejam, a razão (em especial com a absorção pela filosofia da ideia de racionalidade a partir de Descartes); o livre-arbítrio e sua relação com a perspectiva da ideia de liberdade da vontade consciente;

3 C.f FARIA, 2006, p. 9

e a moralidade que se insurge como ponto fulcral na forma como os aspectos qualitativos das experiências se correlacionam com a percepção da consciência.

Note-se, no entanto, que a neurociência segue comprovando-nos experimentalmente que uma ligação ainda não decifrada cria uma ponte entre o que se conhece da mente e o modo como o cérebro atua diante das experiências, ajudando-nos a corroborar o entendimento de Nietzsche acerca dos processos biológicos inerentes ao corpo físico e que se relacionam com a ideia de consciente.

Nietzsche concebe o homem a partir de uma teoria das forças e confere ao homem o que ele virá chamar de vontade de potência, não admitindo que sua identidade ou subjetividade possa ser compreendida a partir de uma ideia de consciência. Para ele inexistia uma identidade fixa, hermética, mas sim, mutável a partir de forças e interpretações. Nesse sentido, ideias como responsabilidade foram articuladas como atributos para respostas morais e a consciência ganhou uma compreensão delimitada a partir da culpa como método de orientação moral para o funcionamento de uma sociedade propositadamente condicionada.

Para Nietzsche, a linguagem tem grande potencial no condicionamento das respostas morais que, segundo o filósofo, são desenvolvidas no inconsciente. MATTIOLI (2017) indica que Nietzsche pretende demonstrar uma cadeia condicional de pensamento a partir de funções gramaticais inconscientes. A reflexão do autor diz respeito ao aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, onde segundo Nietzsche, os filósofos descrevem, “à mercê de um encanto invisível” e “graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais”, sempre a mesma órbita. “Dessa forma, eles preenchem sempre um certo esquema básico de filosofias possíveis, o que significa que seu pensamento, apesar do seu sentimento de independência e de sua vontade crítica ou sistemática, é sempre condicionado inconscientemente pelas estruturas da linguagem.”<sup>4</sup>

Deste modo todas as ‘verdades’, para o filósofo, são apenas interpretações feitas pelo homem acerca dos fenômenos do mundo para a elaboração de um sentido para as coisas. Sua ótica nos revela ainda que a par das interpretações metafísicas, a própria ciência é, por ela mesma, uma abertura perspectivista:

Matemática – Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem.<sup>5</sup>

O que temos então é um filósofo comprometido com os questionamentos que produzem uma filosofia moral própria caracterizada por uma ideia de um perspectivismo que consiste em nada mais que uma fórmula diversa de se pensar a teoria do conhecimento que vinha sendo enraizada na tradição filosófica. Com a afirmação “não existem fatos, mas somente interpretações”, Nietzsche coloca em cheque a possibilidade de conhecimento e de verdade no mundo e também promove uma reflexão para além do que é conhecimento e verdade. Como consequência temos uma crítica à epistemologia e sua busca por respostas. Para Nietzsche inexistia uma verdade propriamente dita, mas tão somente interpretações desta:

4 MATTIOLI, William; Cadernos de Filosofia Alemã | jan.-jun. 2017, p. 77

5 Gaia Ciência, 246



Até que a palavra “conhecimento” tenha sentido, o mundo é cognoscível; mas este é interpretável de modos diversos, e não existe nele um sentido, mas inumeráveis sentidos. “Perspectivismo”. São os nossos desejos que interpretam o mundo: os nossos instintos com seus pros e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um deles possui a sua perspectiva, que sempre deseja impor como norma a todos os outros instintos (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315)

Aqui não equivocamos em afirmar que a filosofia da mente também defende esse pressuposto a partir de Searle (1997) sob a ideia de que a própria filosofia da linguagem atribui uma intencionalidade intrínseca numa correlação mente-cérebro em termos biológicos<sup>6</sup>. O que corrobora nossa assertiva de que a ideia de responsabilidade como modo de interpretação não estaria na certificação verdadeira das condutas que implicam uma liberdade. Ou ainda, que a própria ideia de liberdade da vontade perpassa pela invocação de uma interpretação e nesse sentido a ideia de um consciente separado do corpo estaria também sob a ótica de uma representação interpretativa.

Nietzsche enquanto crítico da moral recusou a ideia de uma moralidade cujas bases, sob sua ótica, encontravam-se vinculadas à obediência à autoridade de um legislador divino. Diante dessa perspectiva refletiu acerca da influência de tais pressupostos para o indivíduo e para a cultura, partindo da ideia de que as morais básicas do cristianismo levariam o homem à debilidade, uma vez que impediria-o de reconhecer as próprias habilidades em nome de uma regra de convivência inibidora de seus instintos e impulsos, ignorando suas competências e capacidades de criação. Para Lopes<sup>7</sup>

Isso o levou a propor experimentos de pensamento e a esboçar formas de vida no interior das quais não apenas crenças, mas sentimentos morais deixam de comparecer como componentes essenciais. Nietzsche foi um dos poucos filósofos a insistir na tese de que a perspectiva do imoralismo deve ser levada a sério, ressaltando que há bons argumentos a favor de uma reforma de nossas práticas de atribuição de responsabilidade moral.

De fato, do que se viu depreende-se que o perspectivismo de Nietzsche está diretamente ligado ao seu “falsificacionismo”, que relaciona organismo e razão na compreensão de mundo nos remetendo ao debate já abordado no presente ensaio em que mente e corpo são colocados como separados e que coloca toda a ideia do consciente como problema supostamente epistemológico a partir de um viés separatista:

Segundo Pietro Gori e Paolo Stellino<sup>8</sup>

O perspectivismo está particularmente ligado ao chamado “falsificacionismo” de Nietzsche, isto é, à tese de que a relação do homem com o mundo seja mediada tanto pelo organismo quanto pela razão, por meio de um processo de elaboração do dado sensível que simplifica a sua complexidade e o reduz a um esquema gerenciável. De tal posição decorre a ideia de que o conteúdo cognoscitivo que o nosso intelecto nos oferece não possui os traços de uma perfeita correspondência com o estado de coisas, mas apenas os traços de uma “verdade” pragmática. A posição pela qual se pode falar de verdade apenas em termos de funcionalidade

6 SEARLE, John R; A redescoberta da mente; Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira; Martins Fonted, 2006; p. 2

7 LOPES, Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013. P. 93

8 GORI, Pietro; STELLINO, Paolo; Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 101-129, 2014; O perspectivismo moral nietzschiano P. 104

de comunicação e de ação obriga Nietzsche a reconsiderar a própria dicotomia verdade-erro, que ele redefine justamente em termos de utilidade prática (cf. FW/GC 121). A determinação do caráter “errôneo” do conhecimento como traço distintivo da nossa espécie é um dos aspectos que são abordados nos cadernos preparatórios de FW/GC, em conexão com o qual Nietzsche introduz pela primeira vez de maneira explícita o tema do perspectivismo.

Essa entrada em muito nos interessa, uma vez que sua relação com os elementos fisiológicos é o que nos demonstra a inserção de Nietzsche numa interpretação biológica, que dá a nós a margem para a realização de uma ponte dentre o filósofo e os atuais estudos da neurociência. Onde pretendemos chegar.

Nos parece, pois, que Nietzsche, no percurso de sua obra, à medida que fundamenta uma oposição entre a representação de mundo e a ideia de verdade, configura seu pensamento acreditando haver uma distinção entre o que seria discursivamente imposto e a resposta do corpo, presente em sua percepção acerca das leis da natureza:

O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização a portar-se como a única realidade é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal (GT, 8; KSA1, p.58-9).

Se Nietzsche argumenta sua crítica à moral com ideias constituídas a partir da ótica do corpo, não nos equivocariamos em alargar seu perspectivismo e pensar na ideia de que ele mesmo trouxe à baila alguns dos resultados mais significativos da pesquisa neurocientífica das últimas décadas. Aqui apresentamos algumas descobertas empiristas, a par de recaírem na contradição existente diante da crítica do filósofo à ideia de causalidade, que podem nos mostrar que atualmente alguns resultados da neurociência podem nos ajudar a pensar a relação entre crenças morais e fisiologia.

Pretendemos apresentar a concepção de que o consciente, a razão, a liberdade da vontade e a moralidade podem ter fundamentos fisiológicos ignorados pela dicotomia mente-corpo e que embora tratado como um problema epistemológico, a consciência pode de fato ser um problema que mereça atenção pelas ideias de uma biologia do corpo e suas ações inconscientes.

Apresentamos, pois, um exemplo dado pelo fisiólogo americano Benjamin Libet, de que nossas ações são iniciadas de modo inconsciente, ou seja, aquilo que efetivamente dá origem à nossos atos voluntários não são elementos que podem ser explicados através de nossa consciência, mas sim, processos inconscientes do cérebro, ou seja, do corpo.

A partir desta ideia o fisiólogo aduz que o “livre-arbítrio” não está diretamente, ou ainda, causalmente, relacionado a ação propriamente dita. Essa conclusão é extraída de uma série de experimentos relativos ao tempo necessário para que um determinado conteúdo seja representado na consciência:

O que encontramos, em suma, foi que o cérebro exibiu um processo de iniciação, começando 550 msec antes do ato livremente voluntário; mas a consciência da vontade consciente de executar o ato apareceu apenas de 150 a 200 ms antes do ato. O processo voluntário é, portanto, iniciado inconscientemente, cerca de 400 ms, antes que o sujeito tome consciência de sua vontade ou intenção de realizar o ato. (Libet 2004, p. 123s.)

Dentro de uma ótica fisiológica, a ideia de que os atos antecedem a uma interpretação dos acontecimentos encontra-se vinculada a ideia de representação, que em muito condiz com a perspectiva Nietzscheana de processos fisiológicos que manifestam-se para além de uma moralidade latente constituída culturalmente.

Conforme MATIOLLI (2014)<sup>9</sup>, Segundo Nietzsche

este atraso se deve ao fato de que o mecanismo interpretativo que está na base da consciência precisa encontrar uma causa determinada para um certo estado fisiológico, antes que este estado seja de alguma forma representado na consciência. Nietzsche denomina esse mecanismo “impulso causal”. Um exemplo deste processo nos é dado pela experiência do sonho:

“Partindo do sonho: a uma determinada sensação, devida a um longínquo tiro de canhão, por exemplo, é atribuída posteriormente uma causa [...]. A sensação perdura, enquanto isso, numa espécie de ressonância: ela como que aguarda até que o impulso causal lhe permita passar a primeiro plano – não mais como acaso, mas como “sentido”. O tiro de canhão aparece de modo causal, numa aparente inversão do tempo. O ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente [...], e o tiro vem depois... Que aconteceu? As representações produzidas por uma certa condição foram mal-entendidas como causas dela.” (CI, Os quatro... 4)

É como dizer, em outras palavras que, a partir de uma ótica fisiológica, o organismo se apodera de determinados pressupostos e atua a partir destes de modo inconsciente, o que significaria dizer que tais elementos não poderiam constituir senão uma crença moral arraigada que exerce papel de conhecimento de base e atua de maneira que o sujeito não tenha liberdade da vontade para a determinação de suas ações.

Um fragmento póstumo de 1888:

toda verdadeira ação do mundo externo sucede de modo inconsciente... A parcela de mundo externo da qual nos tornamos conscientes surge ulteriormente, após o efeito que é exercido sobre nós a partir do exterior, é posteriormente projetada como sua ‘causa’. (FP 1888, 15[90])

Outro experimento pode contribuir para a concepção da ideia de uma formação de uma tradição genética, ou seja, uma ótica fisiológica, para a constituição de crenças morais, para além de uma tradição cultural.

Uma publicação médica da Revista US National Library of Medicine National Institutes of Health da Pubmed.gov da NCBI<sup>10</sup> traz artigo publicado acerca da conexão entre stress pós-traumático e a relação com DNA. Segundo o artigo em questão, de autoria de Yehuda R, Bierer LM., o transtorno de estresse pós-traumático parental (PTSD) tem uma relação intrínseca com os recentes estudos neuroendócrinos na prole de pais com o transtorno.

De acordo com o estudo, os descendentes de sobreviventes de trauma com PTSD mostram níveis excessivos de excreção urinária de cortisol de 24 h e níveis de cortisol salivares, bem como supressão plasmática de cortisol aumentada em resposta à baixa dose de administração de dexametasona do que descendentes de sobreviventes sem PTSD. Em

<sup>9</sup> Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 305-344, jul./dez. 2014

<sup>10</sup> Disponível em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18037011>; Acessado em 04.11.2017

todos os casos, as medidas neuroendócrinas foram correlacionadas negativamente com a gravidade dos sintomas de PTSD parental, mesmo após o controle de PTSD e até mesmo outros sintomas na prole. Embora a maioria do trabalho tenha se concentrado em descendentes adultos de sobreviventes do Holocausto, observações recentes em bebês nascidos de mães grávidas no 11 de setembro demonstram que o baixo cortisol em relação ao PTSD parental parece estar presente no início do desenvolvimento e pode ser influenciado por fatores in utero como a programação de glicocorticóides. Uma vez que os baixos níveis de cortisol estão particularmente associados à presença de PTSD materno, os achados sugerem o envolvimento de mecanismos epigenéticos.

O que a linguagem médica nos traz é basicamente que, após analisar dados genéticos colhidos de homens e mulheres que haviam sido prisioneiros nos campos de concentração nazistas que testemunharam, e sofreram torturas ou permaneceram escondidos durante a Segunda Guerra Mundial, concluiu que *“Mudanças genéticas derivadas de traumas sofridos por sobreviventes do Holocausto podem ser transmitidas aos filhos destes, no mais claro sinal, até o momento, de que as experiências de vida de uma pessoa podem afetar as gerações subsequentes”*.

Os pesquisadores também analisaram os genes dos filhos dos participantes e encontraram as mesmas mutações que foram constatadas no DNA dos pais. O trabalho da equipe de Yehuda vem demonstrar que os traumas são passados dos pais para os filhos através da “herança epigenética”, que considera mutações genéticas adquiridas por meio de hábitos alimentares, fumo, estresse e agora inclui também os traumas emocionais que, passando de geração em geração, poderão afetar os netos e ainda outras gerações.<sup>11</sup>

Significa dizer, em outras palavras que os efeitos intergeracionais não são transmitidos apenas pelas influências sociais dos pais ou pela herança genética regular, mas também pelos traumas emocionais. Nesse artigo também foi citado o estudo sobre a transmissão do medo que, nos animais, já foi constatado. A estas heranças descritas pelo artigo, podemos ainda acrescentar a memória cultural, como observada por Menezes (2007, p. 28)<sup>12</sup>: *“Quando observamos o corpo como mídia primária não estamos apenas nos referindo às suas funções biológicas. Percebemos que o corpo, além de ser um organismo vivo, uma expressão da natureza, também tem sua memória cultural”*.

Da reflexão apresentada depreende-se ser possível pensar em Nietzsche como um precursor da ideia de uma crítica à moral a partir de uma órbita fisiológica. De fato, os recortes de sua obra apresentados dão uma introdução a uma possível exegese que nos levariam a afirmação de Nietzsche como um filósofo da moral. Nietzsche valoriza a projeção de causas das impressões sensíveis no mundo externo através de um tipo de etiologia do erro deduzida de nossa vivência do tempo<sup>13</sup>.

Conforme MATTIOLLI

Luca Lupo (2006, p. 42) se refere nesse contexto a uma fenomenologia do erro, uma vez que a investigação da origem desse erro cognitivo se dá no âmbito da análise acerca da consciência e de seus processos.

11 Reportagem divulgada na Revista GGN, na coluna Cidadania, em 26/08/2015, por João Paulo Caldeira; Disponível Em <https://direct.jornalggm.com.br/noticia/traumas-podem-afetar-genes-de-filhos-de-vitimas>; Acessado em 10.11.2017

12 MENEZES, José Eugênio de. Radio e cidade: vínculos sonoros. São Paulo: Annablume, 2007.

13 C.f MATTIOLLI, William; A Temporalidade da consciência e o problema da eficácia causal da vontade em Nietzsche Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 305-344, jul./dez. 2014

Nietzsche dá a esse erro o nome de “erro das causas imaginárias”. Mas a tese que é derivada dessa fenomenologia serve ainda como suporte para uma perspicaz crítica à assim chamada “moral das intenções”. Assim como a representação consciente de uma causa a agir sobre nós a partir do exterior, a representação consciente da causa interna de uma ação, isto é, a representação do motivo, deve ser vista como um construído a posteriori, que é imaginado após a iniciação do ato. No aforismo anterior de Crepúsculo dos ídolos, que trata do erro da falsa causalidade, Nietzsche considera o motivo como um mero “fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato” (CI, Os quatro... 3). Aqui ocorre igualmente uma inversão do tempo. Analisemos o problema mais de perto. Num outro fragmento póstumo de 1885 intitulado “a ordem temporal invertida”, Nietzsche esclarece o *modus operandi* deste mecanismo na constituição do mundo externo da seguinte forma: “O ‘mundo externo’ age sobre nós: o efeito é telegrafado no cérebro, é ali ajustado, modelado e reconduzido à sua causa: após isso, a causa é projetada e somente então o fato vem à consciência. Isto é, o ‘mundo fenomênico’ aparece a nós enquanto causa somente depois que ‘ele’ agiu e o efeito foi elaborado. Isto é, nós invertemos constantemente a ordem daquilo que ocorre. – Enquanto ‘eu’ vejo, isto já vê outra coisa (*während ‘ich’ sehe, sieht es bereits etwas Anderes*). Ocorre aqui o mesmo que ocorre no caso da dor.” (FP 1885, 34[54])

O aforismo 354 de “A Gaia Ciência” demonstra dois elementos de fundamental importância para compreendermos como funciona o consciente dentro da filosofia de Nietzsche, primeiro ele se insurge como aquele que valoriza os processos vitais e segundo assimila os processos do corpo atribuindo-lhes as mesmas configurações psicofisiológicas. Vejamos:

*“Do ‘gênio da espécie’.* — O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorrem sem esse espelhamento (GC, 354)

Significa dizer em suma que Nietzsche acredita que a maioria dos processos vitais ocorre sem a necessidade de uma consciência. Ou seja, tanto processos vegetativos e fisiológicos como comer e digerir, para o filósofo, funcionam no ser humano como o querer e o pensar sem a necessidade de uma referência de uma consciência para realizar-se. No mesmo aforismo, Nietzsche prossegue:

*Para que então consciência, quando no essencial é supérflua?* Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre



justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, (...) Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* — de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência” isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.

Nesse sentido, fico claro que para Nietzsche a consciência também é fruto de uma invenção, catalogada a partir da necessidade de comunicação. Destarte, no Prólogo da mesma obra Nietzsche menciona sua imensa frustração com o modo com que a filosofia até então ignorava as necessidades do corpo e suas manifestações, priorizando, numa ótica cartesiana, a ideia de uma racionalidade apolínea, tanto refutada por Nietzsche:

(...) freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valoráa* existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade” mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...



Disto podemos afirmar que o debate mente-corpo configurado sob uma orientação cartesiana e ainda hoje pano de fundo de diversas considerações acerca da existência dos processos conscientes e o modo como a epistemologia moral agrega a ideia do inconsciente, a par das correntes que subsistem e degladiam entre si, defendemos a possibilidade do uso da transdisciplinaridade para a tentativa de uma compreensão dos estados imanentes a partir de uma ótica fisiológica, considerando a consciência também como modo de apreensão do conhecimento sem ignorar, outrossim, tratar-se ambos conceitos de interpretações.

Isto quer dizer, em suma, que acreditamos que o problema filosófico da liberdade da vontade tem relação intrínseca com a ideia de consciente e que pode ser questionado a partir da transdisciplinaridade, vinculando-se às contribuições da psicologia e da neurociência para se conceber um novo modo de pensar se as ações humanas são conscientes ou se, antes disto, encontra razões no emaranhado das cadeias neuropsicológicas a partir de uma fisiologia do corpo.

Acreditamos, pois, que através de uma análise historiográfica e a desconstrução de alguns dogmas, a filosofia de Nietzsche poderia auxiliar para reatualizar o Direito Penal, já que, por tratar-se de normatividades jurídicas, estas denotam-se unilaterais e consequentemente específicas. Sendo assim, a memória da construção do Direito Penal brasileiro seria ferramenta a ser observada através de Friedrich Nietzsche, nos possibilitando a compreensão dos mecanismos de punição, ampliando as perspectivas para uma nova constituição do direito penalístico e da própria pena de prisão.

## Referências bibliográficas:

### *Referências Primárias*

#### *Obras de Nietzsche*

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1875-1882) (Vol. II)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo. Maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

#### *Obras sobre Nietzsche*

ALMEIDA, Rogério Miranda de; *Nietzsche e os impasses do princípio de prazer: uma leitura a partir do primeiro período*, Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 163-184, jul./dez. 2011,

ALMEIDA, Vinícius Andrade de; *A QUESTÃO DA MORAL A PARTIR DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO: UM LIVRO PARA ESPÍRITOS LIVRES*; p.88

ARALDI, Clademir Luís. *A vontade de potência e a naturalização da moral*. Cadernos Nietzsche. V 30, 2012, p. 101-120.

\_\_\_\_\_. *Nihilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche a e filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. *A espiritualização da paixão: Sobre a moralização dos impulsos em Nietzsche*. Nat. hum., São Paulo, v. 12, n. 2, p. 1-17, 2010. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302010000200005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 13 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas; Dossiê "Nietzsche e as Tradições morais"*; Cad. Nietzsche vol.37 no.1 São Paulo Jan./June 2016

\_\_\_\_\_. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.5, 1998, p.76

AZEREDO, Vânia Dutra de. Nietzsche e a Interpretação: do mundo ao texto. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 143-155.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e a autora de uma nova ética. São Paulo: Editora Unijuí, 2008.

\_\_\_\_\_. CASTRO, Fabio Guimarães de; A RELAÇÃO CREDOR-DEVEDOR: Como passagem da noção de responsabilidade-dívida, à noção de justiça e ao sentido do direito no pensamento de Nietzsche; *REVISTA LAMPEJO* Nº 3- 06/2013

\_\_\_\_\_. OS JUÍZOS DE VALOR EM NIETZSCHE E SEUS REFLEXOS SOBRE A EDUCAÇÃO; II SEMANA NACIONAL DE FILOSOFIA; Universidade Federal de Santa Maria – UFSM; Cultura e Alteridade; Amarildo Luiz Trevisan e Elizette M. Tomazetti (orgs.); *Confluências*; Ed. Uniajaí; 2006, p. 01-10

\_\_\_\_\_. Nietzsche e a dissolução da moral. São Paulo: Discurso Editorial, 2000

\_\_\_\_\_. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada; *Cadernos Nietzsche*; n. 27, 2010

BALKE, From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime; MAY, Simon; Nietzsche on Freedom and Autonomy; Edited by Ken Gemes and Simon May; Oxford University Press; 2009; New York. United States

BAPTISTA, Marlon Tomazella; O que significa ser livre e responsável? O indivíduo soberano como ideal moral de Nietzsche. *Estudos Nietzsche. Espírito Santo*, v. 6, n. 1, p 42-65. Jan./Jun. 2015

BENOIT, Blaise; NIETZSCHE: DA CRÍTICA DA LÓGICA DO DIREITO PENAL AO PROBLEMA DA CONCEPÇÃO DE UM NOVO DIREITO PENAL?; *Revista de Filosofia Dissertatio*; Programa de Pós-Graduação em Filosofia; Instituto de Filosofia, Sociologia e Política; Universidade Federal de Pelotas; Tradução: Bruna de Oliveira. Revisão Técnica: Luís Rubira; *Dissertatio*. 36. Verão de 2013; p 11-36

\_\_\_\_\_. O problema da Justiça; *Cadernos Nietzsche*; n. 26, 2010

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; NIETZSCHE: NIILISMO E GENEALOGIA MORAL; *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*; v. 98 (2003); p. 477 – 501

\_\_\_\_\_. Direito e Justiça em ... *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 93, p. 339-359, jan. 1998. ISSN 2318-8235.

BORNEDAL, Peter; ON THE INSTITUTION OF THE MORAL SUBJECT: ON THE COMMANDER AND THE COMMANDED IN NIETZSCHE'S DISCUSSION OF LAW; *kriterion, Belo Horizonte*, nº 128, Dez./2013, p. 439-457

CAMPIONI, Giuliano; Friedrich Nietzsche; *História da Filosofia*; Organizador Jean-François Pradeau; Texto Original francês: *Histoire de la Philosophie*. Petrópolis : Vozes; Rio de Janeiro : PUC-Rio, 2011, p. 387

CARNIO, Henrique Garbellini; A Gênese Do Direito Entre Kelsen E Nietzsche; *Repositório, NOMOS, Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC*; 2009 Volume 29.2; Fortaleza; p.- 39-57

CARVALHO, Amilton Bueno de; *Direito Penal a Marteladas (Algo sobre Nietzsche e o Direito)*; Ed. LumenJuris; Direito; Rio de Janeiro:2013

CARVALHO, Salo de; *AntiManual de Criminologia*. 6.<sup>a</sup> Edição Revista e Ampliada; 2.<sup>a</sup> tiragem. 2015; - São Paulo : Saraiva. 2015

D'AMBROS, Bruno; Da possibilidade de uma crítica nietzscheana à democracia moderna;

Anais do Seminário Direito e Ditadura; Eixo 2: Democracia e Cultura; Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Direito e Democracia; p. 78

DELBÓ, Adriana; Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna; Cadernos Nietzsche; Disponível em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/233-nietzsche-sobre-alguns-problemas-morais-da-democracia-moderna>; Acessado em 08.06.2016

FERNANDES, Rodrigo Rosas; Nietzsche e o Direito; Tese de Doutorado apresentado para obtenção do título de Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2005

FREZZATTI JR., Wilson Antonio, Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX, *scientiæzudia*, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 435-61, p. 437

\_\_\_\_\_. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419; BROBJER, Thomas. Nietzsche’s philosophical context: an intellectual biography. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 170. <sup>16</sup> “Os sinais < > indicam que a palavra foi escrita abreviada ou foi suprimida por Nietzsche. As letras entre os sinais foram acrescentadas pelos editores da KSA” (FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419.).

GEMES, Ken; JANAWAY, Christopher. Nietzsche on free will, autonomy and the Sovereign Individual. *Proceedings of the Aristotelian Society*. V 80, 2006, p. 321-357.

GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Editora Casa do Saber, 2012.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. O GRANDE EXPERIMENTO: SOBRE A OPOSIÇÃO ENTRE ETICIDADE (SITTlichkeit) E AUTONOMIA EM NIETZSCHE; *Trans/Formação*, São Paulo, 12: 97- 132, 1989. Departamento de Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências - UNESP - 17S00 - Marília-SP, p. 101

\_\_\_\_\_. “Teses Sobre a Gênese do Direito em Nietzsche”. In: Pommer, A. Fraga, P. (Org.) *Filosofia e Crítica*, Lijui-RS: Unijuí, 2007, 2007, p. 399

\_\_\_\_\_. Livre-arbítrio e Responsabilidade. *Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan/abr 2007

GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius; JUSTIÇA, DIREITO E VINGANÇA NA FILOSOFIA MORAL DE FRIEDRICH NIETZSCHE; *Rev. Fac. Direito São Bernardo do Campo* n.20 | 2014; p. 1-18

HIGGINS, Kethleen M.; MAGNUS, Bernd; *The Cambridge Companion to Nietzsche*; The Cambridge Companion to Nietzsche (Cambridge Companions to Philosophy) Paperback – March 7, 1996

ISHIKAWA, Ítalo Kiyomi; A METÁFORA DO MEIO-DIA EM NIETZSCHE; Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Universidade Federal do Paraná – UFPR; 2015; 156 p.

JANAWAY, Christopher; *Naturalism and Genealogy; A companion to Nietzsche*. Edited by Keith Ansell Pearson; Blackwell Companions to Philosophy; First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd. Australia. P. 337-352

LEITER, Brian; Nietzsche’s Moral and Political Philosophy; *First published Thu Aug 26, 2004; substantive revision Wed Oct 7, 2015*; Stanford Encyclopedia of Philosophy;

Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>; Acessado em 02.10.2016

\_\_\_\_\_. Christopher Janaway *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy* Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, 2007, 284pp., \$49.00 (hbk), ISBN 9780199279692. Reviewed by Brian Leiter, University of Texas, Austin; Notre Dame Philosophical Reviews na eletrônica Journal; 2008.06.03; Disponível em <http://ndpr.nd.edu/news/23543-beyond-selflessness-reading-nietzsche-s-genealogy/>; Acesso em 14.11.2016

LOBOSQUE, Ana Marta; A vontade livre em Nietzsche; Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia; Belo Horizonte - FAFICH/UFMG. 2010 Orientador: Oswaldo Giacoia Jr.; Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 306 f

MARTON, Scarlett; Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos; Editora Brasiliense; 1.<sup>a</sup> Edição; Preparação de originais: Lúcia Jahn; Revisão: Ana Maria Mendes Barbosa e Rosemary C. Machado; São Paulo: 1990

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi. *Elementos de teoria geral do direito*. Belo Horizonte: Editora Líder, 2005, p. 137.

MELO SOBRINHO, Noéli Correia de; Escritos sobre Direito. Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro : PUC – Rio; São Paulo : Ed. Loyola, 2009

MELO NETO, João Evangelista Tude de; NIETZSCHE: O ETERNO RETORNO DO MESMO, A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES E A NOÇÃO DE TRÁGICO. Tese Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP - 2013

OLIVEIRA, Érico Andrade M. de; A crítica de Nietzsche à Moral Kantiana: por uma moral mínima; Cadernos Nietzsche 27; 2010; p. 169-189

OLIVEIRA, Leonardo Camacho de; Uma genealogia do direito penal: contribuições nietzschianas para se pensar uma justiça punitiva para além da moral do ressentimento. *A Genealogy of Criminal Law: Nietzsche's contributions to think a Punitive Justice beyond resentment morality*; Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p. 281-298, jul./dez. 2015

\_\_\_\_\_. O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia. Orientador: professor Dr. Clademir Araldi. Pelotas, 2014. 131f.

PASCHOAL, Antonio Edmilson; Nossas Virtudes. Indicações para uma Moral do Futuro. Cadernos Nietzsche. 12; 2002, p. 53-69

\_\_\_\_\_. AS FORMAS DO RESSENTIMENTO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE, PHILÓSOPHOS 13 (1): 11 -33, jan./jun. 2008, p. 13

PAULA, Wander Andrade de; GIACOIA JÚNIOR, O. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.; Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 349-363, jul./dez. 2014, p. 354

PRINZ, Jesse J.; *The Emotional Construction of Morals*; Oxford University Press; Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York: 2007

RÉE, P. *Basic writings*. Translated and edited by Robin Small. Urbana, Chicago: University



of Illinois Press, 2003

SAMPAIO, Wilson Maranhão; SANTOS, Leandro Carvalho; Considerations on western civilization: Freud and Nietzsche as a benchmark; *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 24 – n. 1, p. 59-80, Jan./Abr. 2012

SANTOS, Vani Letícia Fonseca dos, A crítica da moral e a transvalorização dos valores em Nietzsche, Uma possibilidade para a formação de um indivíduo além-da-moral; Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pelotas, 2010

SILVA, Alexandre Antônio Bruno da; Nietzsche: Justiça e Direito; *Lumen Juris*; Rio de Janeiro; 2015

TEIXEIRA, Joaquim de Souza; A filosofia Moral de São Tomás de Aquino; Faculdade de Ciências Humanas (UPC); *didaskalia xxxvii* (2007)1. 345-361. Lisboa

TELLES, Leonardo Dias da Silva; A metodologia da Pesquisa em Direito e o Pensamento de Nietzsche; *Metodologia de Pesquisa em Direito e a Filosofia*; Coordenadores: Rodolfo Pamplona Filho e Nelson Cerqueira; Editora Saraiva; São Paulo: 2011; p. 201-215

WARREN, Mark. Nietzsche and political thought. Massachusetts: The MIT Press, 1988 [trad.: Noéli Correia de Melo Sobrinho]

WOODWARD, Ashley. Nietzscheanismo. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 – (série Pensamento Moderno) título original: Understanding Nietzscheanism

WOTLING, Patrick; When power gives proof of spirit: origins and logic of justice according to Nietzsche. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. Quand la puissance fait preuve d'esprit. Origine et logique de la justice selon Nietzsche". In: WOTLING, P. (org.). Paris: Vrin, 2007, p. 113-140 ©Librairie Philosophique J. Vrin. Tradução de Ivo da Silva Júnior.1 Trad. de Karina Jannini. *Cad. Nietzsche* no.32 São Paulo 2013

### **Bibliografia Principal**

ACAMPORA, Christa Davis, ACAMPORA, Ralph r.; *A Nietzschean Bestiary; Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. ROWMAN & LITILEFIELD PUBLISHERS, INC. Lanham• Boulder• New York• Toronto• Oxford ; 2004. 1019 f.

GOODRICH, Peter; VALVERDE, Mariana; Nietzsche and Legal Theory. Half-Written Laws; Routledge; Taylor and Francis Group; Nietzsche and legal theory : half-written laws / edited by Peter Goodrich and Mariana Valverde. New York. 2005. 219 f.

JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, 2007, 284pp.

MAY, Simon; Nietzsche on Freedom and Autonomy; Edited by Ken Gemes and Simon May; Oxford University Press; 2009; New York. United States; 293 p.

### **Referências Secundárias**

AGUIAR, Roberto A. R. de; Direito, poder e opressão; Editora Alfa-Omega; 3.ª Edição; São Paulo; 1990

BARATTA, Alessandro; Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal. Introdução à Sociologia do Direito Penal; Editora Revan; Coleção Pensamento Criminológico; Instituto Carioca de Criminologia; 6.ª Edição, outubro de 2011. 2.ª reimpressão. Agosto de 2014

BRAGA, Ana Gabriela Mendes; Criminologia e prisão: caminhos e desafios da pesquisa empírica no âmbito prisional; *Revista de Estudos Empíricos em Direito*. Brazilian Journal



- of Empirical Legal Studies; vol. 1. n.1. Jan: 2014; p. 46-62
- BITENCOURT, Caroline Muller; SILVA, Carla Luana da; POSITIVISMO JURÍDICO E SUAS CLASSIFICAÇÕES: COMPREENDENDO SUA IMPORTÂNCIA PARA A TEORIA DO DIREITO; XXI SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DEMANDAS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA; VIII MOSTRA DE TRABALHOS JURÍDICOS CIENTÍFICOS; 2015; Programa de Pós-Graduação em Direito. Departamento de Ciências Jurídicas – CEPEJUR. Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC; anais; p. 1-22; Disponível em <https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidspp/article/viewFile/13078/2219>; Acessado em 08.10.2016
- BITTENCOURT, Cezar Roberto; Tratado de Direito Penal; 17.<sup>a</sup> Edição; Editora Saraiva. São Paulo: 2012; 838p
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1999;
- \_\_\_\_\_. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. Brasília: UnB, 1997.
- BONAVIDES, Paulo; Ciência Política; 22.<sup>a</sup> Edição; Malheiros Editores; São Paul. 2015
- BOZZA, Fábio da Silva; FINALIDADES E FUNDAMENTOS DO DIREITO DE PUNIR: DO DISCURSO JURÍDICO À CRÍTICA CRIMINOLÓGICA; Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Defesa: Curitiba, 2005.
- BRANDÃO, Cláudio. Curso de Direito Penal: Parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao Direito Penal. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- \_\_\_\_\_. Teoria Jurídica do Crime. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- BRUNO, Aníbal. Direito Penal: Parte geral. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- CARNELUTTI, Francesco; Teoria Geral do Direito; São Paulo:Lejus, 1999
- CERQUEIRA, Nelson; PAMPLONA FILHO, Rodolfo - Coordenadores; Metodologia da Pesquisa em Direito e a Filosofia. São Paulo : Saraiva. 2011
- CHIAVERINI, Tatiane; Origem da Pena de Prisão. Dissertação de Mestrado; Mestrado em Filosofia do Direito; PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC/SP; 2009, 132 p.; p. 09
- CUNHA, Paulo Ferreira da; Universidade do Porto; Other universities From the SelectedWorks of Paulo Ferreira da Cunha; November 16, 2011; Available at: <http://works.bepress.com/pfc/124/>
- DARMON, Pierre. Médicos e assassinos na “Belle Époque”: a medicalização do crime. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. PCC – Hegemonia nas Prisões e Monopólio da Violência. Coleção Saberes Monográficos. Editora Saraiva: 2013
- DIAS, Jorge de Figueiredo. Direito penal: parte geral. t. I: Questões Fundamentais – A doutrina geral do crime. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.
- FAUSTINO, Eliana Ribeiro; PIRES, Sandra Regina Abreu; A ressocialização como finalidade da prisão: algumas considerações sobre seu significado; Sociedade em Debate; Universidade Católica de Pelotas; v. 15, n. 2 (2009)
- FELDENS, Luciano; APROXIMAÇÕES TEÓRICOS SOBRE O GARANTISMO JURÍDICO, Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II [recurso eletrônico] / Ruth Maria Chittó Gauer (Org.); Aury Lopes Jr. ... [et al.]. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2010.351P; P. 258-272

- FEUERBACH, Anselm V. Tratado de derecho penal. Buenos Aires: Eitorial Hammurabi S.R.L, 1989.
- FOUCAULT, Michel; A verdade e as formas jurídicas; Editora NAU; PUC Rio, Departamento de Letras; 3.<sup>a</sup> Edição. 1.<sup>a</sup> Reimpressão; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- \_\_\_\_\_. Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões. Nascimento da prisão. 3.<sup>a</sup> Edição; Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo; Petrópolis. 1984
- Freud, S.(1913) Totem e Tabu. In: Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GORDON, Richard; A Assustadora História da Medicina; Tradução Aulyde Soares Rodrigues; 9.<sup>a</sup> Edição; Rio de Janeiro : Ediouro. 1997
- GRECO, Luís. Introdução à dogmática funcionalista do delito: Em comemoração aos trinta anos de “Política criminal e sistema jurídico-penal” de Roxin. Revista Brasileira de Ciências Criminais, São Paulo, v. 8, n. 32, p. 120-163 , out./dez. 2000.
- \_\_\_\_\_. Tem futuro o conceito de ação? Em: GRECO, Luis e LOBATO, Danilo. Temas de Direito penal – Parte geral. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.
- JAKOBS, Günther. Derecho Penal: parte general. Fundamentos y teoria de la imputación. Madrid: Marcial Pons, Ediciones juridicas. 1997.
- \_\_\_\_\_. A imputação objetiva no Direito Penal. Tradução de André Luiz Callegari. Editora Revista dos Tribunais. São Paulo: 2000
- \_\_\_\_\_. A imputação penal da ação e da omissão: Estudos de Direito Penal: v.7. São Paulo: Manole, 2003.
- \_\_\_\_\_. Ação e omissão no Direito Penal: Estudos de Direito Penal: v. 2. São Paulo: Manole, 2003.
- \_\_\_\_\_. Tratado de Direito Penal: Teoria do Injusto Penal e Culpabilidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- KANT, *Emmanuel. Introducción a la teoría del derecho. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.*
- LIMA, João Francisco Lopes de; *A CRÍTICA AO HUMANISMO EM EDUCAÇÃO E AS REPERCUSSÕES SOBRE O DISCURSO PEDAGÓGICO NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO*; IX CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – EDUCERE; 26 a 29 de outubro de 2009; PUC-PR; Área Temática: Cultura, Currículo e Saberes
- LISZT, Franz von. Tratado de Direito Penal alemão, v. I. Trad. José Hygino Duarte Pereira. Brasília: Senado Federal, 2006.
- \_\_\_\_\_. Capítulos de Direito Penal: Parte geral. São Paulo: Saraiva, 1985.
- LUMIA, Giuseppe; Elementos de Teoria e Ideologia do Direito; Tradução Denise Agostinetti; Editora Martins Fontes; São Paulo 2003
- MACHADO NETO, A. L.; Introdução à Ciência do Direito (Sociologia Jurídica), São Paulo: Saraiva, 1963, v.2, p.204-5.
- MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; Socioedade do Risco e Direito Penal. Uma avaliação de novas tendências político-criminais. Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM. São Paulo. 2005
- MANTOVANI, Ferrando. Diritto penale: Parte generale. 6<sup>a</sup> ed. Itália: Cedam, 2009.
- MATOS, Andityas Soares De Moura Costa; A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA DE HANS

KELSENEMFACEDOPOSITIVISMORELATIVISTAEDOJUSNATURALISMO ABSOLUTISTA; Dissertação de Mestrado; Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; 2004; Disponível em [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-967PD6/direito\\_andityassoaresmouracostamatos\\_disserta\\_\\_o.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-967PD6/direito_andityassoaresmouracostamatos_disserta__o.pdf?sequence=1); P. 13

MONTEIRO, Washington de Barros; Curso de Direito Civil – Parte Geral, 37. Ed., São Paulo: Saraiva, 2000, v.1

MORAES, Pedro Rodolfo Bodê de; Punição, Encarceramento e Construção de identidade profissional entre agentes penitenciários; IBBCRIM. São Paulo : 2005

NUCCI, Guilherme de Souza; Manual de Direito Penal; 10.<sup>a</sup> Edição; Grupo Editorial Nacional; Editora Forense; Rio de Janeiro: 2014.

RIBEIRO, Renato Janine; Democracia e Direitos Humanos; Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação; Curso de Difusão Cultural “Educação, Democracia e Direitos Humanos”; Direitos Humanos nas Escolas, Programa de Formação Docente; 2008

ROXIN, Claus. Cuestiones sobre la moderna teoría de la imputación penal. Lima: ARA, 2009.

RUDÁ, António Solón; Breve história do direito penal e da criminologia: do primitivismo criminal à era das escolas penais; Jus Navigandi; Disponível em <https://jus.com.br/artigos/25959/brevehistoriadodireitopenaledacriminologia>; Acessado em 11.05.2016

SANTOS, Juarez Cirino. Direito Penal: Parte Geral. 3<sup>a</sup> ed. rev. e atual. Curitiba: ICPC; LumenJuris, 2008.

SANTOS, Robinson dos; A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PENAL NA DOUTRINA DO DIREITO DE KANT; *ethic@-Florianópolis*, v. 10, n. 3, p. 103 - 114, Dez. 2011;

SCHMIDT, Andrei Zenkner. O método do direito penal sob uma perspectiva interdisciplinar. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2007.

SILVA, Pablo Rodrigo Alflen. Culpabilidade e livre-arbítrio novamente em questão. Os influxos da neurociência sobre o Direito Penal (<https://jus.com.br/artigos/13089/culpabilidade-e-livre-arbitrio-novamente-em-questao>). Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 14

SILVA, André Adriano do Nascimento; BREVES LINHAS SOBRE OS AVANÇOS DAS NEUROCIÊNCIAS E O DIREITO PENAL; *Interfaces Científicas - Direito • Aracaju • V.2 • N.3 • p. 45 - 52 • Jun. 2014*

SILVA SANCHÉZ, Jesús Maria. La expansión del derecho penal: Aspectos de la política criminal em las sociedades postindustriales. 2<sup>a</sup> ed. Madrid: Civitas, 2001.

\_\_\_\_\_. Aproximación al Derecho penal contemporáneo. 2. ed. Buenos Aires; Montevideo: B de F, 2010.

TORRES, Ana Paula Repolês; UMA ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA DA TEORIA PURA DO DIREITO DE HANS KELSEN; *Revista CEJ*, Brasília, n. 33, p. 72-77, abr./jun. 2006; P. 74

VALLS, Alvaro L. M; O que é ética; Editora Brasiliense; Coleção Primeiros Passos - Nº 177 ISBN 85-11-01177-3 -Ano: 1994; p. 20

WARAT, Luis Alberto. Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade. Tradução de José Luiz Bolzan de Moraes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995

WEBER, Thadeu; Direito e justiça em Kant; *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)* 5(1): 38-47 janeiro-junho 2013; p. 39

WELZEL, Hans. Derecho Penal Alemán. 2ª ed. Castellana. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1976.

\_\_\_\_\_. Derecho Penal Alemán. 11ª Ed. Editorial jurídica de Chile. Chile, 1997.

\_\_\_\_\_. O novo Sistema Jurídico-Penal: Uma Introdução à doutrina da ação finalista. 2ª ed. traduzida. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Tratado de Derecho Penal: Parte general III. Buenos Aires: EDIAR, 1981.

\_\_\_\_\_. Política y dogmática jurídico-penal. In: En torno de la cuestión penal. Buenos Aires: B de F, 2005.

\_\_\_\_\_. Direito Penal brasileiro. t. II: Teoria do delito – introdução histórica e metodológica, ação e tipicidade. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

\_\_\_\_\_. PIERANGELI, José Henrique. Manual de Direito Penal Brasileiro: Parte geral: Volume I. 6ª ed. rev. e atual. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

## **Ciclo de vida e morte pela biopolítica: Uma abordagem a partir do paradigma imunitário**

Angela Couto Machado Fonseca<sup>1</sup>  
Dhyego Câmara Araújo<sup>2</sup>

### **Introdução**

Em que pese a pertinência dos debates específicos sobre o valor da vida e da pessoa humana, que alimentam a análise jurídica de não legitimação do poder soberano para matar por meio de uma sentença penal condenatória, entendemos que existem outras perspectivas de análise sobre as condições da morte para além da sua (i)legitimidade na figura pontual da pena de morte.

A proposta de pensar a ocorrência da morte fora do plano restrito de sua legitimidade soberana - registro que trata da possibilidade ou não da condenação e o cometimento de assassinatos - se justifica pela percepção de que na realidade social ocorrem continuados eventos nos quais a vida é exterminada ou exposta à morte, sem que tais eventos possam na sua totalidade ou de modo fácil encaixar-se naqueles parâmetros da legitimidade.

Se por um lado é viável balizar a produção da morte questionando se ela cabe ou não ao Estado e, diante dos casos concretos de sua ocorrência, fazer pesar sua condição de ilicitude; por outro lado escapa, a esse modelo interpretativo, o alcance compreensivo de que certos modos de existência são mais vulneráveis à morte. Mais que isso, tal vulnerabilidade, ligada ao risco e à concretização da morte, não se explica pelos parâmetros de morte pensados no ordenamento jurídico. Para enunciar tais vidas expostas à morte, basta aqui, de modo breve, atentarmos para a condição de maior precariedade (BUTLER, 2015) da população negra, LGBTI, de mulheres, das pessoas em situação de rua, das prostitutas, daqueles que vivem em favelas e etc. Sugerimos, assim, que o evento da morte, para ser devidamente pensado, requer a agregação de outros referenciais analíticos.

O terreno teórico-filosófico que nas últimas décadas, mais precisamente desde meados da década de 1970, têm se ocupado de pensar as relações entre vida/morte e poder é aquele que Michel Foucault veio a denominar por biopolítica. Trata-se de explicitar as técnicas e as práticas que fizeram da vida biológica o alvo privilegiado do poder na política ocidental, bem como seus inúmeros desdobramentos no campo social.

---

1 UFPR

2 UEPG

Essa tomada da vida pelo poder, como pensada pela biopolítica, problematiza que o objeto das relações de poder não é o sujeito de direitos, mas sim a população como coleção de processos biológicos. O horizonte biopolítico trata da gestão da vida, o que admite pensar que essa administração organize em diferentes níveis as vidas e possa privilegiar ou barrar características biológicas elaboradas como benéficas ou prejudiciais.

Por tal viés de análise, permite-se vislumbrar a construção, em torno do que se entende por vida, de uma teia capaz de capturá-la naquilo que se considera como da ordem do orgânico e natural, possibilitando o surgimento de saberes estatísticos a respeito de taxas de natalidade, mortalidade e morbidade, a implementação de programas de previdência e políticas públicas de saúde, a organização do espaço urbano para melhor circulação de pessoas, mercadorias e doenças, etc.

Com a identificação do surgimento da biopolítica no século XVIII feita por Michel Foucault, as relações entre poder e vida, bem como entre poder e morte, ganharam novos matizes. Não mais um poder soberano de “fazer morrer e deixar viver”, mas a partir de então um poder que se manifesta de modo diverso e sob uma nova alcunha: denominado biopoder, caracteriza-se pelo “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2011). Ora, se de acordo com o diagnóstico foucaultiano há a partir do século XVIII um predomínio de um tipo de poder que se dirige à promoção da vida, como explicar as diversas situações em que não se verifica o seu estímulo e proliferação, mas, exatamente o contrário, a sua exposição à morte ou mesmo o seu extermínio? Algumas vidas tornam-se, nessa complexa relação entre poder e *bíos*, passíveis de morte.

O ponto que tanto Foucault quanto Esposito perceberam, mesmo que tenham desenvolvimentos diversos e, por vezes, Esposito conteste e critique Foucault, é o de que a biopolítica revela um circuito de proteção e risco no que se refere à vida. Para proceder uma real e séria discussão dos processos de incitação e proteção da vida, é preciso colher o caráter biopolítico dos mecanismos que realizam tais processos, assim como perceber que pertence aos seus próprios movimentos, na defesa da vida, também a produção da morte. Para produzir e gerir vidas defensáveis, também são produzidas vidas descartáveis. Esse é um reverso circular do funcionamento das políticas sobre a vida.

Se é assim, no particular e no cenário brasileiro, podemos pensar, num primeiro momento a partir do recorte de gênero, a situação vivida pela comunidade LGBTI. Tais vidas, posicionadas como menos válidas pelo padrão heteronormativo vigente, são cotidianamente abaladas por violências continuadas e produção de mortes. Ainda que se possa argumentar que tais mortes são efeitos indesejados de uma sociedade injusta, é preciso também lembrar do cenário aqui delineado, onde práticas de poder voltadas para a vida desenham os corpos e os desenham também em seu valor e utilidade. Resulta de uma hierárquica disposição das vidas e suas condições de validade no cenário político a vizibilização “desviada” e “anormal” dos corpos LGBT. A vida dos LGBT, construída como “abjeta”, é permissão para investidas negativas sobre tais vidas – é permissão para exposição à morte.

Levando em consideração a hierarquização social promovida pelo biopoder, Foucault vislumbra a existência de um paradoxo no quadro desenhado pela tecnologia biopolítica, ou seja, a contradição levada a cabo por um tipo de poder cuja promoção da vida é o seu objetivo, mas que resulta na produção da morte. Tal situação apresenta a transmutação da biopolítica em tanatopolítica, quer dizer, remete a essa conversão do *fazer viver* no *fazer morrer*.



Se na década de 70 foi possível a Foucault identificar o formato paradoxal dessa relação entre poder e vida/morte, os seus trabalhos posteriores não enfrentaram exaustivamente a problemática levantada pela dicotomia biopolítica/tanatopolítica. Para o filósofo, a emergência do biopoder trouxe consigo para o interior do Estado a figura do racismo<sup>3</sup>, a qual permite nesse domínio da vida instaurar um corte capaz de determinar quem deve viver e quem deve morrer (FOUCAULT, 2010, p. 214).

No arcabouço filosófico foucaultiano, o desdobramento da biopolítica em tanatopolítica<sup>4</sup> foi pensado em termos de um paradoxo. Sua reflexão nos é necessária para localizar a biopolítica e com ela as relações de pertinência de um poder que ao ter como objeto o *fazer viver* também exercita o *fazer morrer*. Continua-se o debate com Roberto Esposito, precisamente porque seu pensamento quer apontar para uma possível resposta ao paradoxo, concedendo lugar privilegiado para os desdobramentos tanatopolíticos nos exercícios de poder contemporâneos. Esposito provoca seu leitor a considerar que os eventos políticos atuais somente podem ser devidamente compreendidos quando usamos o quadro categorial da biopolítica e com ele as condições de vida e morte.

A esse respeito, podemos retornar às páginas que abrem a introdução do livro *Bíos: Biopolítica e Filosofia* do filósofo italiano, onde são mencionadas várias situações ocorridas em diferentes lugares do mundo – como por exemplo a Guerra ‘humanitária’ no Afeganistão em 2001; o resgate de reféns presos pelo comando checheno em Moscou em 2002, que matou tanto civis quanto terroristas; e o relatório da ONU em 2004 informando que em Ruanda cerca de 10.000 crianças resultam de violações étnicas ocorridas mediante um estupro coletivo no confronto dos Hutus com os Tutsis – para expor que o fio invisível que amarra e permite ler eventos tão distintos e distantes é o fio da biopolítica. Em suas palavras: “No seu centro está a noção de biopolítica. Só a partir dela é que acontecimentos que escapam de uma interpretação mais tradicional, como aqueles que acabamos de evocar, encontram um sentido de conjunto que vá além da sua simples manifestação” (ESPOSITO, 2010, p. 22).

A identificação de um tipo de poder que, muito embora não parta do Estado em direção à vida/morte dos sujeitos, mas que o atravessa lhe reconfigurando dentro de um quadro distinto da análise restrita da (i)legalidade sobre a produção da morte, revela a pertinência da análise que ora se propõe.

3 Não se trata o racismo como uma figura nova ou inventada nas tramas da biopolítica. Em sua genealogia do racismo Foucault demonstra o seu surgimento como um discurso histórico-político de enfrentamento em relação a um discurso jurídico-filosófico – proeminente desde a Idade Média – que buscava deslegitimá-lo reivindicando a luta das raças como seu mote de embate. Raças vistas como dois grupos distintos marcados pela origem local, língua ou religião. Posteriormente, a história da luta das raças tornou-se, de um lado, a luta de classes, e de outro, o racismo, nesse momento lido a partir de uma matriz biológica e que será tomado pelo biopoder para servir de justificativa e operacionalização do seu exercício de morte. Para uma análise detalhada sobre esse movimento genealógico da figura do racismo biológico de Estado, consultar a Aula de 28 de janeiro de 1976 do curso Em defesa da Sociedade (FOUCAULT, 2010).

4 Ao falarmos de tanatopolítica, o que aparece é a conversão da biopolítica – do fazer viver – no seu contrário: fazer morrer. Tanto Michel Foucault, quanto Roberto Esposito (autores aqui trabalhados), perceberam que a própria biopolítica opera como tanatopolítica, ela mesma se converte no seu contrário em suas práticas de regulação da vida. Embora esses autores tenham pensado essa conversão em diferentes bases – Foucault como um paradoxo e Esposito pelo paradigma imunitário – ambos a diagnosticam e a percebem como um problema inescapável. Assim, vida e morte no cenário político contemporâneo são pensados por esses dois autores a partir do viés da biopolítica. É a biopolítica que permite compreender as práticas de poder que atuam sobre a vida, seja no seu incremento ou na sua invalidação e morte.

## 2. Esposito e o paradigma imunitário: a proteção negativa da vida

Sobre a fenda aberta por Michel Foucault, outras são as reflexões apresentadas por Roberto Esposito a respeito do “enigma da biopolítica”. Em sua obra é elaborado um verdadeiro percurso de desconstrução acerca da capacidade analítica das categorias políticas moderna<sup>5</sup> em seu alcance compreensivo dos eventos políticos contemporâneos. Sua obra fornece um quadro crítico que acusa a permanência de uma semântica política – dos direitos, do contrato, da liberdade e da democracia – incapaz de responder à realidade mais presente.

Mas esse movimento desconstrutivo, de desmontagem conceitual, que procura visibilizar a inefetividade do léxico político moderno, está associado a um movimento de redirecionamento. O sentido interno da denúncia está associado à intenção de propor novos conceitos, que emergem de sua leitura da biopolítica. É na direção, ou melhor, na nova direção assumidamente biopolítica, que seus dispositivos conceituais como comunidade, imunidade e impessoal se localizam e pretendem contribuir no alcance dos acontecimentos políticos.

Suas análises partem de Foucault e polemizam com Foucault, uma vez que o italiano, ao pretender elaborar as condições de uma biopolítica afirmativa, enfrenta o circuito proteção da vida e risco de vida inerente à biopolítica. Esposito pretende superar essa relação em sua face de paradoxo, elaborando o paradigma imunitário, elemento que, em sua leitura, foi a “chave interpretativa” (ESPOSITO, 2010, p. 73) que faltou a Foucault.

O enigma segundo o qual a biopolítica, esse conjunto consistente de ações e práticas voltadas para a produção e proteção da vida, se reverte ou decai numa tanatopolítica, se resolve, para este autor, pela fórmula da imunização. O acesso à biopolítica pela noção de imunização é fundamental, pois pensa a própria política moderna como imunitária e a biopolítica como sua expressão.

A proposição conceitual precisa da imunidade é apresentada como “proteção negativa da vida” (ESPOSITO, 2010, p. 21), mas não há como alcançar o significado dessa proteção negativa sem relacionar imunidade e comunidade. Numa retomada etimológica não usual, Esposito expõe que comunidade (*communitas*) deriva de *cum* e *munus*. O primeiro termo remete a uma relação - a um ‘com’- que é a um só tempo irresistível e impossível, ao passo que o *munus* - que recebe maior atenção e importância - indica por um lado tarefa, obrigação, ofício, e por outro, dom. Trata-se de um dom que exige, “o dom que se dá, não o que recebe” (CAMPBELL, 2010, p. 18).

A partir dessa localização etimológica, a comunidade é dissociada da noção de propriedade<sup>6</sup>. A comunidade não é o que integra os sujeitos a partir da apropriação de um próprio que lhes seja dado por natureza. Nem mesmo seria possível pensar em sujeitos, já que não há sequer contrato inaugurado na base da apropriação de elementos inerentes do homem e que os redefina como sujeitos. O desenho do homem da *communitas* que aparece, é de um homem impróprio e ligado pela pura exterioridade do *munus* - do dever e do dom de dar (ESPOSITO, 2006).

A comunidade, baseada no *munus*, se configura como exposição e abertura; apresenta nesse fazer e não receber, a contínua situação de risco e de perigo extremo de morte ao homem. É dentro desse quadro que a imunidade se coloca. Ela aparece como forma de

5 Categorias políticas como liberdade, democracia, direitos individuais e direitos coletivos, por exemplo.

6 A esse respeito: “il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare (...) il commune non è caratterizzato dal proprio, ma dall'improprio” (ESPOSITO, 2006, p. XIII-XIV).

remediar os excessos de exposição do dom e se desenha como emblema da filosofia política moderna.

Em *Termos da Política*, Esposito diz que a “salvaguarda da vida humana diante dos perigos da extinção violenta que a ameaçam” (ESPOSITO, 2017, p. 154) explicita a condição biopolítica da modernidade, de modo que “poderia chegar-se a dizer que não foi a modernidade a colocar o problema da autoconservação da vida, mas esta última a pôr em existência, por assim dizer, a ‘inventar’ a modernidade como um complexo de categorias em condições de resolver tal problema” (ESPOSITO, 2017, p. 154). Essas passagens são profundamente eloquentes para relacionar a comunidade como a exposição que pode chegar a ser letal (problema biopolítico) e a imunidade como o desdobramento imanente da comunidade para barrar esse seu efeito danoso. Nesse ponto, ignorando todos os importantes desdobramentos da política moderna como imunitária, a definição do paradigma imunitário como proteção negativa encontra a possibilidade de sua compreensão.

Tal como na fisiologia<sup>7</sup> do corpo humano, o funcionamento da imunização se caracteriza pela proteção da comunidade a partir de sua articulação com elementos negativos, mas que, a partir de tal operação, acarretam a criação de uma rede de proteção. Protege na medida em que evita os excessos do dom comunitário, mas é negativa porque nega a comunidade – revela a passagem do comum ao individual. Diante da possibilidade iminente de intensificação daqueles elementos danosos tal rede protetiva é ativada, evitando, assim, fatores de riscos produzidos pela própria comunidade. Esses fatores de risco seriam sua desagregação generalizada, a dessubjetivação de seus membros e, no limite, sua morte (ESPOSITO, 2002, 2010; NALI, 2012, 2013): “o sistema imunitário é assim um complexo estratégico de proteção da vida, de seu equilíbrio a partir do desequilíbrio incitado, extremamente dinâmico e homeostático” (NALI, 2013, p. 92).

Conforme exposto por Nali (NALI, 2013, p. 86), com a demonstração e descrição pela ciência do funcionamento do sistema imunológico dos organismos, implantou-se no âmbito da ação política tais ideias, com vistas a produzir mecanismos imunitários e de proteção à comunidade. Junto à descoberta e isolamento dos agentes etiológicos e, em especial, de como se valer de culturas enfraquecidas de tais agentes para induzir um processo de imunização do corpo, transplantou-se tais saberes para a comunidade. Pressupõe-se que há um mal a afligi-la, requisitando, portanto, meios de reproduzir “de forma controlada o mal do qual deve proteger” (ESPOSITO, 2009, p. 17).

O paradigma imunitário, segundo Esposito, seria representante do único modo interpretativo capaz de restaurar o elo existente entre a biopolítica e a modernidade, uma vez que entende que “só a modernidade faz da autopreservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade” (ESPOSITO, 2010, p. 21).

Nesse cenário, a leitura que ora se propõe a partir da imunização, aponta que se encare o paradoxal sentido da sedimentação de uma comunidade ligado aos processos de imunização efetivados enquanto resultado da perigosa exposição da vida dessa mesma

7 Interessante notar que Esposito, ao identificar essa interação discursiva entre os saberes políticos e biomédicos e, empreendendo numa análise etimológica dos termos *communitas* e *immunitas*, prontamente identifica que não se trata de um discurso biológico que afeta o campo da política e da defesa da comunidade, mas, antes, de uma construção discursiva no campo da biologia que procura explicar o funcionamento de um organismo a partir de metáforas bélicas e de defesa. O que se consolida em uma leitura analítica corrente na biologia, a imunologia, para, em seguida retornar ao campo das defesas políticas de uma comunidade, de um território, de uma sociedade, de um Estado. Tal retorno, entretanto, marcado neste momento, não apenas por constituir-se como um discurso de guerra e de defesa bélica, mas com ares científicos e epistemológicos.

comunidade. Isto é, o paradigma imunitário como “proteção negativa da vida” (ESPOSITO, 2010, p. 21). A *immunitas* não se refere a uma leitura de poder que o considere como uma força externa atuando sobre a vida a partir do fora (ESPOSITO, 2002), mas que propõe, por outro lado, que “o próprio modo de atuação da vida é conflitual e, portanto, não pode ocorrer à revelia das relações de poder. A imunidade é inteiramente colocada como as formas de proteção da vida em sua inerente relação com o poder” (FONSECA, 2016, p. 70).

Desse modo, vida e morte passam não mais a integrar aquela aparente relação de oposição mútua. Dissolvem-se as fronteiras estanques entre tais termos, bem como entre subjetivação e dessubjetivação, substituindo-se a oposição anterior por uma relação de imanência e inclusão, em que a morte não é mais pensada como o limite externo situado no polo contrário à vida, mas como fenômeno vital (NALI, 2013, p. 90).

A compreensão da biopolítica a partir do paradigma imunitário nos leva a considerá-la como uma exposição controlada da comunidade aos riscos e fatores que a negam e a ameaçam. Nesse sentido, tanto a vida como a subjetividade devem sofrer os infortúnios e vicissitudes de sua própria negação, ainda que de maneira calculadamente controlada, de modo que resulte num fortalecimento da comunidade contra futuras ameaças antagônicas mais fortes, provenientes, contudo, de seu próprio seio. O sistema imunitário, destarte, é tomado pelo filósofo, em estreita correlação com a comunidade, vez que a compreende como o próprio motor da imunização (ESPOSITO, 2010).

Essa tradução imediata da vida em política, tal qual sugerida pelo filósofo, ou ainda, essa formulação da política caracterizada como intrinsecamente biológica (ESPOSITO, 2010, p. 21), faz com que não mais se perceba tais relações como uma biopolítica *sobre* a vida, mas como uma política *da* vida. A imunização, portanto, sugere uma concepção de imanência entre política e vida, porém, no limite, a imunização necessária à conservação da comunidade pode vir a superar os limites de sua proteção e sobrevivência e se perverter em uma espécie de doença autoimune, como o que se pôde verificar nas atrocidades cometidas pelo nazismo (ESPOSITO, 2010, p. 26).

Segundo Esposito, na experiência nazista, a instrumentalização da morte não vinha apenas como efeito de uma proteção negativa da vida, mas o próprio condicionamento e potenciamento da vida se dava sob uma crescente dialética destinada a produção estendida de morte (ESPOSITO, 2010, p. 24).

Em sua leitura o regime nazista levou às últimas consequências a biologização da política, ponto que outrora jamais fora alcançado, vez que considerou o povo alemão como uma totalidade orgânica, um corpo doente necessitado de uma cura radical e cuja recomendação era a extração e expurgação de seus agentes etiológicos, que consistia, ao fim e ao cabo, “na ablação violenta da parte espiritualmente já morta” (ESPOSITO, 2010, p. 25), bastando lembrar, como prova disso, das ordens finais de autodestruição proferidas por Hitler contra todo o povo alemão.

No capítulo dedicado à tanatopolítica (o ciclo do *ghenos*) em *Bíos: biopolítica e filosofia*, assim como no capítulo *O Nazismo e Nós*, do *Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica*, Esposito verticaliza a leitura das ligações próprias e não impróprias ou paradoxais da política da vida como igualmente política da morte. Deixa clara outra distinção sua em relação a Foucault. Se para Foucault é somente com o nazismo e o racismo de Estado que aparece a circularidade entre *fazer viver* e *fazer morrer*, entre soberania e biopolítica;

para o filósofo italiano o paradigma imunitário, como emblema da modernidade, opera tanto no regime da soberania com a presença dos direitos, quanto na lógica biopolítica. No limiar extremo do nazismo aparece de modo mais claro a pertinência entre os pontos que pareciam antinômicos, revelando “uma singular forma de indistinção que faz de um ao mesmo tempo o reverso e o complemento do outro” (ESPOSITO, 2010, p. 159).

Nessa percepção tornada possível pelo extremo do nazismo acerca da ‘sobreposição’ da lógica soberana e biopolítica, da vida e da morte, costuradas pela prática imunitária, percebe-se uma separação biológica entre os que devem viver e aqueles que devem morrer. A terapêutica médica presente no nazismo é a indicação de um cuidado da vida de alguns que exige a morte de outros – exige a imunização de alguns a respeito de outros. E tal elaboração revela que “o genocídio foi o resultado não da ausência mas sim da presença de um ética médica pervertida no seu contrario” (ESPOSITO, 2010, p. 166). A saúde do povo alemão, ou seja, a sua imunização em face ao risco da doença judaica, precisou requerer o extermínio do inimigo. Somente a categoria imunitária “põe claramente a nu o nó mortífero que junta a proteção da vida à sua potencial negação” (ESPOSITO, 2010, p. 159).

Ainda que se desvie dos movimentos hiperbólicos do nazismo, esse nó mortífero não desaparece – foi ali apenas elevado ao seu ápice e evidência plena – uma vez que tal nó alimenta o próprio paradigma imunitário da modernidade. Sobre isso Esposito diz que:

Da guerra do e contra o terrorismo às migrações em massa, das políticas de saúde às demográficas, das medidas de segurança preventiva à extensão ilimitada das legislações de emergência, não há fenômeno de relevo internacional que seja estranho à dupla tendência que situa as histórias a que se faz referência numa única linha de significado: por um lado, uma crescente sobreposição entre o âmbito da política, ou do direito, e o da vida, por outro, uma implicação igualmente estreita, que parece derivar daquela, em relação à morte (ESPOSITO, 2010, p. 22).

O problema da degeneração, por exemplo, questão íntima à biopolítica, também evidencia o incômodo e o perigo que representam certas formas de vida ou certas condições biológicas perante as formas de vida consideradas saudáveis. Toda uma gama de diferentes discursos, desde os mais claros e assumidos a outros suavizados, pronunciam e fabricam o medo do contágio da degenerescência que certos comportamentos ou modos de vida parecem carregar. Drogados, viciados, vadios, imorais e desviados, constituem perigos que justificam a defesa da sociedade em face de sua presença. Torna-se preciso delimitar comportamentos ou traços degenerados, dar-lhes uma causa biológica, étnica ou social/cultural inquebrantável, para poder segregar e higienizar. É preciso imunizar a sociedade da presença problemática desses grupos e nesse movimento excluí-los da imunização. Fazer dessas formas de vida, vidas precárias, que não são originariamente precárias, mas que são assim posicionadas nas relações – na exposição do *munus*, alguns precisam ser protegidos e isso leva a fragilização de outros. Na imunização, que é salvaguarda da vida, lhe é inerente e também sua contrapartida, o enviar para a morte. Imunizar alguns em face dos outros é sempre imunizar alguns e não outros – esse é o próprio movimento imunitário em seu ciclo de defesa e ataque da vida

Assim, pensar a exposição para a morte exige, nesse quadro de referências, expor os movimentos que ordenam em diferentes posições as vidas. Pensar a produção da morte, nesse



contexto, retira o olhar do agente ou do ato isolados que pensam em termos de (i)legitimidade, para requerer a análise das distribuições hierárquicas das vidas e os mecanismos de poder que se articulam e contribuem nas suas disposições. Discursos médicos, político-partidários, de movimentos sociais, políticas públicas, produção de pânicos morais, todos esses diferentes lugares passam a contar para uma efetiva compreensão dos processos imunitários.

É nesse sentido que Esposito afirma, de maneira categórica, o fato de que nunca, como atualmente, “os conflitos, as feridas, os medos que o dilaceram [o mundo] parecem pôr em causa nada menos do que a sua própria vida”, movimento que opera uma inversão no clássico motivo filosófico sobre o “mundo da vida” para considerar, a partir de então, a “vida do mundo” (ESPOSITO, 2010, p. 26). Essa modificação da *bios* levada a cabo por uma política tomada enquanto técnica e a sua leitura imunitária, requer seu entendimento não por uma perspectiva de mera reação, uma força reativa, aos processos desagregadores próprios da comunidade, mas como ação calculada da geração e controle do conflito, porém cujo cálculo pode lhe exacerbar e se reverter em autoimunização.

Tal qual o corpo atua junto ao antígeno, o sistema imunitário de uma comunidade parece operar de maneira similar (ESPOSITO, 2002, p. 59). Em um primeiro momento assimila aqueles que não se encaixam aos padrões de equilíbrio estabelecidos ao bom funcionamento do organismo social, forçando-os a se adequar aos seus modos de operação regular e saudável, mas para isso obriga a se revelarem constantemente, a fim de que sejam reconhecidos. Essa revelação permanente da subjetividade, para posterior assimilação e constrangimento à regra, é uma das técnicas dos procedimentos imunitários (NALI, 2013, p. 98-99).

A gestação e a proteção política da vida, pelos seus próprios meios, requer e aciona procedimentos de imunização consistentes na promoção de um equilíbrio vital da comunidade, mas que apenas se realiza na medida em que equaciona em seus cálculos a eliminação, via ataques imunitários, de elementos e fatores – indivíduos – compreendidos como risco de desagregação da própria comunidade<sup>8</sup>.

Nesses jogos procedimentais de demarcação de alvos de imunização, o cálculo operado no modelo de proteção negativa da vida leva em consideração um agregado de vidas a ser salvo em razão de suas qualidades verificadas *in locu* e em virtude de sua própria “humanidade”, critério este utilizado também para se determinar aqueles que serão expostos à morte, vez que representam um perigo à própria comunidade tomada enquanto corpo biológico. A ideia de humanidade subjacente a todos esses processos de imunização e compreendida como fator de diferenciação dos humanos dispostos numa hierarquia superior em relação a todas as outras espécies viventes, paradoxalmente, aderiu à própria matéria biológica, agora carregada de valores políticos. Nesse contexto, afirma Esposito, “confundida com a sua pura substância vital, e assim subtraída a qualquer forma jurídico-política, a humanidade do homem fica necessariamente exposta àquilo que pode simultaneamente salvá-la e aniquilá-la” (ESPOSITO, 2010, p. 19).

A leitura pelo viés da imunização nos coloca diante das produções de morte que ocorrem à revelia da permissão jurídica, na medida em que representam a proteção do próprio organismo social. Essa proteção do social depende da expulsão da igualdade generalizada. É só imunizando e, portanto, diferenciando e acobertando uns em detrimento

8 De acordo com Esposito: “Ciò che ne risulta è un movimento bilanciato di neutralizzazione – chiaramente riconducibile alla logica immunitaria” (ESPOSITO, 2002, p. 69).



de outros, que a vida cabe na política moderna. A moderna política da vida, assim, se movimenta aplicando e desaplicando proteções imunitárias. É, deste modo, num contexto mais abrangente que a produção da morte deve ser pensada. Não se trata de balizar sua permissão ou negação legal, mas de analisar como a própria tessitura política moderna opera de modo antinômico, abrindo fendas na suposta igualdade e valor da vida em abstrato.

**Referências bibliográficas:**

- BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAMPBELL, Timothy. Política, Imunidade, Vida: O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica. Tradução de Angela C. Machado Fonseca, João Paulo Arrosi, Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- CORTE IDH. Caso Favela Nova Brasília Vs. Brasil. Sentença de 16 de fevereiro de 2017. Série C Nº 333. Disponível em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_333\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_333_por.pdf). Acesso em 16 de setembro de 2017.
- DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. Racismo de Estado e Tanatopolítica: sobre o paradoxo do Nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, n. 2, ano 1, p. 156-193, 2013.
- DUARTE, André Macedo. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. In: Fenomenologia Hoje III – Bioética, biotecnologia, biopolítica. Editora Edipucrs: 2008. Texto em versão digital, p. 1-22. Disponível em: [https://works.bepress.com/andre\\_duarte/17/](https://works.bepress.com/andre_duarte/17/). Acesso em: 06 de ago de 2016.
- ESPOSITO, Roberto. Bios: biopolítica e filosofia. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- \_\_\_\_\_. Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica. Tradução de Angela C. Machado Fonseca, João Paulo Arrosi, Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Communitas: Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Immunitas: Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- FONSECA, Angela Couto Machado. Biopolítica e Direito: fabricação e ordenação do corpo moderno. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016.
- FONSECA, Ricardo Marcelo. O poder entre o direito e a 'norma': Foucault e Deleuze na Teoria do Estado. In FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Repensando a teoria do Estado*. Belo Horizonte: 2004, p. 259-281.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica*. São Paulo: LTr, 2002.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: A vontade de saber. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. (Tradução de Maria Emantina Galvão). – 2ª. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. (Tradução de Raquel Ramallete). 39 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011
- NALI, Marcos. *Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica*. Revista Filosofia Aurora. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 79-105, 2013.
- \_\_\_\_\_. *A abordagem imunitária de Roberto Esposito: biopolítica e medicalização*. Revista INTERthesis. Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 39-50, 2012.

## Compatibilismo ou fatalismo: O problema do livre-arbítrio em Nietzsche

Caius Brandão<sup>1</sup>

As posições paradoxais assumidas por Nietzsche acerca do livre-arbítrio é uma questão bastante espinhosa, provocando ainda hoje tensões entre os seus estudiosos que mantém candente o debate: afinal, em relação ao problema da liberdade da vontade, Nietzsche deve ser considerado um compatibilista ou um fatalista? Na *Genealogia da moral*, o filósofo argumenta que a doutrina do livre-arbítrio nada mais é do que uma invenção da moralidade escrava para atender à sua necessidade de crença no “sujeito’ indiferente e livre para escolher” (GM I, §13). Com essa crença na liberdade da vontade, surge a ideia de responsabilidade e, portanto, de imputação moral. Assim, as noções de culpa e merecimento seriam um desenvolvimento tardio da moralidade humana, quando a doutrina do livre-arbítrio foi finamente criada pela revolta escrava da moral. Em suas palavras, “durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado” (GM II, §4). Ainda de acordo com Nietzsche,

não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (GM I, §13).

Com base nessas passagens da *Genealogia da moral*, já é possível observar pelo menos duas categorias de livre-arbítrio postas em questão pelo filósofo: a liberdade de escolha para *agir* moralmente e a liberdade para *ser o que se é*. Não obstante, em seguida, na mesma obra, Nietzsche apresenta a figura enigmática do *indivíduo soberano*: “senhor do *livre-arbítrio*” que detém o “privilégio extraordinário da *responsabilidade*” (GM II, §2). O problema, contudo, toma proporções ainda mais amplas e complexas quando se coteja passagens de diferentes obras do filósofo, onde, por vezes, ele parece afirmar uma noção positiva da liberdade da vontade, enquanto que, em outros trechos, rejeita categoricamente o livre-arbítrio e, conseqüentemente, a responsabilidade do agente moral, da mesma forma como a responsabilidade da pessoa por ser o que é.

Neste texto, propomos apresentar as interpretações parcialmente conflitantes sobre este tema de dois importantes representantes da recepção anglo-saxônica contemporânea da filosofia de Nietzsche: Ken Gemes, professor do Instituto Berkbeck da Universidade

---

1 Doutorando, Mestre e Bacharel em Filosofia; Universidade Federal de Goiás (UFG)

de Londres, e Brian Leiter, diretor e professor do Centro de Direito, Filosofia e Valores Humanos da Universidade de Chicago.

### Ken Gemes

No capítulo intitulado “Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual”, de sua obra *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, publicada em 2009, pela Oxford University Press, Ken Gemes propõe tratar o problema da liberdade a partir de duas categorias. A primeira delas faz referência ao livre-arbítrio de mérito (*deserts free will*), o qual autoriza a noção de quem é merecedor de punição ou recompensa. A segunda categoria proposta por Gemes se refere ao livre-arbítrio de agência (*agency free will*), o qual autoriza as noções de autonomia e de agência genuína e que estaria relacionado à ideia de ação, ao invés de um mero fazer (GEMES, 2009, p. 322). De antemão, o professor da Universidade de Londres deixa claro que o objetivo do seu texto é defender a sua compreensão de que Nietzsche rejeita o livre-arbítrio de mérito e afirma o livre-arbítrio de agência, a despeito de que somente pessoas muito raras seriam capazes de alcançar real autonomia e responsabilidade, a exemplo do indivíduo soberano da *Genealogia da moral*.

Gemes observa que, já há muito tempo, as noções de livre-arbítrio e responsabilidade caminham juntas e que a tradição filosófica reconhece a liberdade da vontade como condição para a responsabilidade moral. Para o professor de Birkbeck, uma ambiguidade existente no termo “responsabilidade” faz com que as pessoas cometam o erro de não separar o livre-arbítrio de mérito do livre-arbítrio de agência. Quando afirmamos que alguém é responsável por algo, pode ser que o que queremos dizer é que esta pessoa *merece* uma punição ou uma recompensa por ter feito o que fez. Por outro lado, pode ser também que queremos dizer simplesmente que foi esta pessoa quem fez o que fez. Em suma, o primeiro significado de responsabilidade está associado à noção de merecimento, enquanto o segundo, à noção de agência. Gemes, então, passa a separar categoricamente esses dois tipos de significado para o termo “responsabilidade”, para concluir que Nietzsche rejeita a responsabilidade de mérito, mas deixa algum espaço para se afirmar a responsabilidade de agência. Vejamos, em suas próprias palavras, como o professor de Birkbeck chega a essa conclusão:

Ora, alguém pode levantar uma objeção e dizer que Nietzsche está constantemente culpando as pessoas (Sócrates, Jesus, São Paulo, Wagner), e muitas vezes louvando os outros (Napoleão, Beethoven, Goethe, Wagner, Nietzsche), portanto, isto significa que seria difícil aceitar que ele não estaria interessado em questões de méritos. É importante aqui separar os conceitos de punição e recompensa dos conceitos de culpa e elogio. [...] A fim de separar esses pares conceituais, seria útil trazer o foco para a nossa atitude em relação a figuras que há muito desapareceram. Por exemplo, aqueles de nós que admiram Sócrates podem elogiá-lo, mas esse elogio dificilmente constitui uma recompensa – em certo sentido, os mortos estão fora do alcance das recompensas, embora, naturalmente, possam ser honrados. Aqueles que, assim como Nietzsche, consideram que Sócrates é uma influência em grande parte maléfica, podem até culpá-lo, mas não devemos entender essa culpa como sendo qualquer tipo de punição. Ordinariamente, punir e recompensar é algo que fazemos com os seres vivos, não àqueles que já morreram. Nietzsche, de fato, fez vários elogios e atribuiu culpa a

figuras que eram seus contemporâneos e figuras que haviam morrido antes dele. A minha opinião é que, para Nietzsche, tais elogios e culpas significam que ele os considera responsáveis por vários efeitos, mas apenas no que se refere à agência, e não aos méritos. Que Nietzsche culpe e louve não demonstra que ele esteja comprometido com uma explicação positiva da responsabilidade ou do livre-arbítrio de mérito. Nietzsche rejeita as noções de punição e recompensa em parte porque elas são, em certo sentido, dirigidas ao passado, uma questão de dar o que foi merecido; ao passo que, para Nietzsche, as atitudes de elogiar e culpar são fundamentalmente direcionadas ao futuro. [...] Ele culpa figuras tais como Sócrates, Jesus, Paulo e às vezes Wagner, não porque ele queira meramente atribuir a eles seus méritos, mas antes porque ele quer diminuir suas influências atuais e futuras. Da mesma forma, ele elogia Beethoven, Goethe, Nietzsche e, às vezes, Wagner, porque ele deseja aumentar suas influências sobre nós e sobre o futuro, mesmo que, às vezes, eles sejam apresentados somente como exemplares (GEMES, 2009, pp. 323 e 324).

Temos, então, que em sua cadeia argumentativa, Ken Gemes contrapõe dois grupos de pares conceituais: de um lado, o livre-arbítrio e a responsabilidade de mérito, e do outro lado, o livre-arbítrio e a responsabilidade de agência. Para sustentar a sua interpretação de que Nietzsche rejeita o livre-arbítrio e a responsabilidade de mérito, Gemes cita a seguinte passagem do aforismo 39 de *Humano demasiado humano*:

E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio (HH I, §39).

Ao nos reportarmos ao trecho final desse mesmo aforismo, encontramos uma reiteração da mesma afirmação:

— Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (HH I, § 39).

De fato, aqui, Nietzsche rejeita a responsabilidade do homem “por suas ações ou por seus efeitos”. Todavia, Gemes parece não perceber que esse mesmo aforismo compromete a sua interpretação de que o filósofo teria deixado espaço para se afirmar a responsabilidade de agência, afinal, ele diz, categoricamente, que não se pode tornar o homem responsável por nada, inclusive, pelo *seu próprio ser*. Parece-nos razoável afirmar que somente podem assumir responsabilidade por sua própria agência aqueles que agem livre e autonomamente. Gemes também reconhece essa relação de necessidade entre livre-arbítrio de agência e autonomia. Conforme ele expõe:

Alguém pode, por exemplo, negar que há livre-arbítrio no sentido tradicionalmente visto como necessário para fundamentar questões de mérito e, ao mesmo tempo, afirmar que há livre-arbítrio no sentido tradicionalmente visto como necessário para fundamentar a noção de agência e de autonomia. (GEMES, 2009, p. 322)

Ora, se Gemes reconhece que a autonomia é tributária do livre-arbítrio de agência, então, seria razoável esperar que um indivíduo autônomo fosse livre e capaz de responder por seu próprio ser. Mas, convenhamos, esta não parece ser a conclusão que podemos defender, pelo menos, com base nesse aforismo de *Humano, demasiado humano*, onde Nietzsche é categórico ao dizer que “ninguém responde por seu ser”.

Para Gemes, uma das evidências de que Nietzsche seja um compatibilista pode ser encontrada na passagem da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, onde o filósofo introduz a figura do indivíduo soberano, o *senhor do livre-arbítrio*. Para Gemes, o tipo de liberdade que Nietzsche estaria invocando aí não envolve a liberdade da ordem causal, nem se liga a questões de mérito. Para o professor da Universidade de Londres, a noção de liberdade atribuída ao indivíduo soberano estaria claramente ligada à questão da autonomia e do que ele chama de “agência genuína”. Mas, a bem da verdade, e como veremos a seguir, essa passagem sobre o indivíduo soberano ainda suscita diferentes interpretações.

### Brian Leiter

Passemos, agora, à apresentação do texto *Who is the 'sovereign individual'? Nietzsche on freedom*, de Brian Leiter, que foi originalmente publicado em 2011, pela Cambridge University Press, como um capítulo do livro *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*, organizado por Simon May.

Primeiramente, Leiter critica o consenso entre os intérpretes contemporâneos de Nietzsche, de acordo com o qual o trecho sobre o indivíduo soberano serviria para confirmar uma *suposta* teoria positiva da liberdade na filosofia do pensador alemão. Leiter cita nominalmente alguns desses intérpretes, entre eles Keith Ansell-Pearson, John Richardson, Peter Poellner e Ken Gemes. Em nota de rodapé, Leiter faz a seguinte análise do texto “*Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual*”, de Ken Gemes:

A terminologia e a discussão de Gemes nos parecem um tanto confusas. Ele faz a comparação entre o que chama de “livre-arbítrio de mérito” [*deserts free will*] e “livre-arbítrio de agência” [*agency free will*]. De acordo com este último, “o debate sobre livre-arbítrio está intrinsecamente ligado à questão da agência: o que constitui a ação, ao contrário do mero fazer” (2009: 33). Na verdade, ninguém pensa que possa existir livre-arbítrio ou livre-agência se não há diferença entre *ações* e “meros fazeres”, por exemplo, meros movimentos corporais. Mas existem várias formas de salientar a distinção que não guarde relação com qualquer questão que alguém na filosofia, agora ou no passado, identifique com a questão do “livre-arbítrio”. Talvez as ações exijam *intenções para agir*, enquanto que “meros fazeres” – tais como os movimentos reflexivos do corpo – carecem delas. Isto ainda deixaria totalmente em aberto o conhecido problema acerca da *liberdade* da vontade. Gemes emprega outras formulações para a sua *idiossincrática* categoria de “livre-arbítrio de agência”. Ele diz estar preocupado com a questão sobre “o que permite a autonomia” (33), e depois afirma que o “livre-arbítrio de agência” está ligado “à questão



ainda mais profunda de ‘o que significa agir, em primeiro lugar, o que é ser um eu capaz de agir?’ (39). Infelizmente, não há evidência textual de que estas sejam preocupações de Nietzsche. Gemes também afirma, mais uma vez, sem apresentar evidências ou citação, que aqueles interessados no “livre-arbítrio de mérito” “tendem a escrever como se nós já tivéssemos uma noção sobre o eu e sobre a ação mais ou menos estabelecida, e que estaríamos somente levantando a questão de se tais ‘eus’ deveriam ser considerados moralmente responsáveis por suas ações” (LEITER, 2011, p. 111).

Para contrapor o que parece ser consensual entre seus colegas da recepção anglo-saxônica, ou seja, que Nietzsche teria criado o indivíduo soberano para afirmar um tipo de liberdade, o professor da Universidade de Chicago se propõe a analisar duas alternativas que ajudam a *deflacionar* as interpretações correntes desta figura controversa, a qual aparece somente uma vez na *Genealogia da moral*. A primeira leitura possível seria a de compreender este trecho da obra sob a chave da ironia – neste caso,

a figura do “indivíduo soberano” seria completamente irônica – uma zombaria sobre o pequeno burguês preocupado com seu insignificante empreendimento comercial – suas habilidades de fazer promessas e de se lembrar de suas dívidas seriam o fruto mais elevado da criação (LEITER, 2011, p. 103).

Apesar de Leiter propor enxergar o indivíduo soberano como um pequeno burguês preocupado com suas dívidas, talvez seja verdade que Nietzsche não estaria interessado em classes sociais na sua *Genealogia da moral*. Quiçá, a zombaria, sob a provável ótica irônica de Nietzsche, tenha como alvo o ideal kantiano de homem autônomo e supramoral. No §2 da Segunda Dissertação, Nietzsche apresenta a consciência moral do indivíduo soberano e, no parágrafo seguinte, o genealogista indaga o que há por trás desse conceito de consciência: “Já se percebe que o conceito de “consciência”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si” (GM II, §3). A história e variedade de formas da consciência moral do indivíduo soberano são marcadas pelo “sangue, martírio e sacrifício” (GM II, §3) impostos pela mnemotécnica da moralidade dos costumes. É por pavor ao castigo que o homem inaugura em si a capacidade da memória e com ela, de acordo com Nietzsche, finalmente, a razão:

– Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”! (GM II, § 3)

Temos, portanto, que a consciência moral do indivíduo soberano compreende essa razão que exerce domínio sobre os afetos. Isso nos leva a crer que, aqui, na verdade, Nietzsche tem em mente a sua crítica a uma tradição de pensamento, particularmente, à filosofia moral de Kant.

A segunda leitura deflacionária proposta por Leiter considera que o indivíduo soberano representa o ideal do *self* moderno capaz de “autodomínio”, o qual

seria estranho aos “eus” menos coerentes (cujos impulsos momentâneos os puxam de um lado ou de outro). Mas este eu e o seu autodomínio são, em termos nietzschianos, um artefato natural fortuito (um pouco de “destino”), não uma conquista autônoma pela qual ninguém poderia ser responsável. Associar esse ideal do eu com a linguagem de “liberdade” e “livre-arbítrio” significa um exercício de “definição persuasiva” de Nietzsche, uma habilidade *retórica* na qual ele amiúde era o mestre (LEITER, 2011, p. 103).

Leiter sugere que a segunda leitura é provavelmente a mais correta, embora a apresentação ridícula e hiperbólica que Nietzsche faz do indivíduo soberano faça com que a primeira leitura nos pareça mais atraente. Mas, conforme Leiter, ambas as leituras “nos permitiriam compreender como e porque Nietzsche, o fatalista e supercético acerca do livre-arbítrio, teria criado a figura do indivíduo soberano” (LEITER, 2011, p. 103). De acordo com Leiter, a capacidade de autodomínio não é uma escolha autônoma da pessoa. Não há, em seu entendimento, nenhum “eu” no autodomínio: em suas próprias palavras, não existe

nenhum “eu” consciente ou livre que contribua com algo ao processo. O “autodomínio” não passa de um efeito da interação de certos impulsos, sobre os quais o eu consciente não exerce nenhum controle (apesar de poder, por assim dizer, torcer por um lado ou por outro). O “eu consciente” e seu corpo é tão somente uma arena onde a luta dos impulsos se desenrola; como eles terminam, determina o que o eu acredita, valoriza e se torna. Mas, enquanto eu consciente ou “agente”, a pessoa não tem parte ativa no processo. De fato, alguns “tipos mais elevados” – Goethes e Nietzsches, por exemplo – seriam exemplares de uma hierarquia unificada de impulsos, o que Nietzsche ocasionalmente chama de exemplares da “liberdade” (LEITER, 2011, p. 110).

É com base nessa concepção de autodomínio que Leiter propõe compatibilizar a passagem sobre o indivíduo soberano, na *Genealogia da moral*, com a negação do livre-arbítrio e da responsabilidade moral nesta e em tantas outras obras de Nietzsche.

Em seguida, Leiter coteja a sua explicação fatalista do indivíduo soberano com as noções de liberdade e de livre-arbítrio identificadas em diversos escritos do filósofo. Inicialmente, contudo, ele expõe a posição de Peter Poellner, para quem a visão positiva da liberdade, em Nietzsche, representa uma espécie de “ideal substantivo”. Leiter associa esta interpretação de Poellner com a posição de Ken Gemes, para quem Nietzsche estaria propondo um “ideal de agência que exigiria uma espécie de unidade de impulsos” (LEITER, 2011, p. 111). Leiter, então, pondera que, talvez, o polêmico indivíduo soberano represente tal ideal, mas não concorda que ele esteja ligado às noções de liberdade e livre-arbítrio, ou mesmo de autonomia. Aqui, o argumento central do professor da Universidade de Chicago é que Nietzsche utiliza os conceitos de liberdade e de livre-arbítrio em sentido revisionista, promovendo o que Charles Stevenson chama de “definição persuasiva da liberdade”. Para Leiter, Nietzsche

deseja revisar radicalmente o conteúdo da palavra “liberdade”, enquanto explora a valência positiva que o termo possui para seus leitores. A razão disto é que Nietzsche reconhece que para transformar *realmente* a consciência de seus leitores preferidos, ele deve tocá-los no nível

emocional, até mesmo subconsciente, e uma forma de fazê-lo é associar os seus ideais aos valores cujos seus leitores já se encontram emocionalmente investidos. (LEITER, 2011, p. 112)

Leiter propõe que, para Nietzsche, liberdade significa a atitude fatalista diante da realidade, conhecida como *amor fati*, ou seja, a afirmação intransigente da maneira como as coisas realmente são, ao invés de se render às fantasias dos idealistas. Nas palavras de Leiter: “ser livre, neste sentido, significa, então, ser livre do desejo de que a realidade seja diferente daquilo que ela é – isto é, desigual, terrível e cruel” (LEITER, 2011, p. 118).

Em suas considerações finais, Leiter afirma que o desejo de tornar o filósofo “menos temível” aos delicados leitores modernos, explica o “consenso” em torno da leitura de um Nietzsche que acredite na liberdade e no livre-arbítrio. Enfim, para não deixar dúvida sobre a sua interpretação fatalista, o professor da Universidade de Chicago afirma na conclusão de seu texto:

Nietzsche não crê na liberdade ou na responsabilidade; ele não acredita que nós exercitamos qualquer controle significativo sobre nossas vidas; ele não crê que o seu sentido revisionista de “liberdade” – a “vontade longa e duradoura”, como ele coloca na passagem da GM II, §2, [...] – esteja ao alcance de qualquer um de nós, ou que qualquer um poderia simplesmente “escolher” possuí-la (LEITER, 2011, p. 119).

Por essa razão, Leiter rejeita categoricamente a persistente influência maligna das leituras moralizantes das obras do filósofo alemão.

Em suma, enquanto Leiter e Gemes concordam que Nietzsche rechaça o livre-arbítrio e a responsabilidade moral, eles divergem sobre a liberdade enquanto autonomia. Na visão compatibilista de Gemes, Nietzsche afirma a liberdade da vontade e a responsabilidade, quando associadas à agência genuína e autônoma. Leiter, por sua vez, defende uma leitura fatalista do filósofo, argumentando que mesmo homens raros como Goethe seriam frutos da fortuna.

Quais são as consequências, de acordo com Nietzsche em HH I, § 39, que nos obrigariam a retornar à sombra e à inverdade? Se não temos o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ela ser o que é, como podemos nos dar o direito de castigá-la por isso? Como podemos julgar alguém e até a nós mesmos por ter agido de determinada forma, se for verdade que a vontade racional não é a causa de nossas ações? Uma vez confirmada essa teoria de Nietzsche, estaríamos irremediavelmente diante da imensa tarefa de transvaloração dos valores morais e de autossupressão da justiça.

**Referências bibliográficas:**

GEMES, Ken. Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual. In GEMES, Ken (org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LEITER, Brian. Who is the “Sovereign Individual”? Nietzsche on Freedom. In MAY, Simon (org.). *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

## A concepção retórica de linguagem em Nietzsche<sup>1</sup>

Célia Machado Benvenho<sup>2</sup>

Embora não forme um corpus unificado, nem mesmo se concentre em textos específicos, Nietzsche faz uma reflexão radical da linguagem desde seus primeiros escritos (1869 a 1871), quando ainda filólogo, e a ela dedicará uma especial atenção, a ponto de condicionar a tarefa de compreender as transformações que a linguagem havia sofrido, desde suas possibilidades originais, como uma condição para a compreensão do desenvolvimento da própria filosofia. Nesse sentido, embora habitualmente a obra de Nietzsche seja dividida em três períodos distintos, com algumas variações de pontos de vistas, a linguagem serve como um fio condutor, um dos elementos fundamentais para compreensão da sua crítica aos problemas tradicionais da metafísica e epistemologia. Sua principal crítica será aos poderes representativos da linguagem, ou seja, à crença no poder da linguagem de nos fornecer um conhecimento adequado da realidade.

No período de 1869-70, quando recém-nomeado professor na Universidade da Basiléia, o filósofo prepara um de seus primeiros cursos: *Lições sobre gramática latina*, em que, num capítulo introdutório, cujo título é *Sobre a origem da linguagem*, faz um estudo da gênese da linguagem e desenvolve a sua primeira concepção de linguagem e manifesta interesse por diferentes teorias da linguagem da época<sup>3</sup>. Entre os anos de 1872 e 1874, Nietzsche também dará aulas sobre Retórica antiga<sup>4</sup> e História da eloquência grega.

Dentre as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, nos interessa aqui, tratar da concepção retórica de linguagem, que aparece nas anotações para o *Curso de retórica*, realizado entre os anos de 1872 e 1874, e no escrito inacabado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873, em que Nietzsche defende a tese de que a linguagem é essencialmente e por sua própria natureza uma arte. Pretendemos investigar, no âmbito da filosofia do jovem Nietzsche, como a concepção retórica da linguagem se mostra relevante e quais as influências dessa abordagem no seu estilo de filosofar posterior. A questão que se coloca é se esta concepção retórica da linguagem já não anuncia uma objeção do filósofo à pretensão metafísica de um discurso que expresse a verdade, objeção típica da crítica genealógica que ele irá empreender.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

2 Universidade Estadual do Oeste do Paraná

3 Tais como: *Filosofia do Inconsciente*, de E. Von Hartmann, *História da Ciência da Linguagem*, de Th. Benfey e, *Crítica da Faculdade do Juízo*, de E. Kant. (Cf. CAVALCANTI, Anna Hartmann, 2005, p. 29-39).

4 Texto agrupado em seu *Curso de Retórica*, cujo título original é *Descrição da Retórica Antiga*, anunciado pela Universidade da Basiléia para acontecer no semestre de 1874. Guervós (2000, p. 13-16), ressalta que nesse *Curso*, Nietzsche trata sistematicamente e historicamente da retórica e pressupõe a leitura da obra de Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst*, pertencente a uma tradição filosófica-linguística e à filosofia da linguagem do século XIX; e de outro grupo que corresponderia à tradição da filologia clássica (A. Westermann, L. Spengel, R. Volkmann e F. Blass).

### Concepção retórica de linguagem

Em notas para o seu *Curso de retórica*, realizado entre os anos de 1872 e 1874, Nietzsche defende a tese de que a linguagem é essencialmente e por sua própria natureza uma arte. Faz isso, sob a influência da obra de Gustav Gerber, *A linguagem como arte*, retomando o caráter original da linguagem como uma obra de arte: a linguagem se origina de um procedimento estético originário, inconsciente, intuitivo, um processo de criação simbólica que tem início na percepção humana do mundo. A partir desse contexto, assim como em outros textos da juventude, a relação do homem com o mundo caracteriza-se como uma relação estética. Enquanto arte, a linguagem expressa somente nossa relação com as coisas, com o mundo, ou seja, sua origem não é intelectual, mas intuitiva. Tudo se inicia com um estímulo nervoso, uma excitação que suscita uma sensação que, por sua vez, é representada em uma imagem e depois modelada em um som.

O homem que forma a linguagem não percebe coisas ou processos, mas *excitações* [*Reize*]: não transmite sensações, mas somente cópias de sensações. A sensação, suscitada através de uma excitação nervosa, não apreende a própria coisa: essa sensação é representada externamente através de uma imagem. (*Curso de retórica*, § 3).

Em seu ensaio póstumo *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*<sup>5</sup> (1873), simplificando o esquema de Gustav Geber<sup>6</sup>, Nietzsche diz: “Um estímulo nervoso (*Nervenreiz*), primeiramente transposto (*übertragen*) em uma imagem (*Bild*)! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (WL/VM §1). Aqui está uma das chaves para entendermos a defesa de Nietzsche de uma estrutura tropológica da linguagem que trataremos com mais detalhes a seguir. O que ocorre é um procedimento de criação simbólica em que se produz uma imagem a partir de outra imagem por um processo de transposição. Estamos sempre operando num processo de transposição: de imagem a imagem. No entanto, pergunta Nietzsche: “Como um ato da alma pode ser representado através de uma imagem sonora? (*Curso de Retórica*, § 3). Podemos acrescentar outras questões: o que temos acesso da coisa percebida pela nossa percepção? O que captamos dela? O que podemos representar dela por meio das palavras? O próprio Nietzsche nos ajuda com as respostas: “Não são as coisas que penetram na consciência, senão a maneira que nós nos colocamos ante elas, o *pithanón* (poder de persuasão). Nunca se capta a essência plena das coisas (...) Em vez da coisa, a sensação só capta um sinal (*Merkmal*), (...) um sinal que lhe parece predominante”. (*Curso de Retórica*, § 3). Essa relação que o homem estabelece com as coisas é a base do modelo retórico de linguagem para Nietzsche: “As propriedades contêm apenas relações” (Nachlass/FP KSA, 7, 9[242], Verão 1872-1874), e, mais especificamente, relações humanas.

A tese de Nietzsche é que a linguagem é, em sua essência, retórica, ou seja, a linguagem, antes de ser referência das coisas, é uma transposição linguística, pois o homem utiliza a palavra como um símbolo, uma imagem para representar o que experimentou: “Nossos sentidos imitam a natureza, na medida em que a retratam constantemente. A imitação pressupõe uma recepção e, logo, uma transposição continuada da imagem recebida em mil

5 Doravante WL/VM.

6 Simplificação feita por Nietzsche do esquema de Gerber em sua obra *A linguagem como arte*: “Partindo da coisa em si se produz um impulso nervoso, que provoca uma sensação, que por sua vez se transforma em som, que é a imagem externa da de uma sensação. Ao agrupar as distintas observações particulares sobre a coisa se forma a representação, que é uma imagem interna da sensação”. (Cf. GUERVÓS, 2000, p.43).



metáforas, todas atuando”. (Nachlass/FP KSA, 7, 19[226] Verão 1872-1874). Sendo assim, as palavras não são mais que o resultado dessa relação mimética com as representações intuitivas; o que se tem na origem da linguagem não é um procedimento de transmissão de informação ou comunicação, mas uma transposição sensorial, algo que afeta, e que produz efeito.

Ora, se não há uma conexão lógica entre as palavras e as coisas, se os enunciados linguísticos não estão relacionados a um significado ideal ou com a essência das coisas, buscar um critério de correspondência entre as palavras e o mundo exterior não é mais que um mero artifício ilusório. Por isso não é estranho pensar que as questões epistemológicas se coloquem de forma mais apropriada como questões retóricas para Nietzsche. Para ele, o mundo pode ser descrito de um modo adequado com categorias retóricas, porque ele mesmo está constituído completamente de um modo retórico, na medida em que se mostra acessível aos homens somente como uma imagem, o reflexo da opinião do homem sobre si mesmo. “O homem conhece o mundo na medida em que ele se conhece: quer dizer, a profundidade do mundo se desvela ao homem, na medida em que ele se maravilha de si mesmo e de sua complexidade”. (Nachlass/FP 19[118] Verão de 1872 começo de 1873).

Desse modo, a base da linguagem é retórica, que, por sua vez, é só um aperfeiçoamento dos recursos, artifícios já presentes na linguagem, os tropos, utilizado por Nietzsche no sentido de transportar, saltar de um lugar para o outro: um recurso expressivo em que se associa o sentido de uma palavra a outra, lhe dado um sentido diferente do literal através de um processo de semelhança, como no caso que acontece com a metáfora e metonímia, exemplos de tropos tratados pelo filósofo. “A ideia de trópoi/tropos, - ‘designações impróprias’ - indica artifícios importantes da retórica, dão às palavras significados que inicialmente elas não têm, mudando, substituindo, acentuando certas características e fazendo uso de engenhosos recursos, sempre por meio da transposição”. (*Curso de retórica*, § 8). De modo similar aparece num fragmento do verão de 1872: “Nossas percepções sensoriais não se baseiam em raciocínios inconscientes senão em tropos. O processo original consiste em identificar o semelhante com o semelhante – em descobrir uma certa semelhança entre uma coisa e outra”. (Nachlass/FP KSA, 7, 19[217] Verão 1872-1874).

Sendo assim, o uso de artifícios no discurso, de tropos, não é um fator estranho na linguagem e por isso não podemos caracterizá-lo como uma linguagem artificial, imprópria, ou retórica, no sentido pejorativo do termo. Ao contrário, a artificialidade compõe a própria essência da linguagem em todas as ocasiões, uma vez que a própria linguagem é retórica, ou seja, composta de artifícios; não há nada dentro da estrutura da língua ou de conhecimentos derivados da linguagem que não tenham presente em seu âmago a retórica. “Não existe de maneira alguma a ‘naturalidade’ não retórica da linguagem a qual se pudesse apelar: a linguagem mesmo é resultado de artes puramente retóricas”. (*Curso de retórica* § 3). Ou seja, aquilo que foi chamado de retórico no discurso antigo, a capacidade de desentranhar e extrair o que em cada coisa é ativo e produz impressão, é a essência da linguagem, e não podemos classificar isso como artificial ou impróprio em oposição a algo natural e próprio.

Ora, se todas as questões que se referem à linguagem são questões retóricas, ou seja, toda expressão linguística pode ser reduzida em seus elementos essenciais à sua estrutura retórica inerente, todo resultado do uso linguístico não pode ser uma *episteme*, um conhecimento, já que não nos diz como as coisas são em sua essência e verdade, mas meras opiniões. “Este é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, porque apenas

quer transmitir (*übertagen*) uma *doxa*, e não uma *episteme*” (*Curso de retórica*, § 3). Essa aparente limitação significa que o mais importante no discurso é a persuasão, a força do convencimento, que é o que, na realidade, exerce um papel essencial em nossa percepção do mundo e em nossa comunicação com os demais. O discurso não tem como objetivo transmitir um conhecimento verdadeiro, mas comunicar uma opinião a partir de um efeito estético.

Como diz Guervós (2000, p.23), Nietzsche, desprezando o modelo representacional da linguagem em favor do modelo retórico da mesma, “não só afirma a identidade estrutural entre linguagem e retórica”, já que a linguagem utiliza os mesmos mecanismos que a retórica para fazer-se uma imagem do mundo, como também “assinala uma identidade de funções entre linguagem e retórica”, na medida em que uma linguagem obedece ao mesmo imperativo que a retórica. Por isso a afirmação de Nietzsche no *Curso de retórica*:

Não é difícil provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama ‘retórico’, como meio de uma arte consciente, já agia como um meio de uma arte inconsciente na linguagem e no seu desenvolvimento, e inclusive que a retórica é um aperfeiçoamento dos artifícios já presentes na linguagem. (*Curso de retórica*, § 3).

Guervós (2000, p.32) ainda ressalta que, se observarmos o proceder do pensamento lógico, assim como dos processos abstratos, cujo resultado é o que chamamos de conhecimento, veremos que operam a partir do mesmo modelo retórico, com figuras. Tudo que se denomina eloquência é linguagem figurada.

O pensamento lógico categoriza, objetiva e generaliza, porque deduz de uma observação a essência completa das coisas. E isso, não é mais que um processo de simplificação que totaliza uma parte em um todo e opera, por isso, como uma sinédoque. O mesmo poderia se dizer dos processos abstrativos que propõe a lógica na mudança do individual ao general, pois também as abstrações são metonímias. Desta maneira, Nietzsche pode argumentar, que tanto a linguagem conceitual como o conhecimento se fundamentam em inversões substitutivas.

### Metáfora como tropos por excelência

Tanto no *Curso de retórica* como no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche toma a metáfora como um tropo<sup>7</sup> por excelência na medida em que é um importante instrumento de exemplificação do processo artístico que ocorre na relação do homem com o mundo: “transporte ou deslocamento de sentido” que ocorre no “ato de tradução de uma esfera” perceptiva à “outra”.

Nietzsche se apropria da ideia aristotélica de metáfora como “transposição” (*epiphora*), embora utilize o vernáculo *Übertragung* como correspondente para o termo grego, e, junto dela, a ideia implícita de *dynamis*, que o filósofo alemão interpretará como força (*Kraft*). Aristóteles caracteriza a metáfora como a transposição de uma palavra cujo significado habitual é outro. Essa transposição se daria de quatro tipos: 1) Transferência de uma expressão própria de um gênero para uma espécie. Ex.: ‘o barco descansa’ em vez de ‘o barco está ancorado’ 2) Transferência de um termo próprio de uma espécie a um gênero. Ex.: ‘Ulisses empreendeu

7 Segundo Nietzsche, chegou a ser estabelecido 38 tipos de tropos quanto ao número e divisão, apesar das divergências, dos quais ele trata somente de 15 tipos em seu *Curso de retórica*. Trabalharemos aqui com a metáfora, por ser considerada o tropo por excelência.

“milhões” de ações famosas’ 3) Transferência de um termo específico a outro termo específico. Ex.: ‘suprimindo a vida com o bronze’ e ‘cortando com o bronze invencível’; suprimir e cortar pertencem à ideia de separar. 4) Quando a metáfora nasce daquilo que parece comum a uma proporção, quando os dois termos comungam um mesmo traço semântico. Ex.: ‘a velhice está para a vida como o entardecer para o dia’. (Cf. *Curso de retórica*, § 7).

No entanto, Nietzsche não acompanha<sup>8</sup> Aristóteles quando esse afirma que a metáfora se constitui como imagem primeira do mundo dos objetos, transportada e figurativa, e por isso, uma imagem imprópria, desprovida de caráter filosófico e sem valor cognoscitivo. A metáfora, nesse sentido, se apresenta como oposição às palavras usuais, comuns, próprias, ou seja, é um efeito da linguagem pré-constituída. Para Nietzsche, os termos “transposição” e, por conseguinte, “metáfora”, não se refere ao processo de constituição de palavras e conceitos, mas a um procedimento originário, inconsciente, pré-linguístico, em que se postula a existência de algo que nada mais é, em última instância, uma concepção subjetiva. O que constitui a linguagem é a força, que se radica na transposição, porque a linguagem fundamentalmente é transposição linguística antes de ser referências das coisas, algo que é puramente secundário e derivado.

A força (*Kraft*) que Aristóteles chama retórica, que é a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona, essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta se reporta tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir, mas transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetivas (*Curso de retórica*, § 3).

Assim, a metáfora se caracteriza mais do que um simples tropo retórico (um mero recurso estilístico ou um simples ornato), na medida em que pertence a um âmbito originário, próprio da atividade humana, do qual se originaria a linguagem e não o contrário. Esse procedimento originário é definido por Nietzsche em suas notas de 1872 como um processo perceptivo analógico que, por meio da comparação, busca relacionar coisas diferentes a partir da identificação de uma semelhança. “Metáfora significa tratar como idêntico algo que se reconheceu em um ponto como semelhante” (Nachlass/FP KSA, 7, 19[249], Verão 1872-1874). Nietzsche complementa num fragmento do mesmo período (19[227]): a metáfora é “um raciocínio analógico” cujo resultado permite que “se descubram e se reavivam de novo as semelhanças”. Ainda em notas do mesmo período, o filósofo ressalta que toda “comparação (pensamento original) é uma imitação [...]. Nossos sentidos imitam a natureza na medida em que a retratam constantemente”. (19 [226]). A metáfora é esse jogo vital que nos obriga à imitação. “A imitação pressupõe uma recepção e, logo, uma transposição continuada da imagem recebida em mil metáforas, todas atuando” (Nachlass/FP KSA, 7, 19[226] Verão 1872-1874).

Para Nietzsche, a linguagem se origina desse processo artístico inconsciente, em que está em ação um impulso criativo fundamental, a formação de imagens, um processo de transposição que consiste em engendrar uma imagem no lugar de uma coisa, o metaforizar. A linguagem é fundamentalmente transposição linguística antes de ser referências das coisas, algo que é puramente secundário e derivado.

8 Na *Introdução a retórica de Aristóteles*, redigida no inverno de 1874-1875, Nietzsche elogia Aristóteles na *Retórica*, dizendo que ninguém teve um talento retórico como ele, no entanto, não faz o mesmo elogio em relação à *Poética*: “Com frequência descubro na *Poética* algo em que digo para mim: aqui está Aristóteles completamente como um estranho e fora do lugar, ele não pode ensinar nada aqui porque carece de capacidade natural”. (NIETZSCHE. *Introdução a retórica de Aristóteles*.).

A base de todas as construções da linguagem, do edifício dos conceitos, é um impulso fundamental, o metaforizar, ou seja, a fantasia, a imaginação criadora, a força-formadora-de-imagens. Esse impulso segue fluindo como fonte inesgotável, e busca, para sua atividade, um campo novo e uma via distinta, e os encontra no mito e, de modo geral, na arte. (WL/VM § 2).

Depois de investigar o processo de formação de palavras e conceitos, Nietzsche descarta a possibilidade de uma “expressão adequada de um objeto no sujeito” e afirma que entre esferas tão distintas não existe mais do que uma relação estética, na qual sempre ocorre uma tradução para uma linguagem completamente heterogênea. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido há um abismo profundo. O conteúdo representado pela palavra não é expressão das próprias coisas, mas de um âmbito puramente fenomênico, o de nossas representações. O processo de tradução do sentimento indica a dimensão simbólica e figurativa da linguagem: jamais expressa direta ou indiretamente o sentimento, mas o traduz em signos, simboliza-o. Ora, se a palavra não passa de um símbolo não pode haver uma relação de correspondência imediata entre a palavra e as coisas, pois as palavras não expressam as intuições originárias, mas as representações, imagem que temos das mesmas. Por isso a insistência de Nietzsche, que as palavras e conceitos não expressam adequadamente a realidade nem verdades absolutas, mas designam relações humanas.

Na multiplicidade das línguas se revela imediatamente o fato de que palavra e coisa não coincidem e nem se completam necessariamente. Porém, o que simboliza a palavra? Sem dúvida, nada mais que representações, sejam conscientes ou, como sucede na maioria das vezes, inconscientes: pois como uma palavra-símbolo poderia corresponder àquela essência intimíssima da qual nós mesmos e o mundo somos imagens? Esse núcleo, nós só o conhecemos em forma de representações, e, unicamente nos é familiar em suas expressões simbólicas: fora disso não há nenhuma ponte direta que nos conduza até o mesmo. (Nachlass/FP KSA, 12 [1]).

Há uma impossibilidade linguística ou conceitual de expressar a natureza do real, porque a linguagem só tem valor em seus aspectos simbólicos e figurativos: “Não há expressões próprias, nem conhecimento próprio, senão metáforas. [...]. Conhecer não é mais que trabalhar com as metáforas preferidas [...], uma imitação já não percebida como imitação” (Nachlass/FP, 19[228] - 1872-1874). A radicalização se dá quando, pelo uso constante e habitual das designações, se esquece da origem metafórica das palavras e cria-se a ilusão de que entre elas e as coisas existe uma conexão mais íntima, de caráter eminentemente metafísico: a crença de que a verdade se apresenta na linguagem. Conforme o filósofo descreve em um póstumo do verão de 1872 – começo de 1873: “Por ‘verdadeiro’ há de se entender somente aquilo que usualmente é metáfora habitual – por conseguinte, só uma ilusão que se fez familiar por um uso frequente e que não é percebida como ilusão: metáfora esquecida, quer dizer, uma verdade que se esqueceu de que é uma metáfora”. (Nachlass/FP 19 [229] 1872 – 1874). Antes, aquilo que se denominara verdade se revela afinal “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas” (WL/VM § 1).

Como a atividade originária do homem é metafórica, o conceito seria somente um produto resultante deste processo, pois, assim como a metáfora, o conceito constrói similaridades entre duas coisas que não são similares. Quando se desconsidera os traços individuais e passa a igualar o desigual por meio de uma ilusão de identidade, temos o conceito e assim começa-se o conhecimento. É da “igualação do não-igual” e da “desconsideração do individual e efetivo” que nasce o conceito (WL/VM § 1). Razão e conhecimento, portanto, são ilusões criadas a partir do pressuposto da identidade e da estabilidade dos conceitos: “No entanto, não há uma correspondência com a essência das coisas, trata-se de um processo cognitivo que não afeta a essência das coisas” (Nachlass/FP 1872 – 1874, 19[236], KSA 7.493). “Cremos saber algo das coisas mesmas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e não possuímos, no entanto, mais do que metáforas das coisas, que não correspondem em absoluto às essências primeiras”. (WL/VM § 1).

Ao identificar a *doxa* como base da retórica, tornando-a uma característica da própria linguagem, Nietzsche quebra com a ilusão de uma linguagem verdadeira e reabilita a linguagem da persuasão, enquanto *doxa*. O que de fato é importante é a persuasão, a força originária, que tem um papel essencial em nossa relação com o mundo e em nossa comunicação com os demais. A linguagem é um meio por meio do qual todas as expressões são transpostas do individual ao coletivo, apesar de toda a subjetividade pressuposta a linguagem atinge um nível de exteriorização comum. O vínculo indissociável entre pensamento e linguagem permitiu aproximar a retórica da filosofia e evidencia a emergência do pensamento metafórico como forma originária do conhecimento humano. Como diz Guervós (2000, p. 54), “Se a metáfora está na origem do conceito, Nietzsche despreza a relação metafísica entre linguagem e realidade, destronando a soberania conceitual e revelando o caráter metafórico dos conceitos”, ou caráter ficcional da linguagem.

**Referências bibliográficas:**

- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. New York: de Gruyter, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.
- \_\_\_\_\_. *Curso de Retórica*. Tradução: Thelma L. da Fonseca. In: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: 1999.
- \_\_\_\_\_. *Da retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre retórica*. Edição, tradução e introdução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. v. I. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. (Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2007.



## Uma genealogia do pensamento consciente em ABM §3

Eder David de Freitas Melo<sup>1</sup>

A tese central do aforismo 3 de ABM, é a tese da contiguidade entre atividades instintivas e pensamentos conscientes, ou seja, a tese de que os pensamentos conscientes (ou ao menos a maior parte desse tipo de pensamento) e as atividades instintivas são atividades que operam no mesmo registro – corporal –, e atendem a necessidades de mesma origem, quais sejam: necessidades de regulação fisiológica e sobrevivência.<sup>2</sup>

Nesta comunicação tentaremos mostrar que subjaz de forma velada a essa tese uma perspectiva genealógica de análise daquele tipo de pensamento. Nietzsche explica a relação entre pensamento consciente e instintos, como veremos, não pelas suas estruturas e conteúdos internos, uma certa lógica racional daqueles em seus motivos e “por quês”, ou a falta de razão dos instintos com sua impetuosidade aparentemente cega. Antes, essa relação é explicada segundo uma certa noção naturalista de *práxis* vital, na qual as condições de surgimento e atuação dos pensamentos conscientes dizem respeito, concomitantemente, a demandas fisiológicas características do humano e necessidades de sobrevivência da espécie. Assim, Nietzsche contextualizaria histórica e biologicamente as atividades instintivas bem como as atividades de pensamento, segundo a pergunta genealógica pela origem e pelas condições de desenvolvimento de algo.

Pois bem, o primeiro questionamento que colocamos diz respeito à possibilidade de se falar de um método genealógico em Nietzsche anterior à Genealogia da Moral. Ora, no aforismo 32 de Além do bem e do mal, a crítica da moral e sua possibilidade de superação se configuram a partir de uma genealogia do valor da ação e dos modelos de agência. Assim ele divide: como a ação foi inicialmente, em um período pré-histórico e pré-moral, entendida e avaliada a partir de suas consequências; depois, em um período moral, a partir de sua origem/intenção; para enfim, sugerir que em um período extra-moral, a ação seria valorada diversamente de como se deu anteriormente, ou seja, a partir daquilo que nela é não-intencional, isto, como decorrência de “um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem”.

Concordamos com Paolo Stellino (2015, p. 562-565), em seu artigo *Self-Knowledge, Genealogy, Evolution*, o qual afirma que também no aforismo 335 de *A Gaia Ciência* Nietzsche se serve do método genealógico para analisar como nossos juízos morais vem à

---

1 Doutorando em Filosofia; Universidade Federal de Goiás

2 A bem ver, em Nietzsche, a regulação fisiológica não objetiva apenas sobrevivência, ou um estado de equilíbrio, de bem estar por assim dizer, ou saudável. Às vezes, mesmo o oposto é o caso: “também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito”, e até mesmo a morte, está “entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*” (NIETZSCHE, 2009, p. 62) (grifos do autor).

existência, com sua pré-história em nossos instintos e impulsos, em nossas experiências e inexperiências. Ademais, no próprio prefácio da *Genealogia da Moral*, parágrafo segundo, Nietzsche sinaliza que mesmo antes de *Humano, demasiado humano*, ele já refletia sobre a moralidade em uma perspectiva sobre a origem desses preconceitos morais; ou ainda como coloca no aforismo 2 de *Autora*, que a origem dos valores morais é para ele uma questão de primeira ordem, a qual direciona para o futuro da humanidade, semelhantemente à análise de *Além do bem e do mal* 32 onde de um olhar para a origem de algo, aventa-se algo para o futuro, ou seja, a análise genealógica do valor da ação nos períodos pré-moral e moral desemboca em uma possível, ou talvez desejável, era extra-moral.

Pois bem, dito isso sobre uma posição mais abrangente em torno do método genealógico, vejamos agora o que é aventado no aforismo objeto desta comunicação. Seguindo a ordem do texto, as principais afirmações que Nietzsche faz, resumidamente, são:

- (i) A maior parte do pensamento consciente deve ser contado entre as atividades instintivas;
- (ii) Inclusive a atividade filosófica deve ser aí considerada;
- (iii) Os juízos, nos seus variados tipos, tem seu valor na medida da importância reguladora para a fisiologia corporal, e não por seu valor de verdade (falsidade ou verdade);
- (iv) O ser humano não é sujeito de determinação ou indeterminação da verdade;

Segundo interpretamos, essas afirmações se organizam em torno da seguinte questão: assumindo que o ser humano não é polo de determinação essencial ou indeterminação da verdade, qual a relação entre nossos procedimentos mentais conscientes e nossa fisiologia de modo que juízos de valor possam indicar atividades fisiológicas características? Ou, colocando de forma mais breve: qual é a relação entre pensamentos conscientes e atividades instintivas em um contexto de indeterminação do conhecimento da verdade?

Começando a leitura pelo final do aforismo, lemos o seguinte:

Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações [*Schätzungen*] poderiam [*könnten*], não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada [*Vordergrunds-Schätzungen*], um determinado tipo de *niaiserie* [tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. Supondo [*Gesetzt*], claro, que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”... (NIETZSCHE, 2005, p. 11) (grifos do autor)

Postular que o homem não é a “medida de todas as coisas”, negando assim a famosa sentença de Protágoras, não coloca, a princípio, nada de novo na história da filosofia. Tanto Platão quanto Aristóteles escreveram refutando Protágoras, esse conhecido sofista. Mas isso, claro, se deu no âmbito da epistemologia. O debate era entre o relativismo de Protágoras e a defesa filosófica de Platão e Aristóteles em torno do conhecimento verdadeiro.

Já Nietzsche desloca a questão da validade, do valor de verdade dos juízos sobre a realidade, para o ambiente das valorações, do grau de importância (ou capacidade reguladora) que algo possui em relação a nós,<sup>3</sup> ao assumir que o ser humano não possui

3 Como ele escreve no aforismo seguinte: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...]. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (NIETZSCHE, 2005, p. 11).

nem um critério objetivo de avaliação da realidade nem um puramente subjetivo para isso, pois ele não é a medida do real. Assim, Nietzsche vai por uma terceira via: ele se orienta no registro da questão do valor, do quanto algo contribui ou não para preservação da nossa fisiologia e cultivo do nosso tipo, ou seja, em torno das estimativas de valor que nós, seres humanos, consciente ou inconscientemente, construímos para tornar nossa vida possível e desejável.

Que a história da filosofia seja preenchida pela busca da “verdade”, pela possibilidade de estabelecimento da exatidão em suas várias áreas de investigação, isso diz algo da nossa fisiologia, dos estados característicos de nossos impulsos. Nesse ínterim Nietzsche escreve no início do aforismo:

Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas [*zwischen die Zeilen und auf die Finger*] dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente [*bewussten Denkens*] deve [*muss*] ser incluída [*rechnen*] entre [*unter*] as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico (NIETZSCHE, 2005. p. 10).

A primeira sentença dessa citação enfatiza o cuidado, a atenção prolongada na arte de interpretar por nuances. Olhar sobre [*auf*] os dedos de alguém é prestar atenção nas minúcias, nos sinais que uma pessoa vela, mas que os dedos desvelam, mostrando as reais intencionalidades do não dito.<sup>4</sup> Por intencionalidade buscamos indicar o movimento dos impulsos e afetos constitutivos do humano como um direcionamento de si mesmo em direção e em relação a algo que lhe seja outro, como força configuradora de sentido, de perspectiva, e não no sentido mais usual de intenção, da vontade de um eu, de um eu como sujeito autônomo.<sup>5</sup>

Nesse sentido, Nietzsche chama a atenção nesse trecho para as dinâmicas sutis da individualidade que levam a determinados valores e conceitos. Em *A Gaia Ciência*, aforismo 370, Nietzsche chama esse tipo de movimento interpretativo de “inferência regressiva”, ou seja, a inferência “que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda” (2001, p. 273) (grifos do autor). Assim, tem-se um sinal do princípio genealógico de análise com respeito às condições de surgimento e desenvolvimento “de todo modo de pensar e valorar”, ao afirmar que há necessidades anteriores às formas de pensamento e de valoração, necessidades que comandam a emergência deles segundo demandas fisiológicas e históricas, como se percebe no todo do aforismo. Isso é semelhante ao que Nietzsche pontua na Genealogia da moral, onde se lê: “com a *necessidade* com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nãoos, ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros” (2009, p. 8) (grifo nosso).

Outra questão que emerge da citação acima relaciona-se às condições de sentido da conclusão nietzscheana, qual seja, que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”. Para ela ser realmente uma conclusão, e não apenas uma convicção disfarçada de conclusão, há de existir algum nexos semântico-formal-fisiológico no conjunto de “sistemas” que integra a vida humana. Ou seja, as possibilidades

4 Sobre essa arte da leitura, um aprendizado do espírito para a qual necessita-se ser educado, Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos Ídolos*, capítulo O que falta aos alemães, §6: “Aprender a ver, acostumar os olhos ao repouso, à paciência habituá-los a deixar ver as coisas, a localizar o juízo, aprender a cercar e envolver o caso concreto. Esta é a primeira preparação para educar o espírito” (2006, p. 60).

5 Encontra-se esse mesmo uso, por exemplo, em Constâncio, 2015, p. 304.

de configuração de sentido (semântica), as estruturas gramaticais que permitem essa construção (forma) e os estados característicos do conjunto de impulsos que formam o ser humano (fisiologia), em relação com as características do meio em que esse habita (um conjunto de forças em constante relação agonística), devem possuir algum tipo de nexos.<sup>6</sup> A necessidade desse nexos se coloca no mesmo sentido que, no aforismo 20 de ABM, Nietzsche escreve sobre um certo esquema básico de filosofias possíveis, no qual acaba-se por percorrer sempre a mesma órbita, servindo-se novamente dos mesmos trilhos ou caminhos [*Pfaden*]. Ou seja, há que ter certos trilhos que permitem o movimento, a ligação entre as constelações de impulsos e as configurações de sentido. Caso contrário, não haveria como fazer inferência regressiva aos moldes acima, nem ter alguma determinação de sentido. Não seria possível ir das entrelinhas e dos gestos para as demandas fisiológicas e instintivas de alguém, nem dispor das condições contextuais e estruturais necessárias para se orientar na interpretação genealógica e nas configurações de sentido.

O conhecido capítulo do Zarathustra intitulado *Dos desprezadores do corpo* é particularmente significativo e provocante no que diz respeito à origem, ou origens, de algumas das demandas que se constituem na emergência daquele nexos semântico-formal-fisiológico da *práxis* vital do ser humano. Nesse texto Nietzsche delinea importantes distinções sobre o corpo, como a existência de uma grande e uma pequena razão, de um Eu (ou espírito) e um Si-mesmo. O Si-mesmo, enquanto expressão da totalidade e unidade do corpo, identifica-se à grande razão. O Eu, enquanto atividade consciente de um *logos* ou um espírito, identifica-se à pequena razão. A relação entre essas duas razões se dá segundo o poder de comando da maior delas, comando esse que mostra-se enquanto instância capaz de determinar quais são as necessidades do indivíduo em torno de sua regulação fisiológica e condições de existência.

Os termos “pequena” e “grande”, na expressão pequena e grande razão, não denotam apenas uma distinção meramente morfológica entre elas, ou seja, de que uma seja estruturalmente maior que a outra, na qual a menor integra a estrutura da maior. A diferença entre a pequena e a grande razão não é apenas de “tamanho”, ou, em outras palavras, de abrangência e estrutura. Nos dois termos, grande razão e pequena razão, o substantivo “razão” não possui o mesmo significado, não denota o mesmo conteúdo. Se assim o fosse, a única diferença entre a pequena e a grande razão seria que uma é grande, abrangendo todo o corpo, outra pequena, abrangendo apenas o que identificamos estritamente como atividade mental.

Não obstante isso, é possível identificar uma distinção fisiológica entre elas: a pequena razão se identifica ao exercício de um Eu, ou seja, de uma subjetividade consciente de si, contudo, consciente tão somente enquanto produto de um agente, o Eu, o qual não passa de uma ficção e um instrumento da grande razão. Esta, esse Si-mesmo, identifica-se a uma potência plasmadora, artística, que se encerra em uma unidade, o corpo, através de uma multiplicidade de impulsos. Ela forja o Eu, esse simulacro de uma paz enquanto racionalidade e unidade de consciência, para ser um instrumento de suas próprias

6 É sugestivo que no conhecido aforismo 23 de ABM, o qual encerra o primeiro capítulo desse livro caracterizando a psicologia como a rainha das ciências e caminho para os problemas fundamentais, Nietzsche também caracteriza a singularidade da sua psicologia com uma ênfase em dois aspectos peculiares a ela, quais sejam: estudo da estrutura e da atividade dos impulsos. Enquanto morfologia, Nietzsche sublinha a importância de se investigar uma certa conformação estrutural dos impulsos e suas expressões, e enquanto fisiologia (teoria da evolução da vontade de poder e fisiopsicologia, no texto), ele procura colocar em vista o modo de atividade e funcionamento dos impulsos, ou seja, a importância e as decorrências de se interpretar o humano como uma relação agonística e perene entre impulsos, como um movimento constante por mais poder.

demandas. Por isso, enquanto os pensamentos conscientes do Eu se dão segundo as regras da racionalidade, da pequena razão, o jogo agonístico de impulsos, instintos e afetos do corpo, no registro da grande razão, possuem seu rigor próprio que, ao mesmo tempo, cria as exigências de um *cogito*, o Eu, sem identificarem ou restringirem suas possibilidades a ele.

Nesse sentido, além de uma diferença morfológica (uma pequena, outra grande, sendo a pequena um “órgão” da grande), há também uma diferença fisiológica entre essas razões. Ambas são expressões dos impulsos corporais, da hierarquia do corpo, mas a pequena razão é limitada ao exercício consciente e racional do pensamento, o que, nem por isso, deixa de ser uma das formas de atividade do corpo, em seus impulsos, instintos e afetos, permanecendo assim como atividades contíguas.

Como essa relação se dá sob as demandas fisiológicas do corpo, há uma dinâmica instrumental na qual a grande razão “conhece” melhor as necessidades do indivíduo, e transmite essas necessidades, ou ao menos parte delas, à pequena razão. Esta, com sua melhor sabedoria, tem de pensar para prover uma solução àquelas demandas. Por isso, não nos tornamos conscientes por meio de nossos pensamentos e sensações de tudo o que ocorre conosco e ao nosso redor, mas apenas daquilo que emerge na superfície do Eu através grande razão, segundo uma “heurística da necessidade”, na qual os anseios e necessidades dos nossos impulsos, da economia fisiológica de nosso corpo, forçam o pensamento consciente (pequena razão) em determinada direção, forjando e reproduzindo conceitos, imprimindo sentido, criando e aprendendo valores, tornando a vida possível de determinado modo.<sup>7</sup> Assim, atividades e necessidades fisiológicas, em boa medida inconscientes, instintivas, mas nem por isso desprovidas da unidade e individualidade do corpo, levam a juízos de valor conscientes, expressos em pensamentos e linguagem mais ou menos determinados.

Por isso Nietzsche escreve que

Assim como o ato de nascer não conta [*so wenig*] no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não [*wenig*] se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo — em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (NIETZSCHE, 2005. p. 10).

Ora, se o ato de pensar é direcionado pelos instintos, segundo uma hierarquia do corpo, enquanto instrumento da grande razão, uma análise do pensamento consciente como ferramenta do processo de sobrevivência e incremento de poder, acaba por levar obrigatoriamente em consideração as condições fisiológicas e históricas de emergência e direcionamento pelos instintos do “tornar-se consciente de si”, sem o qual perde-se o sentido da atribuição de valor como processo de regulação fisiológica, sobrevivência e expansão de vida, ou seja, perde-se o sentido da *práxis* vital. Portanto, concluímos que na tese da contiguidade entre atividades instintivas e pensamentos conscientes, subjaz a pergunta genealógica pelas condições de emergência dos pensamentos conscientes, o que exige pensar, em qualquer circunstância, sobre as condições biológicas e históricas de surgimento e ocorrência desse tipo de pensamento, o que foi empreendido em sua forma mais completa no *corpus* nietzscheano no conhecido aforismo 354 de A Gaia Ciência.

<sup>7</sup> Sobre a noção de heurística da necessidade, Cf. Stegmaier, 2010.



**Referências bibliográficas:**

- BORNEDAL, Peter. A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language. *Nietzsche-Studien*, Walter de Gruyter-Berlin-New York, v. 34, 2005, p. 1-47.
- CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The soul of Nietzsche's Beyond good and evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CONSTÂNCIO, João. Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject. In: CONSTÂNCIO, João; Branco, MARIA J. M.; RYAN, Bartholomew (Eds). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015. p. 279-316.
- HEIT, Helmut. Nietzsches Zukunft als Kritiker (Vortragsmanuskript). In: Stegmaier, W.; Giacoia, O. (Orgs). *Tagung "Nietzsches Zukunft" an der Unicamp*. Campinas: Unicamp, 2016.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Anna Blumme, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [bolso], 2005.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967-. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 20 out. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (bolso), 2010.
- \_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe [KSA]*. 15 vol. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- PIPPIN, Robert. The Expressivist Nietzsche. In: CONSTÂNCIO, João; Branco, MARIA J. M.; RYAN, Bartholomew (Eds). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015. p. 654-667.
- RICHARDSON, John. Nietzsche's Psychology. In: Abel, G.; Brusotti, M.; Heit, H. (Eds.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin: de Gruyter –Verlag, 2012.
- STELLINO, Paolo. Self-Knowledge, Genealogy, Evolution. In: CONSTÂNCIO, João; Branco, MARIA J. M.; RYAN, Bartholomew (Eds). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015. p. 550-573.
- STEGMAIER, Werner. O pessimismo dionísio de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Trad. Jorge L. Viesenteiner, *Revista Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, p. 35-60, 2010.



## A tipologia nietzschiana: A construção do tipo Wagner *décadent*<sup>1</sup>

Estevão Bocalon<sup>2</sup>

O presente trabalho versa sobre a noção de fisiopsicologia elaborada pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) e demonstrada a partir das críticas desferidas contra o compositor conterrâneo Richard Wagner (1813-1883). A fisiopsicologia será entendida aqui segundo o sentido desenvolvido por Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* §23: “morfologia e doutrina do desenvolvimento [Entwicklungslehre] da vontade de potência”. É com esse sentido de fisiopsicologia em mente que se realizará a constituição de um tipo que opera como expressão máxima da *décadence* na cultura alemã moderna, o tipo Wagner enquanto artista da *décadence*. Dito isso, o foco principal dessa investigação será nas obras da maturidade filosófica de Nietzsche, principalmente *O Caso Wagner* (1888) e *Ecce Homo* (1888), embora, em virtude do tema proposto, seja necessário recorrer à outras obras do mesmo período de produção filosófica. O problema nisso é a ausência desse termo (fisiopsicologia) na obra *O Caso Wagner*, na qual o pensador alemão tece os principais elementos da *décadence* na produção artística de Wagner. Ora, é justamente pela noção de *décadence* desenvolvida na obra citada acima que é possível identificar também a fisiopsicologia. Para além disso, ressalta-se um paralelo entre indivíduo e cultura, devidamente apontado por Nietzsche, por tomar Wagner como a personificação da *décadence* na cultura alemã moderna. O compositor é tomado como uma “lente de aumento” que permite analisar a cultura alemã em sua época.

Em primeira instância, para compreender como se dá a construção do tipo Wagner *décadent*, como dito anteriormente, é preciso atentar para o fato de que a análise fisiopsicológica resulta em um diagnóstico. Trata-se de uma investigação que remete a origem de toda produção intelectual e artística de um organismo e, até mesmo, de uma cultura. Conforme apontado pelo autor, essas produções são sintomas de uma dinâmica impulsional em um dado organismo e, de forma semelhante, ocorre em uma cultura. É importante salientar que uma dinâmica impulsional não é constituída apenas por processos biológicos, visto que não são somente impulsos orgânicos, pois esta possui resultantes não-orgânicas como a arte, filosofia, ciência, etc. Portanto, essas forças ocorrem também nas produções culturais.

Como alvo da investigação fisiopsicológica, está, propriamente, a dinâmica impulsional, engendrada pela vontade de potência. Ou seja, a primeira é expressão da

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

2 Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Bolsista CAPES

segunda, pois a vontade de potência, de forma breve, constitui-se de uma constante luta entre impulsos por mais potência. Para tal investigação, é necessário atentar-se para os sintomas expressos em uma produção artística ou cultura. Acerca da produção artística, é somente através dela que se realiza um diagnóstico do artista, e não ao contrário. É a obra que possibilita investigar a dinâmica impulsional do artista, não se pode inferir isso a partir do artista mesmo. A partir disso, Nietzsche, em primeiro lugar, investiga qual a relação que essa produção estabelece com a vida e, então, caracteriza a dinâmica impulsional expressa, como sadia ou doente.

Adiante, também é possível perceber se há potencialização ou não da vontade, em uma determinada dinâmica. De forma mais clara, “Se o conjunto de impulsos for bem hierarquizado ou potente, ele é saudável; se for desorganizado ou anárquico e despotencializado, ele é mórbido”. (FREZZATTI, 2016, p.236). Um conjunto de impulsos saudável caracteriza-se por expressar afirmação da vida, há uma confluência com o devir mundano e a finitude inerente a existência. Por outro lado, negar esse fluxo contínuo, negar o próprio estatuto efêmero da vida, fixando e valorando, com conceitos eternos e absolutos, o mundo, na medida que este vem a ser, são sintomas de uma configuração de impulsos despotencializada, sem hierarquia. Eis o critério para a realização de tal diagnóstico: a vida. É desse modo que Nietzsche analisa a produção artística de Wagner em sua obra *O Caso Wagner*, como será visto mais adiante.

Uma vez que alguns dos pressupostos da fisiopsicologia foram esclarecidos, faz-se necessário explicitar o entendimento nietzschiano sobre a vida, o critério que permite avaliar a configuração de impulsos em um dado organismo, ou em uma cultura, tal como o faz com o compositor alemão (Wagner) e a cultura alemã. A vida pode ser compreendida, no contexto da vontade de potência, como um contínuo processo de autossuperação. Acrescenta-se com isso ainda, que a vida não possui uma finalidade específica, um objetivo a ser cumprido, é pura e simplesmente busca por superar a si mesma. Posto isso, é possível identificar alguns aspectos sobre a relação que as produções intelectuais e artísticas estabelecem com a vida, ou ainda, sobre a valoração moral sobre esta, realizada pelos homens, enquanto sintoma de uma dinâmica impulsional. Isto se deve ao fato de que, “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...” (NIETZSCHE, 2006, p. 30). Nesta passagem podemos identificar que a valoração moral da vida é manifestação de um sintoma, valoração esta que é resultante de uma dinâmica impulsional, mas que ela mesma, a vida, não possui valor moral algum. É o homem que estabelece valores acerca da vida.

A vida, sendo o critério para realizar um diagnóstico através da fisiopsicologia, não pode ser moralmente valorada. Desta forma, toda valoração atribuída à vida é ilusória, perene, ou ainda, um sintoma. Em outras palavras,

[...] esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam fisiologicamente, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas como sintomas [...] o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. (NIETZSCHE, 2006, p. 14-15).

Quando o homem exerce qualquer valoração da vida, este manifesta um sintoma de sua configuração de impulsos, mas que não fazem jus a vida mesma, mas antes, apenas a própria configuração de impulsos nele presente.

É possível identificar, a partir do que foi dito até aqui, que a fisiopsicologia (componente da noção de fisiologia propriamente nietzschiana) busca realizar um retorno as origens das produções artísticas e culturais, tendo como pano de fundo a vontade de potência, uma dinâmica impulsional e, por fim, a vida mesma. É por isso que, tanto uma produção artística, quanto uma cultura, que simboliza uma reunião dessas produções artísticas e da moralidade desenvolvida por uma tradição, podem ser investigadas a partir da fisiopsicologia.

Em seus escritos, Nietzsche realiza uma análise fisiopsicológica de diversas culturas, como a civilização grega, romana, a cultura francesa entre outras. Cada uma delas enquanto expressões de uma ou mais configurações de impulsos. Pode-se perceber, ainda, que “a concepção de corpo passa a ter um papel fundamental para entendermos a cultura” (FREZZATTI, 2004, p.118), ressaltando assim, a importância dos estudos fisiológicos realizados pelo autor. A cultura é então entendida como expressão da condição humana. Essa expressão se dá pela produção cultural de um povo, caracterizando um grau de complexidade maior de uma dinâmica impulsional, mais complexa do que a que se dá no homem. A cultura é, desse modo, supra-orgânica, resultante das produções culturais realizadas pelo homem, que podem também ser decadentes ou sadias. Elevar a condição do homem para que possibilite o surgimento de povos com cultura mais elevada, configura uma das preocupações axiais no pensamento nietzschiano.

O surgimento do grande homem ou gênio é importante, pois este é capaz de criar novas culturas e novos valores. Mas também ocorre de levar a cultura a *décadence*, como será visto a respeito do tipo Wagner *décadent*, que surgiu como resultante da cultura alemã decadente, segundo Nietzsche. Diante disso, pode-se agora, investigar como a *décadence* manifesta-se através do tipo Wagner, delineado por Nietzsche.

Segundo a concepção de fisiopsicologia de Nietzsche, tem-se as produções intelectuais e artísticas como capazes de oferecer um viés interpretativo e metafórico acerca do mundo e da vida. Como vimos, uma produção artística pode ser um sintoma da disposição dos impulsos mórbida, no caso de fomentar em uma visão negativa da vida, pessimista, ou sadia, caso afirme a vida e o constante devir mundano. Quando ocorre de uma interpretação ser mórbida, quando expressa uma relação de negação com a vida, isso quer dizer que a dinâmica impulsional manifesta é *décadent*. Pois, em uma dinâmica impulsional assim, os impulsos encontram-se com baixo grau de hierarquia, provocando uma fragmentação e enfraquecimento dessa, um declínio. Isto leva o homem a procurar valores fixos e absolutos, como ponto de apoio que nega o constante devir mundano, a mutabilidade dos valores e a vida mesma. Um exemplo de uma interpretação de mundo mórbida, é a metafísica tradicional, que pensa o mundo pautado em uma dualidade de conceitos transcendentais e absolutos (um mundo ideal e um aparente),

*Quarta tese.* Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, neste

caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço... (NIETZSCHE, 2006, p. 24, grifos do autor).

Como visto, do mesmo modo é possível proceder a partir da arte, para se estabelecer uma compreensão do que é o artista, também de forma orgânica, psicológica e biológica, para então reconhecê-lo em uma época. Pois mesmo que um artista tenha preferência para a aparência, trata-se de uma adaptação de realidade, sintomas de uma dinâmica impulsional. Assim ocorre com as análises de Nietzsche sobre o compositor Richard Wagner. Em *O Caso Wagner*, lê-se: “[...] a estética se acha indissolúvelmente ligada a esses pressupostos biológicos” (NIETZSCHE, 1999, p. 42). Nietzsche assim, leva à cabo, a ligação entre a fisiologia e a vontade de potência, e é desse modo que Wagner será caracterizado, nessa obra (*O Caso Wagner*). Não é apenas o compositor Wagner que é assim analisado, mas também o período moderno na Alemanha dessa época. Eis aqui um indício da fisiopsicologia presente nessa obra.

A partir do que foi exposto, é preciso que se defina o que é a *Décadence*, para Nietzsche. O conceito de *décadence* é, em certa medida, utilizado por Nietzsche através das leituras do romancista francês Paul Bourget<sup>3</sup> (1852-1935). É a partir da formulação desse conceito, por Bourget, que Nietzsche avalia as mais variadas produções artísticas de sua época. Assim como para Bourget, segundo o pensador alemão, a *décadence* se manifesta nos escritos literários, mas não somente nisso, também na música, no teatro, nas óperas e até mesmo na moral. Ou seja,

No momento me deterei apenas na questão do *estilo*. – Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais (NIETZSCHE, 1999, p. 23, grifos do autor).

É dessa forma, segundo a definição de *décadence*, que ocorre também com a dinâmica impulsional expressada pelo compositor alemão, diagnosticada como enfraquecida. Os impulsos que se encontram de forma desorganizada perdem potência e fragmentam-se, e isso acarreta em uma obra que representa essa configuração doente. Em suma, a obra é expressão de uma ou mais configurações de impulsos, presentes no artista. Por isso é que é possível uma avaliação fisiopsicológica através da arte, da produção artística. A *décadence* aparece como indissociavelmente ligada à fisiopsicologia e também à vontade de potência. Posto isso, passa-se a identificar os elementos da fisiopsicologia contidos na obra *O Caso Wagner*.

Na obra em supracitada, Richard Wagner é tomado como uma “lente de aumento” que é utilizada para avaliar toda a cultura e arte alemã de sua época. Nietzsche relaciona o declínio da arte em geral em consonância com o declínio do artista (em consequência, a cultura alemã dessa época). Desta forma,

Um declínio de caráter, poderia talvez ser expresso provisoriamente com esta fórmula: o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada

3 A obra de Paul Bourget que influenciou o pensamento nietzschiano acerca da *décadence* é, especificamente, *Essais de Psychologie Contemporaine*, de 1883.

vez mais num talento para *mentir*. [...] essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: por exemplo, a instabilidade da sua ótica, que obriga (a todo instante) a mudar de posição diante dela. Nada se compreende de Wagner, ao distinguir nele apenas um arbitrário jogo da natureza, um capricho e um acaso. Ele não era um gênio “incompleto”, “desafortunado”, “contraditório”, como já foi dito. Wagner era algo *perfeito*, um típico *décadent*, no qual não há “livre-arbítrio”, cada feição tem sua necessidade (NIETZSCHE, 1999, p. 22-23, grifos do autor).

Para melhor entender como a *décadence* afeta a arte, e principalmente a obra de Wagner, pode-se observar como que, para impelir um sentimento entusiasmado de sua produção artística no espectador, o compositor faz uso das danças teatrais, do drama exacerbado (histrionismo), das gesticulações desmedidas, das minimidades cotidianas, ou seja, a trivialidade da vida particular em detrimento do todo. Além disso, há também a presença de ideais acéticos, nas suas obras. Músicas que provocam histeria, para “excitar nervos cansados”. Fica mais clara, assim, a relação entre fisiopsicologia com a noção de *décadence*, pois a mesma é constituída por uma configuração de forças desorganizada, na qual as partes ganham mais importância que o todo.

Apesar das críticas nietzschianas serem direcionadas especificamente às obras de Wagner, os atributos nelas percebidos são sintomas presentes na modernidade. Nietzsche evidencia que o compositor em questão é a personificação da doença que aflige a sua época, e mais ainda, foi responsabilidade dele acelerar este adoecimento ao qual a modernidade estaria fadada. Além disso, segundo o pensador alemão,

Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para excitar nervos cansados – com isso tornou a música doente. Não é pouco seu talento na arte de aguilhoar os totalmente exaustos, de chamar à vida os semimortos. Ele é o mestre do passe hipnótico, mesmo os mais fortes ele derruba como touros. O sucesso de Wagner – seu sucesso junto aos nervos, e em consequência junto às mulheres – transformou o mundo dos músicos ambiciosos em seguidores da sua arte oculta. E não só os ambiciosos, também os sagazes. Hoje se faz dinheiro apenas com música doente, nossos grandes teatros vivem de Wagner (NIETZSCHE, 1999, p. 19-20, grifos do autor).

Justifica-se, dessa forma, as mais variadas produções artísticas da época, todas apresentando características em comum: a frieza mercantilista com que a arte é produzida, os ideais ascéticos, peças demasiadamente dramáticas e de cunho apelativo. São estas características, todas encontradas na obra de Wagner, que Nietzsche considera danoso, doente,

Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas; por que disfarça-las em fórmulas estéticas? Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada. – meu “fato”, meu “*petit fait vrai* [pequeno fato verdadeiro]”, é que já não consigo respirar direito, quando essa música me atinge; logo meu pé se irrita com ela e se revolta: ele necessita de compasso, dança, marcha [...] Wagner torna doente (NIETZSCHE, 1999, p. 50, grifos do autor).



Conforme se viu até aqui, a *décadence* assolou a arte moderna na Alemanha. É o que se confirma pelo próprio autor em *Ecce Homo*, a respeito de servir-se de Wagner como “lente de aumento”, como dito anteriormente, na seguinte passagem, “Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável [...] Assim ataquei Wagner” (NIETZSCHE, 1995, p. 30). Com isso, pode-se confirmar que a construção do tipo Wagner *décadent* não se trata de um ataque pessoal, em primeira instância. É antes, uma análise das suas obras com vistas aos valores nelas expressos.

Assim se configura um tipo, para a filosofia de Nietzsche, que serve como exemplo do que ocorre com a cultura em geral, um padrão. Esse *modus operandi* que aparece nas obras de Wagner configuram a construção de um tipo *décadent*, com todas as características apontadas por Nietzsche. Seguindo esses pressupostos, pode-se notar que a fisiopsicologia leva em consideração sua correspondência com a vontade de potência. As interpretações realizadas por Wagner são resultantes de sua dinâmica impulsional, que, como visto nos parágrafos anteriores, preconizam e reforçam uma vez mais os valores e ideais metafísicos que influenciaram o compositor. Trata-se de um reflexo de suas vivências, interpretadas a partir de valores metafísicos (como o ideais ascéticos, de redenção).

Desse modo, Wagner é um sedutor em grande estilo. Nada existe de cansado, de caduco, de vitalmente perigoso e de caluniador do mundo, entre as coisas do espírito, que a sua arte não tenha secretamente tomado em proteção [...] Ele incensa todo instinto niilista (- budista), e o transveste em música, ele incensa todo o cristianismo, toda a forma de expressão religiosa da *décadence*. Abram seus olhos: tudo o que jamais cresceu no solo da vida *empobrecida*, toda a falsificação que é a transcendência e o Além tem na arte de Wagner o seu mais sublime advogado (NIETZSCHE, 1999, p. 36, grifos do autor).

Uma vez mais identifica-se o processo constitutivo desse tipo: a partir de uma configuração de impulsos mórbida, onde há enfraquecimento de potência, as manifestações dessa configuração nas produções artísticas de Wagner resultam em uma interpretação de mundo empobrecida, devido aos ideais metafísicos, cristãos expressos em sua obra. É assim que a construção do tipo Wagner *décadent* desenvolveu-se, a partir da investigação de Nietzsche acerca das obras do compositor alemão. O que somente foi possível ao fazer uso da análise fisiopsicológica, mesmo que esta noção não apareça, em uma definição precisa, em *O Caso Wagner*.



**Referências bibliográficas:**

FREZZATTI Jr., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultural/Biologia*. Ijuí: Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_. Verbete “Fisiopsicologia”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: GEN, Loyola, 2016, p. 236-238.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Tradução de Scarlett Marton. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n.6, p. 11-30, 1999.

MARTON, S. Verbete “Vontade de Potência”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: GEN, Loyola, 2016, p. 423-425.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

## História dos sentimentos morais: Uma análise sobre a crítica de Nietzsche em *humano, demasiado humano*

Gracy Kelly Bourscheid<sup>1</sup>

### A história dos sentimentos morais

A abordagem crítica de Nietzsche acerca da moral em *Humano, demasiado humano I* (1878) tem seu ponto de partida na ênfase sobre o papel da história, na observação de que a maioria dos erros cometidos pelos filósofos decorre da falta de análises sobre os aspectos históricos da moralidade, “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI/HHI §2). Opondo-se ao modo de investigação que se baseia em verdades eternas, o filósofo indica que as crenças morais devem ser analisadas a partir de seu surgimento histórico.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado (MAI/HHI §2).

Observando o homem de nosso tempo, percebemos as características morais, culturais, religiosas, políticas que se manifestam socialmente. Sabemos, entretanto, que tais particularidades não nos servem como chave de compreensão sobre a humanidade. O ponto de divergência de Nietzsche em relação à interpretação de alguns filósofos decorre do modo como estes cristalizaram características morais históricas em fatos eternos. A análise de uma manifestação social de compaixão para com alguém que sofre de dores intensas, por exemplo, não pode ser determinante, na visão do filósofo, para que se considere que alguém efetivamente sofra diante da dor alheia.

Nietzsche observa que as manifestações do homem são históricas, dentro de um espaço de tempo bem limitado, emanam de interesses específicos e não podem, portanto, ser consideradas como medida para a análise de todos os homens. “Tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário” (MAI/HHI §2). A história é vista, desse modo, como um importante instrumento para tomar a moral como um problema, para investigá-la a partir de suas manifestações efetivas. Para que seja possível uma análise sobre o surgimento da

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Paraná, turma 2017-2019.

moralidade, Nietzsche recorre aos aspectos históricos que determinam como os sentimentos morais surgiram e de que modo foram transmitidos.

Nietzsche considera que, através da observação histórica, é possível constatar que certos conceitos e virtudes morais não existem efetivamente. Isso ocorre quando analisamos cuidadosamente as ações ditas altruístas e, também as desinteressadas. Para o filósofo, a exaltação de tais ações vistas como virtudes é fruto de um exagero decorrente de crenças populares e concepções metafísicas. Também os conceitos opostos e bem delineados, tais como bem e mal, altruísmo e egoísmo, culpa e inocência, salvação e danação, são considerados como contraposições que, para o filósofo, só fazem sentido para as especulações metafísicas e religiosas. A negação de dualidades fixas e eternas se configura através do pensamento de que todas as coisas em efetividade são dinâmicas, estão em constante mudança. As coisas humanas não devem, portanto, ser vistas a partir de crenças em verdades eternas, mas sim como configurações que estão num processo contínuo de transformações.

A filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda (MAI/HHI §1).

Na consideração de Nietzsche, as explicações morais sobre as ações consideradas altruístas representam um erro comum a muitos filósofos que consideram as manifestações ditas altruístas como se fossem um bem em si. Sobre o sentimento altruísta, o filósofo se distancia também do pensamento de seu amigo e interlocutor Paul Rée. Em concordância com Nietzsche, o pensador Paul Rée também se opõe às certezas metafísicas e às especulações sobre o homem a partir de conceitos absolutos<sup>2</sup>, “a essência de todo sentimento só é clara uma vez que a história de seu surgimento é clara” (RÉE, 2018, p.50). Nietzsche reconhece a contribuição das observações psicológicas de Rée em contraposição às especulações metafísicas. Mas a sua abordagem acerca do altruísmo não é conciliável às perspectivas sobre os sentimentos morais do filósofo alemão. Analisando as manifestações de sentimentos altruístas e egoístas, Rée os toma como instintos naturais do homem, “todo homem traz em si dois instintos, ou seja, o egoísta e o altruísta” (RÉE, 2018, p. 45). Essa consideração se choca com a convicção nietzschiana de que o homem não possui nenhuma característica moral em sua constituição. Enquanto Nietzsche considera todos os aspectos morais, incluindo altruísmo e egoísmo, como meras manifestações pontuais transformadas

2 Em suas análises sobre a moralidade nos escritos de *A origem dos sentimentos morais*, Paul Rée recusa as convicções metafísicas da imortalidade da alma, da existência e da bondade de Deus, da liberdade da vontade humana e observa que, a fé na imortalidade da alma e numa possível retaliação eterna aos autores das más ações, pode explicar algumas ações morais, “os selvagens acreditam que o que eles sonham de fato ocorre na vida, por exemplo, acreditam realmente ter visitado uma pessoa que eles visitaram no sonho. Mas tendo em vista que seu corpo não deixou o lugar que ocupava, como eles notam no despertar e como é confirmado por outras pessoas, então uma coisa separada do corpo deve ter empreendido aquela viagem. Na morte, a alma se desprende totalmente do corpo, assim como no sono ela se separa temporariamente dele. Desse modo pôde surgir a crença numa retaliação depois da morte. Que os teólogos ainda hoje acreditem nela pode ser explicado pelo fato de que eles raramente se preocupam em provar aquilo que foi aceito como válido em sua igreja. Não faz parte da natureza humana, como ela habitualmente é, arriscar a paz de espírito (que deve ser muito grande numa fé cega) por causa de um conhecimento inexorável da verdade, ou colocar seu emprego e seu salário em jogo por causa da profissão de fé na verdade” (RÉE, 2018, p. 97-98).

em virtudes ou vícios, Rée toma o egoísmo e o altruísmo como características efetivas da natureza humana. “Por causa do instinto altruísta, o homem faz do bem-estar dos outros, em função deles mesmos, o fim último de sua ação, seja para auxiliar no bem-estar deles, seja para lhes evitar o dano” (RÉE, 2018, p. 46). Considerando o altruísmo como um instinto natural, Rée buscou nas manifestações afetivas dos reconhecidos altruístas e compassivos uma chave para a explicação de sua tese. As ações visando o bem do próximo ou a evitar um sofrimento aparente convenceram o pensador de que há no homem um instinto altruísta natural.

Não sentimos dor apenas quando experimentamos a dor alheia, mas é o fato do sofrimento alheio que nos dói: nós sentimos de forma altruísta [...] Quando o compassivo ajuda o sofredor, isso acontece para aliviar o sofrimento alheio; ele ajuda o outro em função do outro, não em função de si mesmo; por exemplo, a mãe age exclusivamente para livrar o filho da dor, em função do filho, portanto, e não em função de si mesma. A observação (sobretudo a auto-observação) pode ensinar que essas ações altruístas realmente existem (RÉE, 2018, p. 46-47).

Na perspectiva de Rée, o homem não só se compadece diante do sofrimento alheio, como também age no sentido de livrar o próximo do sentimento danoso. Nietzsche discorda completamente desta concepção. Para o filósofo alemão, não existem ações altruístas e, as manifestações de compaixão são meras representações com um interesse específico de causar uma boa impressão social, observa que “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo” (MAI/HHI §50). Nesse caso, a avaliação é de que toda ação considerada moralmente como desinteressada e altruísta possui alguma característica interesseira, seja a sensação de bem estar ao ser engrandecido socialmente ou de algum outro interesse pessoal. Seja como for, o filósofo afirma “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal” (MAI/HHI §133). Há, para Nietzsche, algum interesse específico em toda ação aparentemente altruísta. As manifestações morais são, portanto, evidentes marcas do desejo pessoal de suscitar algum reconhecimento social. Nietzsche pontua que as ações consideradas virtuosas não passam de impressões manipuladas por atores com interesses específicos de comover a sua platéia.

Mesmo na dor mais profunda o ator não pode deixar de pensar na impressão produzida por sua pessoa e por todo o efeito cênico, até no enterro de seu filho, por exemplo: ele chorará por sua própria dor e as manifestações dela, como sua própria platéia. [...] Se alguém quer parecer algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil ser outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito. Aquele que sempre usa a máscara do rosto amável terá enfim poder sobre os ânimos benévolos, sem os quais não pode ser obtida a expressão da amabilidade – e estes por fim adquirem poder sobre ele, ele é benévolo (MAI/HHI §51).

Em oposição ao instinto altruísta defendido por Rée, o filósofo alemão considera que as manifestações morais refletem o interesse social do homem em suscitar a imagem de uma pessoa boa. As ações consideradas altruístas ou compassivas são, para o filósofo, meras manifestações do nosso interesse social em causar boa impressão aos espectadores

que, já envolvidos na teia da crença em características morais absolutas, costumam nos ver com bons olhos e nos exaltam como seres compassivos e bons.

À medida que as especulações sobre o homem estiverem pautadas em seu fazer específico, dentro de um espaço de tempo limitado, as certezas absolutas que caracterizam e moldam o homem começam a ser passíveis de questionamentos. Nietzsche considera, portanto, a filosofia histórica como importante mecanismo da ciência natural, um novo método científico que passa a investigar as especificidades dos sentimentos morais, religiosos, estéticos e culturais do homem em suas relações sociais históricas.

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (MAI/HHI §1).

Em oposição às especulações metafísicas, o filósofo propõe uma análise química dos sentimentos morais. Química no sentido de observar cuidadosamente as características específicas dos sentimentos, suas propriedades, seu aparecimento histórico e, sobretudo as suas transformações culturais ao longo do tempo. Método que também deve ser adotado para analisar as transformações gerais da moral, da religião, da arte, “com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação” (MAI/HHI §10). Ao observar os fenômenos morais como representações e sentimentos, o que se manifesta são as superfícies das coisas que nos aparecem em detrimento da crença de que pudéssemos tocar a essência das coisas. A desmistificação de sentimentos considerados socialmente como altruístas, desinteressados, compassivos demanda a percepção de que tais ações não passam de manifestações humanas, demasiado humanas.

Certo de que não existem fatos morais e de que a dinâmica efetiva da história permite uma nova disposição de vida, o filósofo recorre à investigação sobre a proveniência dos sentimentos para demonstrar que as nossas convicções morais são frutos do costume, do hábito de admitir como boas as ações já reconhecidas tradicionalmente como virtudes. Ocorre que justamente esse hábito carece de questionamentos para que, assim, possamos pintar a nossa história com novas cores, “os estudos históricos cultivam a qualificação para essa pintura, pois sempre nos desafiam, ante um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem” (MAI/HHI §274). Uma característica importante da filosofia histórica é a perspectiva de reformulação das convicções. Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche indica que a vida de um povo pode ser vista a partir de ciclos<sup>3</sup> de desenvolvimento que se manifestam numa dinâmica entre a religião, a moral, a arte e a ciência. O filósofo observa que essas fases são habituais na cultura dos povos e estão num processo dinâmico contínuo. Reconhece que todas as fases da cultura são necessárias. Neste sentido, a moralidade deve ser vista como uma das fases culturais do homem que poderá ser transformada diante do

3 Na observação de Frezzatti, um dos papéis da filosofia histórica em *Humano, demasiado humano I* é indicar que a vida deve ser observada a partir desse processo histórico dinâmico que nos permite visualizar uma nova fase de cultura humana. “Em *Humano, demasiado humano I*, esboça-se o que temos chamado de “ciclo vital da cultura”. Ao considerar as fases culturais, o fisiopsicólogo nietzschiano pode recorrer a uma tipologia das culturas, pois o movimento cíclico, embora apresente expressões diferentes em cada cultura, tem como possibilidade a mesma sequência de fases. [...] Nietzsche entende, portanto, o processo histórico em *Humano, demasiado humano I* como um movimento cíclico e repartido em fases. Seu sentido histórico permite que possamos conhecer, experimentando-as, fases anteriores do desenvolvimento” (FREZZATTI, 2018, p. 27). O sentido histórico como um movimento cíclico e repartido em fases nos indica que o conhecimento detalhado das manifestações morais, religiosas, artísticas possibilitará o surgimento de uma nova fase histórica da humanidade.



surgimento de novos hábitos, “compreendemos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis” (MAI/HHI §274). Diante desta perspectiva, o homem moral poderá ser transformado, poderá recriar seus costumes e, assim, ver surgir uma nova cultura, “por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história” (MAI/HHI § 272). Esse ciclo dinâmico da cultura aponta para uma perspectiva de desenvolvimento em que, uma fase abre caminho para a sua superação e o surgimento de uma nova fase da cultura. O olhar voltado para o aparecimento das criações morais tem um papel, portanto, que vai além da crítica às convicções morais enquanto verdades absolutas. Aponta também para a possibilidade de elevação da cultura do homem.

Nietzsche considera os sentimentos morais a partir das inclinações e aversões do homem, isto é, dos impulsos que nos movem em direção ao que parece ser proveitoso ou nos afastam para longe de algo supostamente nocivo. “Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, [...] não existe no homem” (MAI/HHI §32). Nessa dinâmica, as ações são motivadas por um interesse específico que nos inclina ou nos afasta de algo. O filósofo esclarece que nossas ações são motivadas pelos impulsos, mas não possuem uma característica boa ou má em si, “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más” (MAI/HHI §99). O mesmo também ocorre com as ações consideradas boas, são motivadas pela busca do prazer, mas não são boas em si. Investigando o mecanismo desta cadeia de motivações, Nietzsche observa que as ações humanas são motivadas pela sensação de prazer, “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida” (MAI/HHI §104). Na vida comunitária o homem sente prazer ao fazer aquilo que é habitual. O filósofo observa que a crença de que os costumes são comprovada sabedoria de vida faz com que o homem se adegue às coerções morais e limite seus impulsos naturais.

A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama virtude (MAI/HHI §99).

O sentimento de prazer ao realizar alguma ação comprovadamente útil à comunidade torna o homem domesticado. O filósofo observa que esse mecanismo coercitivo está tão fortemente enraizado nas comunidades que a pessoa segue os costumes de modo obediente, sem qualquer reflexão. Essa dinâmica de apego à tradição é transmitida como herança e a adequação ao costume é vista como uma virtude moral. Em *Humano, demasiado humano I*, o filósofo pontua o que pode ser considerado como uma virtude boa para a tradição moral. “Bom”, diz ele, “é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”. E, sobre a concepção habitual do que possa ser um homem moral esclarece “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (MAI/HHI §96). A obediência aos costumes morais é apontada pelo filósofo como central para a compreensão deste sentimento de dever moral herdado<sup>4</sup> e perpetuado historicamente.

<sup>4</sup> No *Humano, demasiado humano II* publicado em 1879-80, o filósofo confirma o caráter hereditário dos sentimentos morais, afirmando que “a moralidade (o modo de agir herdado, transmitido, instintivo, segundo sentimentos morais)”



Destituído das convicções metafísicas, mas focado nas manifestações morais, Nietzsche considera que o homem não pode ser considerado moral ou imoral por sua obediência ou negligência ao costume moral. Isso porque, na visão do filósofo, não somos responsáveis por nossas ações. Considerando a inocência das nossas ações, indica que “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (MAI/HHI §39). No pensamento do filósofo, nossas ações não são conseqüências de uma vontade livre que nos permita agir deste ou daquele modo. Considera que o homem não é dotado de vontade livre e, portanto, não deveria ser responsabilizado por suas ações. Nietzsche afirma que a história dos sentimentos morais é a história pela qual tornamos o homem responsável por todas as suas ações, “a história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais” (MAI/HHI §39). Analisando a história dos sentimentos morais, o filósofo constata que a tradição moral e religiosa obteve êxito em tornar o homem culpado. A partir da crença moral e religiosa de que o homem possui liberdade para escolher entre essa ou aquela ação surge a sensação nos espectadores e no próprio agente, de que a ação considerada imoral poderia ter sido evitada.

O sentimento de culpa por desobedecer a uma regra, um costume moral, é um forte repressor social. Na concepção de Nietzsche, esse sentimento é fruto do erro em acreditar na liberdade da vontade, “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (MAI/HHI §39). Esse sentimento poderá ser superado, segundo o filósofo, à medida que o homem reconhecer sua inocência ao agir, “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (MAI/HHI §39). Considerando que o homem não dispõe de vontade livre, o filósofo propõe um novo modo de olhar para as ações humanas. Em sua análise, o homem não pode ser responsabilizado por suas ações porque age por necessidade.

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. (MAI/HHI §107).

Se considerarmos, como propõe o filósofo, as ações como totalmente necessárias, o homem não poderá ser responsabilizado por elas. E isso ocorre tanto para as ações consideradas tradicionalmente como boas quanto com as consideradas más. Assim, como ao homem considerado bom não caberá honras e méritos, àquele que parecer mau à comunidade não poderá ser penalizado. A concepção nietzschiana sobre a irresponsabilidade das ações se choca com um importante aparato de repressão moral. Um dos pilares da tradição moral e religiosa é a noção de recompensa e castigo vinculada às ações, “se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras” (MAI/HHI §105,). Segundo o filósofo, mérito ou castigo não cabem ao homem porque as nossas ações são tão necessárias quanto às ações da natureza, “é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MAI/HHI §107). Desse modo, somos tão

---

(MAII/HHII §212).

responsáveis pelos impulsos que movem nosso corpo, quanto à natureza é responsável pelos seus movimentos.

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. (MAI/HHI §102).

Ao abordar a sua concepção acerca da irresponsabilidade do homem sobre as suas ações, o filósofo indica que os atos humanos devem ser considerados do mesmo modo que os movimentos da natureza. Homem e natureza agem por necessidade e não por vontade livre. Nossas ações são tão necessárias, portanto, como uma chuva numa tarde de verão. Essa consideração de Nietzsche coloca sob questionamento a convicção moral e religiosa a respeito da liberdade e responsabilidade individual. Habitamo-nos a reconhecer nossas ações como responsabilidade individual. Diante da crença na responsabilidade individual pela qual o homem considerado imoral é julgado e punido, Nietzsche esclarece “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (MAI/HHI §39). A partir da compreensão de que o homem é totalmente irresponsável por seus atos, o filósofo propõe um novo modo de sentimento, a adoção do sentimento de inocência em detrimento do sentimento de culpa. Se o homem incorporar a sua inocência sobre as ações, não aceitará mais ser premiado ou castigado, tampouco punirá ou aplaudirá ações alheias, afinal, nenhuma ação poderia ter ocorrido de outra maneira.

Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça; se esta consiste em dar a cada um o que é seu. Pois aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo (MAI/HHI §105).

Esse novo modo de olhar para as ações humanas abala toda a estrutura da moralidade. Todo louvor diante das ações vistas como virtuosas se tornaria dispensável. Toda nossa reprovação diante de supostas infrações morais se tornaria ridícula. Afinal, como reprovar ou aplaudir ações que não poderiam ocorrer de outro modo, “seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MAI/HHI §107). Nietzsche reconhece que o surgimento do sentimento de inocência em substituição ao sentimento moral de culpa é um processo. O homem precisa assimilar a sua inocência e compreender que não é responsável por seus atos. Trata-se de um novo conhecimento, “tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (MAI/HHI §107). O filósofo pontua que, assim como a moralidade gerou sentimentos e mecanismos coercitivos através da transmissão dos costumes, esse novo conhecimento poderá criar um novo homem, o homem sábio e inocente.

Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento

crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele. (MAI/HHI §107).

O filósofo considera o resgate da origem dos sentimentos morais como importante mecanismo para que o homem compreenda que o sentimento de culpa é um erro moral histórico que o prejudica. Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche ainda não indica, objetivamente, de que modo considera as ações humanas como totalmente necessárias. Essa noção ficará mais clara, a partir da concepção do filósofo sobre a vida humana, ou seja, da vida enquanto vontade de potência. A definição da vida enquanto vontade de potência permitirá a compreensão de que os impulsos responsáveis pelas ações seguem sua constituição natural de luta por expansão. Nessa dinâmica, portanto, não há escolha moral, as ações seguem uma luta contínua de busca por expandir-se. De qualquer forma, o apontamento acerca da irresponsabilidade sobre as ações em *Humano, demasiado humano I* já demonstra claramente a intenção do filósofo em livrar o homem do sentimento de culpa. Nietzsche nos indica que, assim como a moralidade fez surgir o homem culpado, o conhecimento da irresponsabilidade do homem sobre as suas ações permitirá o surgimento de um novo homem, um homem sábio e inocente, consciente de sua inocência. Se considerarmos a cultura como um processo dinâmico de transformação, o homem moral, o homem culpado poderá ser visto como precursor do homem inocente. O surgimento desse novo homem desponta, na perspectiva analisada em *Humano, demasiado humano I*, como uma meta.

**Referências bibliográficas:**

FREZZATTI, W. A. JR. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. In: Cadernos Nietzsche. vol. 39. n. 1. São Paulo, jan/abr 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres. Volume 1. 12ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

\_\_\_\_\_. Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres. Volume 2. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RÉE, Paul. A origem dos sentimentos morais. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

## Superação do Homem e vir-a-ser do *Übermensch* – Arte, Filosofia e Ciência na obra nietzschiana

Guilherme Freire da Costa<sup>1</sup>

### Apresentação

Uma vez Nietzsche afirmou que a profundidade de um filósofo poderia ser medida pelo tempo necessário para decifrá-lo. E o fato de estar aqui, debruçado sobre outra possibilidade interpretativa, já não seria um sintoma de criação eternamente em devir? Por outro lado, existiria uma plenitude compreensiva? Um encerramento de possibilidades e perspectivas? Ou estamos fadados às configurações de nossa espaço-temporalidade? Do vir-a-ser em que nos tornarmos quem somos? Seria a dinâmica compreensiva apenas conjuntos de configurações contingentes das capacidades e tensões interpretativas? Conjuntos derivados de forças que se configuram e se destroem permanentemente nos corpos? Enfim, muitas questões. Mas precisamos encará-las, vivenciá-las e interpretá-las, se queremos honrar a superação permanente.

A primeira vez que tomei em mãos seus mais notáveis intérpretes do século XX, forças me conduziram à percepção de que se efetivava uma das previsões que Nietzsche havia deixado sobre si mesmo: a da quarta parte do *Zarathustra*, quando o filósofo alemão se autocelebrou como asno ao se projetar nas expressões de homens superiores do porvir. – Eram incapazes de sua obra, presos por grilhões da tradição idealista que tanto combateu. E o que não fariam da filosofia do *Zarathustra*! Em sua *projeção* dos vindouros, expressou a criação de uma festa para celebrar a si mesmo como asno! Nietzsche, assim se celebrando, havia se tornado um burro. Sua filosofia ganhava interpretações mais baixas que a dos últimos homens. Perdia-se promessa, cultivo e realização do *Übermensch*<sup>2</sup>.

Não vou aqui aprofundar o que compreendo sobre tornar Nietzsche um asno. Para cada homem superior que assim o celebra no futuro, que já é passado, seria necessário um estudo à parte e para cada tipo: o que é impossível em espaço tão curto. Aqui vou expressar um conjunto de forças quantificado. Seria possível expressar uma qualidade? E, mesmo que provisoriamente, a posse de uma vontade de potência? Quero algo mais que o comentário sobre outrem. Quero afirmar possibilidades próprias, tensões resultantes de meus estados fisiológicos, pois me sinto liberado em instintos, sentimentos e interpretações

1 Programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro

2 Gostaria de assinalar que não me agradam as expressões super-homem e além-do-homem. A primeira não por si mesma, mas pela degradação que sofreu com a produção cultural desde princípios do século XX. A segunda, pelos perigos assinalados por Nietzsche diante de esperanças e sentimentos ultraterrenos; ou seja, diante das promessas religiosas que necessitam negar vida e corpo para se imporem, ao contrapô-los a uma promessa de além-mundo. E apesar de ser do meu agrado a utilização do termo sobrehomem, mantereí a expressão original cunhada por Nietzsche na maior parte do texto.

para *esse* voo de superação. E o que mira meu arco teso ao atirar a flecha? – Ferir a tradição e potencializar condições ao cultivo e devir do *Übermensch*. Pretendo, pois, transmutar valores e funcionamentos das relações que se configuraram entre arte, filosofia e ciência, afastando as tradicionais interpretações que sobrevalorizaram as artes subvalorizando as ciências, ou vice-versa.

Entretanto, não tenho como algo fechado o que a seguir expressarei. Senão que se trata de um tentame, de uma elevação de suspeitas pessoais a dimensões de compartilhamento, onde me beneficiarei por novas suspeitas que não as minhas e que serão expressas na linguagem de vocês. Claro, se me julgarem merecedor da potência de suas forças no esforço interpretativo do que escrevo.

Finalmente, assinalo qual estímulo me direcionou à construção textual aqui apresentada. Foi a leitura de um artigo que me impulsionou, transmutando ato intelectual autossuficiente em vontade de compartilhar e de ser desafiado ao desafiar. Nomeado *O Mal do Mar em Nietzsche*, tem autoria do professor Charles Feitosa e foi publicado em 2003 no livro *Assim Falou Nietzsche IV – A Fidelidade à terra*<sup>3</sup>.

### Referências para a efetivação do *Übermensch*:

Após ter sido tocado pelo artigo do professor Feitosa, foi sua última frase que primeiro me tocou. Percebi, mais uma vez, quanto se distanciam meus pensamentos das interpretações de grande parte da atualidade e do passado, mas também o quanto devo a elas. Ao concluir seu texto, afirma Feitosa que a *Kinderland* (terra das crianças) nietzschiana seria “uma utopia no sentido mais radical da palavra, não um sonho ou ideal impossível de ser realizado, mas um lugar que não existe, ainda!” FEITOSA, *O Mal do Mar em Nietzsche*, in *Assim Falou Nietzsche IV*, pag. 332). Muito bem: para mim esse lugar já existia antes mesmo da vida ter vindo a ser, ele está aí desde sempre, desde muito antes do aparecimento do homem. Esse lugar seria o universo e só existe vida porque ele se efetiva em eterno movimento. – E aqui expressei minha primeira particularidade ao pensar a superação do homem: a necessidade de experimentar vivências no universo, de estar vivendo e se movimentando em outras relações com a gravidade, pois que efetivando deslocamentos ao *voar para dentro do céu*<sup>4</sup>.

Voar para dentro do céu? Sim; e muito falta para tal conquista, começando pela criação de linguagem matemática que simbolize a capacidade corretiva para movimentos em altas velocidades de trajetórias astronômicas. Linguagem que necessita, para vir a ser, de criação filosófica e intermediação da arte na geração de métodos científicos. O próximo degrau? A criação de tecnologia a dar conta das necessidades nascentes de experimentação do *Übermensch*. Já iniciamos a conquista do universo, por mais tosca que se efetive. E já poucos eleitos viveram em seus corpos breves temporalidades sem os efeitos do espírito de gravidade. Mas permanecemos muito afastados de deslocamentos velozes em grandes distâncias, de um grau mínimo de segurança em dinâmicas de sobrevivência no cosmos.

3 Cito o último parágrafo do artigo de Feitosa: “O ‘mal do mar’ pode às vezes ser o sintoma de uma nostalgia imprópria por terra segura, pela pátria, a terra do pai [*Vaterland*], o lugar das certezas paradigmáticas, que nos ajudam a justificar a existência. Mas o ‘mal do mar’ pode ser também o elixir que vai nos deixar leves o suficiente para navegar até a *Kinderland*, literalmente a ‘terra de crianças’, terra de homens superiores, um lugar onde tudo pode ser inventado. *A Kinderland* de Zaratustra é uma utopia no sentido mais radical da palavra, não um sonho ou ideal impossível de ser realizado, mas apenas um lugar que não existe, ainda!”

4 Refiro-me ao parágrafo Antes do Nascer do Sol, do *Zaratustra*, onde, em minha interpretação, Nietzsche aponta para a experimentação necessária da vida leve como efetivação e inocência do *Übermensch*. Ou seja, para que se efetive ele mesmo na realidade espaço-temporal de seu corpo.



Pois bem: em favor da compreensão que afirma Nietzsche como precursor de *tal necessidade* para a efetivação do *Übermensch*, gostaria de primeiro invocar três momentos em sequência de *A Gaia Ciência*: a última frase do parágrafo 123: ““existe alguma coisa nova na história quando o conhecimento deseja ser mais que um meio””, a primeira frase do parágrafo 124: ““deixamos a terra firme e subimos a bordo! Destruímos a ponte atrás de nós, e mais, destruímos todos os laços com a terra atrás de nós””; e todo o parágrafo 125, onde destaco as seguintes passagens, após afirmada a morte de Deus:

Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desatamos esta terra do seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para os lados, em todas as direções? ... Não sentimos na face um sopro frio? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não será necessário acender os candeeiros logo de manhã?

E conclui: ““Chego cedo demais, disse ele então, o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme ainda está a caminho, e ainda não chegou ao ouvido dos homens”” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, parágrafo 125).

Agora peço que fechem os olhos e enxerguem nosso planeta como se estivessem leves, envolvidos por energia escura e abandonados no cosmos. Poderíamos falar de horizonte? Dispor das medidas usuais de quantificação dos dias, das estações climáticas, etc., para medições de tempo? Não estaríamos em uma noite permanente enquanto em deslocamentos ultra velozes no universo? Os candeeiros não estariam acesos mesmo de dia?

Avancemos aos discursos do *Zaratustra*, àquele intitulado *Antes do Nascer do Sol*. Aqui já temos o sentimento que o homem precisa ser superado e a percepção de que é à moral que se precisa fazer guerra. E o que nos diz Nietzsche em sua vontade de superação, ao falar para o céu? ““Lançar-me à tua altura – eis a minha profundidade! Ocultar-me em tua pureza – eis a minha inocência! O deus é encoberto por sua beleza: assim escondes tuas estrelas””. E continua: ““E todo o meu caminhar e subir montanhas: apenas necessidade, recurso de um canhestro: - somente voar deseja a minha vontade, voar para dentro *de ti!*”” (NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, págs. 156 e 157). Justamente por lhe faltar a condição para a experimentação do *Übermensch*, que depende de invenções tecnológicas, Nietzsche mira seu pensamento em outro alvo. Não percebendo possível se efetivar, precisa então criar os valores que possibilitarão seus herdeiros a finalizar as pontes que compreende necessárias à superação do homem. O que exige elevar ao máximo o que de melhor e pior deve ser cultivado nos homens, de tipos superiores ou não, para que viva o *Übermensch*. Afinal, toda a vida quer dar vazão à sua força, seja ela uma promessa de futuro, seja ela uma negação da própria vida. – Também o niilismo precisa encontrar sua expressão mais potente.

Compreendo, pois, que o centro de forças da perspectiva filosófica de Nietzsche venha a se configurar um duro e decisivo ataque à moral, enquanto conjunto de elementos que interferem no cultivo do homem. Valores e juízos, organização social e estatal, instrução, tais movimentos são esmiuçados e, em seus modos cristãos e modernos, combatidos. Mas o centro se configura dinâmico, se deslocando através de um fio condutor, que, nessa perspectiva, vem a ser a superação do homem. E superação que não pode ser reduzida à

produtividade exclusiva do intelecto, à consciência que temos do mundo e de nós mesmos. Não! É preciso primeiro atacar o cultivo vigente do corpo, pois é aí que Nietzsche reconhece o início dos erros de razão que se sucederam ao longo da história. É quando o corpo se torna desvalorizado pela filosofia platônica e depois refutado pelo cristianismo, que o homem passa a correr grande risco de extinção.

Também não podemos esquecer que a ciência de seu tempo está começando a engatinhar na direção da leveza e de novas tecnologias. E Nietzsche reconhece a impossibilidade de abordar diretamente a realidade do *Übermensch*, passando a priorizar seus esforços sobre a realidade corporal humana em suas configurações de forças e combater erros que poderiam vir a efetivar o refreamento da superação ou sua não realização. A sobrehumanidade era inalcançável, mas não a moral que a coloca em risco.

Uma última citação, para mais uma vez iluminar a necessidade de vivências no universo como condição de devir do *Übermensch*:

Suponha que alguém frequentemente sonhe que está voando e, assim que começa a sonhar, se torna consciente da arte e da habilidade de voar como seu privilégio, assim como sua felicidade mais particular e invejável - **alguém assim, que pensa poder negociar todo tipo de curvas e ângulos com o menor impulso, que conhece o sentimento de uma certa facilidade divina, um “para cima” sem tensão ou força, um “para baixo” sem condescendência ou rebaixamento - sem gravidade!**<sup>5</sup>

Nietzsche aponta para uma necessidade que deve se tornar sentida para o homem: que nessa vida acorrentada à gravidade que experimentamos na Terra jamais conseguiremos vivenciar o *Übermensch*, quanto menos projetar a dimensão das transmutações orgânicas, fisiológicas e valorativas que se sucederão na leveza do cosmos. E o primeiro movimento, mesmo que ainda em sonhos, é de linguagem: na matemática atual, superar o *determinismo do cálculo tensorial* e começar a pensar em um *cálculo correccional transmutativo* para deslocamentos seguros em altas velocidades e pronto para se corrigir diante das modificações de trajetória em função de encurvamentos efetivados na proximidade de corpos massivos, por menores que sejam. Pois uma coisa é idealizar, a partir de observações, experiências na mente ou reproduzi-las em ambientes controlados de laboratório; outra é vivenciá-las efetivamente, sem controle laboratorial<sup>6</sup>. Afinal, tomando o encurvamento do espaço-tempo quando da presença de corpos se deslocando e estabelecendo relações com a energia escura ou outros corpos, precisamos, para o movimento seguro de um ponto a outro, ter à disposição cálculos que possibilitem quaisquer correções para escapar do fim de toda continuidade de encurvamento espaço-temporal. Não podemos, para nos deslocarmos no espaço-tempo, escolher a trajetória sem essa consideração inicial, sob o risco de nos

5 Nietzsche, F. W. *Beyond Good and Evil Prelude to a Philosophy of the Future*, paragraph 193. Tradução de Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2002: “Suppose someone frequently dreams that he is flying, and as soon as he starts dreaming he becomes aware of the art and ability of flight as his privilege as well as his most particular, most enviable happiness – someone like this, **who thinks he can negotiate every type of curve and corner with the slightest impulse, who knows the feeling of an assured, divine ease, an “upwards” without tension or force, a “downwards” without condescension or abasement – without heaviness!**” (Posto em negrito e traduzido livremente por mim).

6 Aqui quero chamar a atenção para o caráter observacional das cosmologias mais recentes, que se contentam com muito pouco e acreditam encontrar verdades em deduções antropomórficas do que conseguem ver através de lentes de aumento. Para esses físicos (Hawking, por exemplo), muitas vezes incensados e mais que incensados, a leitura de *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extramoral* seria uma excelente opção de remédio para a patologia metafísica que expressam.

chocarmos com outro corpo ou de provocarmos a criação de um buraco negro que nos absorverá<sup>7</sup>.

Dito isso, gostaria de colocar algumas questões e derivações: se tomarmos como uma das tarefas assumidas por Nietzsche a transvaloração de todos os valores, e, além, se colocarmos essa transvaloração na necessidade de estímulo ao gênio da criação artística-filosófica-científica dos elementos e eventos que levem o homem à superação e ao desbravamento do universo, não estaria sua filosofia ainda capengando? Já não deveríamos ter alcançado um grau de experimentação muito superior ao que vivemos? Sequer conseguimos estabelecer os primeiros entrepostos de suporte à continuidade do desbravamento do cosmos. Temos uma estação orbital que funciona apenas como ponto avançado de pesquisa. Não fizemos quase nada. E por que? Talvez pela falta de combatentes? De filósofos que legissem? Estariam os últimos homens pendendo muito para o senso comum, ao invés de se almejarem homens superiores? Promovemos sentimentos e valorações para a derrocada da arte, filosofia e ciência? Não parece que faltam últimos homens superiores? Ou Filósofos com vivências nos meios onde se tomam decisões e se estabelecem finalidades transitórias das pesquisas de ponta? Não está o mais frio de todos os monstros frios abandonado às forças dos mais mesquinhos tipos de homem? E que tais tipos jamais promoverão a superação permanente, pois sequer enxergam ou desejam o *Übermensch*?

Na presença de tais questões não podemos nos eximir, nós, filósofos, de nossos atos e escolhas, também do que vem a se efetivar como nossos pensamentos. Nos escondemos nas universidades e falamos para um público cada vez mais restrito; fugimos do combate franco contra forças promotoras da manutenção dos últimos homens – os que mais duram. Não afirmou Nietzsche que o cientista – ou homem da ciência – não passa de um instrumento a ser utilizado pelas mãos de outros homens, os que possuem e projetam o conhecimento das possibilidades e necessidades de superação em cada transitoriedade das gradações da vida? E tais homens deveriam ser os filósofos, não investidores, políticos ou militares: esses vivem em perspectivas curtas de visão e em interesses específicos, que longe se encontram do *Übermensch* em sua significação mais profunda. Que digo? Sequer conseguem percebê-lo, quanto mais pensá-lo! Precisamos nos colocar na vanguarda de uma reorganização sociopolítica que dê vazão às potencialidades da filosofia nietzschiana. Só assim conseguiremos acelerar as pesquisas para que o *Übermensch* entre em seus derradeiros níveis de pré-efetivação.

### **Ultimas Suspeitas – Relações e Hierarquias entre Arte, Filosofia e Ciência**

Expresssei algumas primícias do *Übermensch*. Insisto no homem presente e potencializo as tensões entre suas relações, afirmações e reações existenciais, suas ações

<sup>7</sup> Porém, também pode haver a possibilidade de um buraco negro nada mais ser que a passagem de um universo a outro, em ampliação que pode ser pensada e, quem sabe, um dia testada, diante da estética do multiverso. Acredito pessoalmente que existam múltiplos universos e que os buracos negros sejam os canais de transferência de grandes quantidades de forças, responsáveis pelos movimentos expansivos e de retração que ocorrem. Ora, se o número de universos se mantém constante, pode ser que jamais entremos em um processo de retração, podendo então trabalhar a superação permanente com o sentimento tranquilizador de eternidade. Se eles, por outro lado, continuarem a ser criados, pode ser que a energia se torne insuficiente e que acabem por iniciarem processos de retração e colapso de alguns desses universos. Da minha parte, acredito que colapsos e criações são a regra constante. Para que uns se expandam, outros tem que se colapsar e pensar em um início ou fim dessa dinâmica é perder o foco no que realmente vale a pena em valores vitais de existência e potencialização do conhecimento. Nesse sentido, seria muito mais interessante e mesmo frutífero, que pesquisássemos modos de adentrarmos e vencermos os buracos negros, visando descobrir por experiência inúmeras possibilidades de dinâmicas existenciais tanto em relação aos movimentos desses múltiplos universos, como em relação a nós mesmos interagindo com essas imensuráveis possibilidades de força.

criativas e de cultivo e seus estágios linguísticos. Para começar, coloco algumas questões: 1) se assumimos que estamos no nível de últimos homens, como nos afirmar e agir nessa realidade? 2) Como, a partir de tentativas permanentes de superação, estimular o outro a também se superar permanentemente, afastando do *Übermensch* atavismos, notadamente ideológicos e socioeconômicos? 3) Tendo conquistado o equilíbrio espaço-temporal entre grande e pequena razão, como conquistar a posição<sup>8</sup> de comando na tomada de decisões que estimulem últimos homens a se tornarem superiores mesmo em suas limitações? E 4) como expandir exponencialmente a quantidade dos construtores de pontes, assim como a qualidade dos métodos de construção, maximizando a eficiência no uso de riquezas e forças naturais<sup>9</sup>?

Insisto: o princípio é assumir a impossibilidade experimental do *Übermensch*: nos faltam valores e tecnologia. Precisamos nos liberar da interpretação sobrevalorizada de nós mesmos e encontrar, no passo atrás, um degrau firme na escada. E *tendo* apoio, tensionar as pernas e preparar o grande salto, aquele que vence a gravidade. Porém, no processo de conquista dos graus de movimento, precisaremos contar com certos elementos a serem inventados, mesmo que não possamos projetar neles a realidade sobrehumana. É, pois, pela perspectiva do ainda humano que se iniciam os estímulos à criatividade e superação. O problema do valor dos valores e da hierarquia de forças. Nos colocamos em perigo, talvez diante do maior de todos os perigos. A metáfora nietzschiana de embarcar e abandonar a terra atrás de si se transforma em tentativas de abandonar a Terra caindo para nós. Projetamos movimentos em velocidades jamais realizadas: por isso a necessidade de se reescreverem os modos de expressão matemática (cálculos) após reinventarmos os meios pelos quais criamos o se expressar (filosofia e arte). Abolimos o determinismo, pois assumimos a perspectiva. Agora já podemos conquistar os cálculos para deslocamentos cósmicos e os cantos e danças em um viver sem gravidade.

Nossas melhores invenções – arte, filosofia e ciência – agora transbordam em novas criações: atuam para transformar nossa estupidez em riso e transmutar o riso em promessas e possibilidades de futuro. Acreditamos por muitos séculos no Ser ao invés de no devir. Na pretensão de poder identificar e definir o Ser, acabamos por utilizar medidas e materiais falsos, impossíveis para uma existência como a nossa. As linguagens e as lógicas das linguagens não passam de antropomorfismos que se negam. Só pela arte criaremos o riso que postula um abismo sem fundo; só a filosofia, com sua inventividade expressiva, superará a arte e elevará o riso, permitindo projetar contingencialmente um tipo de terra na profundidade sem fim; só a ciência, com sua inventividade edificante, concretizará riso e terra, permitindo que possamos repetir corrigindo movimentos e inventar o apoio que nos permita saltar. Beleza, conhecimento e práxis atuando em sucessões combinatórias para transformar o riso que escarniava em riso de promessa e superação e afastar o medo pelo rugir vitorioso da coragem de quem se abandona a si mesmo diante do desconhecido. E mais uma vez, no eterno retorno ampliado das condições e possibilidades de vivências, manifestarem-se gradações de suspeitas e escárnios que iniciam ciclos, eternamente seguindo o fluxo do devir em seu superar-se. Não superamos, de uma só vez, o Ser e o

8 Posição aqui significa a combinação fluida e dinâmica entre sentimento e consciência.

9 Entendo aqui forças e riquezas naturais de forma ampla, ou seja, tanto em referência ao mundo-universo como ao mundo-homem em processo de superação.

eterno retorno do mesmo e do diferente<sup>10</sup>? Não podemos superar capacidades de corrigir direções e ampliar movimentos a cada ciclo?

Mas ouçamos Zaratustra ao dormir e acordar ao meio-dia, quando tensões entre grande e pequena razão, entre corpo e consciência, encontram um instante de perfeição:

Que aconteceu comigo? Escuta! O tempo voou embora? Não estou caindo? Não caí – escuta! – no poço da eternidade? Que aconteceu comigo? Silêncio! Sinto uma pontada – ai – no coração? No coração! Oh, despedaça-te, despedaça-te coração, após essa felicidade, após essa pontada! – Como? O mundo não se tornou perfeito nesse instante?... (NIETZSCHE, Assim Falou Zaratustra, pág. 263)

E Zaratustra volta à sua caverna, lá encontrando os homens com quem cruzou durante o dia. Seriam homens superiores? Sim, superiores no desespero, no grito de socorro que ecoa entre últimos homens. Esperava por seus filhos, mas malogrados e homens *pathos-lógicos* subiram à caverna. Ainda não se configuravam as forças que fariam Zaratustra descer uma última vez para junto dos homens. Quis as árvores de vida das suas forças e mais altos desejos. Encontrou poeira e miséria – encontrou desertos e seu mortal inimigo, o espírito de gravidade. Precisaria criar aquilo que deseja? Então crie, Zaratustra, e conclame o homem superior a desejar. Crie canções para seus hóspedes, durante a ceia que oferece em sua caverna. E deixe que o transformem em asno e celebrem uma festa. O fazem em sua homenagem.

E nós, o que temos feito para superar o homem? O que temos criado acima de nós? Temos pelo menos as mãos livres para criar? Trancafiados em ilhas empoeiradas, nos embrenhamos e nos perdemos em tensões inúteis e disputas ideológicas, disputas por um tipo de poder que sequer toca o mais elevado acontecer na dinâmica global de superações e exercício de potências. Abrimos mão de nossas funções mais nobres, abrimos mão de nós mesmos. Já não nos fazemos ouvir. Em nossa esterilidade viramos motivo de piada para especialistas que deveriam estar submetidos à nossa vontade mais profunda, que é vontade de superação e vir-a-ser do *Übermensch*. – Temos ainda saúde para realçar nossas forças e transbordá-las em mensurações de vontades de potência? De impô-las aos muitos demais e últimos homens? Ou de arriscar a vida e jogar o jogo, mesmo que ruim?

O cientista segue seu fluxo sem superação: lucro e armas no mais do mesmo. Deixamos a ciência dominada por ávidos investidores, políticos e militares mercenários. Os piores comandam sociedades e destinos. O que nos restou? Retribuir desprezo com desprezo? Temos deixado asnos interferirem na potência de leões. Para onde terá voado nossa altivez? Para onde rastejado nossa prudência? Ah, caros filósofos de ontem, hoje e amanhã: o homem precisa ser superado e a nós cabe tomar as rédeas *desse* destino e impor as dinâmicas tensionais *desse* movimento. E como iniciar o processo? Primeiramente, abandonando disputas ideológicas, abandonando a própria ideologia para que políticos e muitos demais se imiscuam sozinhos na lama, até que, por fim, se afoguem em suas sujeiras. O mundo não possui nem precisa de ideologia, também não existe moral na natureza; apenas forças que precisam vir a ser hierarquizadas, para que transbordem e se configurem em vontades cada vez mais profundas e potentes. E uma expressão se faz necessária:

10 Afinal, não foi Zaratustra quem disse o **eterno retorno do mesmo**, mas seus animais, em moda de realejo. Leia-se O convalescente em Assim Falou Zaratustra. Para Zaratustra, o mesmo e o diferente caminham juntos, ora um ora outro se efetivando, de acordo com as hierarquias de forças configuradas. Pois se somente houvesse o eterno retorno do mesmo, não haveria superação ou criação; e se só houvesse o diferente, não haveria retorno.



que não existe igualdade de forças, nem de vontades, apenas hierarquias transitórias. É pela valorização e estímulo das diferenças que poderá o homem vir a se superar. Ou que pereçamos na igualdade de direitos e em disputas ou combates entre convicções: o estado *simiesco* nos aguarda, se apresenta como nunca em possibilidade.

Porém, se lutarmos pela superação permanente, poderemos criar expressões artísticas a intermediar tensões entre filosofia histórica e ciências filosóficas, perspectivando interpretações transitórias do conhecimento e suspeitando de qualquer expressão efetivada. Arte vivida como promessa do sublime, mestra no rir de si e do mundo e intermediadora da cultura. E nós, filósofos entre artistas e cientistas entre filósofos, que decidimos nos expressar enquanto prelúdio e necessidade do *Übermensch*, não apenas *queremos*, mas *devemos* iluminar as primeiras efetivações dessa arte. Precisamos cantar, às futuras gerações, o valor da superação permanente. Como transmutados quase a habitar naves espaciais, elencar e comandar os esforços que levem à conquista do cosmos. Basta de convicções e até mesmo de verdades. Entramos na era da leveza e o corpo se faz imanência, tensão e pluralidades transitórias de hierarquizações de forças.

Uma última afirmação: para decifrar é necessário também ultrapassar, superar. Ou, nas palavras do Zaratustra, “retribuímos mal a um professor se continuamos sempre aluno” (NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, pág. 75). Que tal, pois, começarmos a olhar para os séculos XX e XXI e buscar nas obras dos grandes físicos e matemáticos elementos do pensamento nietzschiano? Como o *tempo próprio* einsteiniano ou o *princípio da complementaridade* de Niels Bohr?



## Referências bibliográficas:

### Filosofia

- NIETZSCHE, F. W. *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Editora Martin Claret, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Beyond Good and Evil*. Tradução de Judith Norman. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o Corpo*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2017.
- BERGMANN, Peter. *Nietzsche. The "Last Anti-Political German"*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- BLONDEL, Éric. "Introduction". IN: NIETZSCHE, F. *L'Antéchrist*. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- CONILL, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.
- DELEUZE, G. *Nietzsche and Philosophy*. Tradução de Hugh Tomlinson. Nova Iorque: Columbia University Press, 2006.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, a Genealogia e a História* in *A Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- GENTILI, Carlo. *Nietzsche*. Madri: Biblioteca Nueva, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche Vol. I e II*. Tradução de David Farrell Krell. San Francisco: Harper & Row, 1991.
- MARTON, S. *Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

### Física e Matemática

- BORN, M. *Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications, 1965.

- EINSTEIN, A. *Relativity: The Special and General Theory*. Toronto: Ancient Wisdom Publications, 2010.
- GAUSS, K. F. *Theory of the Motion of the Heavenly Bodies*. New York: Dover Publications, 1973.
- HAWKING, S. *The Theory of Everything: The Origin and Fate of the Universe*. California: Phoenix Books, 2005.
- HEISENBERG, W. *The Physical Principles of the Quantum Theory*. Tradução de Carl Eckart e F. C. Hoyt. Nova Iorque: Dover Publications, 1949.
- KAUFMANN, W. J. III. *Black Holes and Warped Spacetime*. Toronto: Bantam Books, 1980.
- LOBACHEVSKY, N. *Geometrical Researches on the Theory of Parallels*. New York: Cosimo Inc., 2007.
- MAXWELL, J. C. *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1996.
- RIEMANN, B. *On the Hypotheses Which Lie at the Bases of Geometry*. Tradução de William Clifford. Suíça: Editora: Birkhäuser, 2016.
- SCHRÖDINGER, E. *Space-Time Structure*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1985.

## Para que sofrer? Acerca do problema do sentido do sofrimento

Hailton Felipe Guiomarino<sup>1</sup>

Este trabalho é uma versão sintética de análises realizadas na pesquisa de mestrado a respeito da temática do sentido do sofrimento em Nietzsche. Na tentativa de identificar um horizonte teórico que perpassaria as reflexões de Nietzsche sobre sofrimento, este trabalho avalia criticamente a posição de três intérpretes que tentam determinar um conceito de sofrimento em Nietzsche: Philip Kain (*Nietzsche, eternal recurrence, and the horror of existence*), cuja interpretação se assenta na noção de “terror e horror da existência”, retirada de *O nascimento da tragédia*; Christopher Janaway (*On the very idea of justifying suffering e Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche*), o qual centra-se no âmbito das considerações psicológicas nietzschianas; e Bernard Reginster (*The Affirmation of Life: Nietzsche on overcoming nihilism*), quem parte do conceito de vontade de poder para abordar o sofrimento. Apesar de reconhecer os ganhos teóricos que cada intérprete oferece para a compreensão da filosofia de Nietzsche, será mostrado os impasses incontornáveis no empreendimento de conceituar o sofrimento. O motivo – e aqui o trabalho propõe sua interpretação alternativa – reside justamente no fato de que Nietzsche não esteve preocupado com a conceituação do sofrimento, mas, sim, em pensar o seu *sentido*.

### 1 A interpretação de Philip Kain

Em seu artigo *Nietzsche, eternal recurrence, and the horror of existence*, Kain reflete sobre a noção de “terror e horror da existência”, apresentada no capítulo 3 de *O nascimento da tragédia*. Essa noção se refere à sabedoria do Sileno, segundo a qual seria melhor aos seres humanos nunca terem nascido ou, já o tendo, morrerem o mais rápido possível. A razão é que, entre mundo e ser humano, não haveria congruência, pois um não se conformaria ao outro. Tendo uma vez nascido, o ser humano estaria fadado ao acaso e ao tormento de uma existência passageira, repleta de sofrimento sem sentido. Essa seria a visão horrorosa da existência, a qual instauraria uma tensão conflituosa entre ser humano e mundo. O primeiro é impelido sempre novamente pelo segundo a ter que inventar uma razão para suportar a indiferença cruel e ríspida com que o movimento do vir-a-ser destrói tudo aquilo que existe.

De acordo com o capítulo 7 d’*O nascimento da tragédia*, quem contempla a visão terrífica de que o curso do vir-a-ser destrói tudo sem nenhum sentido redentor é levado a um instado de inanição, similar a Hamlet. A este alguém enojaria a ação, pois entenderia que o ser humano é incapaz de modificar a eterna natureza padecente das coisas. Restaria,

1 Doutorando. Instituição: Universidade federal do Paraná (UFPR).

então, apenas mascarar esse conhecimento com alguma ilusão, mediante a qual se possa viver num mundo de tormentos irreparáveis. Para Kain, no entanto, Nietzsche estaria preocupado em romper com esse *modus operandi*, ao buscar a possibilidade de afirmar o sofrimento sem sentido. É na noção de “terror e horror da existência” que estaria o marco fundamental da empreitada filosófica nietzschiana. Por isso, o intérprete sustenta que aquela noção possui “um profundo efeito no seu [de Nietzsche] pensamento, aliás, que ele não pode ser adequadamente entendido sem olhar a centralidade desse conceito” (KAIN, 2007, p.50). O autor passa, então, a desdobrar suas consequências filosóficas para o pensamento do eterno retorno e do *amor fati*, com foco para suas formulações n’*A gaia ciência* e em *Ecce Homo*.

O que é importante destacar na interpretação de Philip Kain é a presença d’*O Nascimento da Tragédia* como referencial teórico basilar da sua argumentação. Nesta obra, Nietzsche trabalha, de fato, com uma noção de sofrimento entendido como ocorrência destituída de sentido. Trata-se de uma noção de sofrimento bastante peculiar que não o define, mas, ao contrário, justamente lhe retira todo conteúdo. Kain se aproveita dessa vagueza semântica para se deslocar indiscriminadamente pelas obras e conceitos de Nietzsche. Isso, que pareceria uma vantagem, é, na verdade, o que prejudica sua interpretação. Os pressupostos teóricos da obra de 1872, pelos quais Nietzsche estabelece a ideia de um sofrimento sem sentido inerente ao vir-a-ser, estão embebidos de elementos metafísicos que o filósofo rejeitará já a partir de *Humano, demasiado humano*: uma noção schopenhauriana de efetividade, mesclada a um modelo hegeliano de uma dialética constitutiva do mundo nos impulsos apolíneo e dionisíaco (EH, *O nascimento da tragédia* 1). Se Nietzsche ainda fala de sofrimento sem sentido, por exemplo, na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, não é mais fundamentado num substrato metafísico. O filósofo tem, em 1887, no seu arcabouço teórico, uma conjuntura não metafísica de pensamento: a fisio-psicologia de seu tempo, a morte de Deus e o método genealógico. Aqui, o sem-sentido não advém mais do fundo metafísico de um suposto Uno-primordial, mas do próprio esvaziamento e descrédito do pensamento metafísico. A insistência de Philip Kain em definir o sofrimento como ocorrência sem sentido, a partir irrestritamente dos pressupostos teóricos d’*O nascimento da tragédia*, fica, por isso, bastante comprometida.

## 2 A interpretação de Christopher Janaway

Christopher Janaway, por sua vez, se propõe a discutir se Nietzsche está de algum modo engajado com um empreendimento teórico de teodiceia que visa justificar a ocorrência do sofrimento no mundo. Em seu artigo *On the very idea of justifying suffering* (2017), o intérprete sustenta que a reflexão nietzschiana sobre o sofrimento se situa fora de uma tradição que procurou justificar o sofrimento no mundo, seja enquanto teodiceia, seja como teleologia laica. Considerando as consequências da morte de Deus e conduzindo sua filosofia com um declarado pendor anti-moral, Nietzsche abandonaria a questão da significação última do sofrimento – ainda presente na ideia de uma justificação estética da existência – em favor da adoção de uma abordagem psicológica que particulariza a ocorrência do sofrimento. Assim, Nietzsche passaria a indagar pelo valor do sofrimento relativamente às vivências de um indivíduo e não mais por um valor em-si.

Após delinear a reflexão nietzschiana no âmbito psicológico, Janaway, em *Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche* (2016), apresenta um Nietzsche que recusa concepções

normativas e objetivas destinadas a definir um valor em si para o sofrimento<sup>2</sup>. Tomando por base o aforismo 338 d'*A gaia ciência*, o intérprete, entende que, isoladamente, o sofrimento não é objeto das reflexões de Nietzsche. Não haveria algo que, isoladamente, fosse intrinsecamente produtor de sofrimento, nem que fosse mal. Apenas dentro da interconexão orgânica das vivências de um indivíduo, o sofrimento poderia ser devidamente apreciado. Na economia subjetiva das vivências, algo pode vir a valer como sofrimento e assumir um valor positivo ou negativo, conforme puder ser assimilado pelo indivíduo. No interior da narrativa de uma vida pessoal, o sofrimento poderia ensejar o a potencialização das forças de um indivíduo pela superação de adversidades. Janaway (2016, p.13-18) cunha a expressão “crescimento através do sofrimento” (*growth through suffering*) para mostrar como o sofrimento pode reconfigurar as atitudes e o entendimento de um indivíduo, de um modo que seja significativo para este. Janaway tem em vista fenômenos como desenvolvimento da autonomia, do aprendizado, a obtenção de profundidade teórica, o aprimoramento de capacidades pessoais, além do desenvolvimento de um senso de autodisciplina para estabelecer metas pessoais de vida (*idem*, p. 15).

Não obstante sua criatividade e agudeza conceitual, o perigo da argumentação de Janaway consiste em transparecer a ideia de que, ao rejeitar uma normatividade moral ou metafísica, Nietzsche se situaria imediatamente e tão somente no restrito âmbito de considerações psicológicas sobre o sofrimento. Ao entender as múltiplas ocorrências do sofrimento (dor física, sentimentos de culpa, desgosto, perda, solidão, desapontamento, doença, revezes catastróficos etc.) somente na medida em que podem ser traduzidas para uma semântica psicológica, Janaway perde de vista que Nietzsche também desenvolveu: 1) considerações históricas sobre o sofrimento. Por exemplo, no aforismo 18, de *Aurora*, ao mostrar que na época da “moralidade do costume”, o sofrimento era indispensável para agradar aos deuses e, com isso, conseguir a prosperidade da comunidade. Aqui, não havia qualquer preocupação em buscar um sentido para o sofrimento nas vivências de um indivíduo; 2) considerações fisiológicas, como aquelas encontradas nos prefácios de 1886, no aforismo 370 d'*A gaia ciência* e na análise do sacerdote ascético; 3) por fim, também considerações estéticas e artísticas, como aquelas ligadas ao tema da criação em *Assim falou Zaratustra* ou à estilização da narrativa de si, feita em *Ecce Homo*, na qual Nietzsche confere um sentido para o seu sofrimento enquanto destino da humanidade.

### 3 A interpretação e Bernard Reginster

Já Bernard Reginster, em seu livro *The Affirmation of Life: Nietzsche on overcoming nihilism* (2008), nas seções dedicadas a expor o que entende por “ética do poder” (p. 176-196) elabora uma definição de sofrimento em Nietzsche com base na noção de vontade de poder e em remissão ao projeto de transvaloração de todos os valores. O intérprete sustenta que identificar o valor positivo do sofrimento constitui o foco do projeto nietzschiano da transvaloração. Pois, tomando como base em BM 225 e GC 338 e HH I 235, o caráter distintivo da moral que Nietzsche critica seria a condenação intransigente do sofrimento ao valorá-lo como necessariamente mal, como “objeção à existência”. Desse modo, mostrar que Nietzsche ressignifica o sofrimento e o reveste com um valor positivo seria, na interpretação de Reginster, o pré-requisito para realizar a transvaloração (*idem*, p. 229-235).

2 O ponto de vista de Christopher Janaway, apresentado neste parágrafo, também é apresentado no seu artigo citado anteriormente. Todavia, optou-se por considera-lo tal qual aparece no artigo de 2016, haja vista estar mais extensamente desenvolvido neste último. Não obstante, o outro artigo também foi utilizado para sopesar alterações na argumentação e efetuar comparações em vista de explicitar melhor a interpretação de Janaway.



A base teórica desta ressignificação estaria na hipótese da vontade de poder. Nesta, uma força busca sempre superpotencializar o seu grau de poder. Para tal, ela requer outra força que lhe oponha resistência. O aumento do poder viria da superação dessa resistência na dominação da força opositora. Reginster define o sofrimento como sendo precisamente esta resistência que uma força encontra na sua busca por ampliação de poder (*idem*, p. 177). Outras variantes dessa definição trazem as seguintes formulações: sofrimento como “a experiência de resistência à satisfação dos desejos” (*idem*, p. 233) e sofrimento como se referindo “ao desprazer que resulta da resistência à satisfação de nossos desejos” (*idem*, p. 234).

A interpretação do sofrimento como resistência teria implicações éticas que, para Reginster, estão sinteticamente esboçadas em AC §2. “O que é bom?”, pergunta Nietzsche neste parágrafo, “tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”. Em seguida, continua: “O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada”. Para o intérprete, Nietzsche apresentaria, aqui, uma “ética do poder”, na qual o valor “bom” é definido pela superação da resistência. Assim, se a elevação de poder é valorada como boa, então a resistência também precisa sê-lo, pois esta é condição daquela. Disso se segue que, se resistência é sofrimento, então, no registro teórico da vontade de poder, o sofrimento é valorado como bom. Nesse registro teórico já ocorreria uma transvaloração dos valores no tocante ao sofrimento. Agora, este não é mais um mero complemento accidental ou condição instrumental para a felicidade, mesmo que concebida nos termos de uma ética do poder. Nas palavras de Reginster: “Do ponto de vista da ética do poder, o sofrimento não é algo pelo qual, sob as circunstâncias deste mundo, os indivíduos tem que passar em vista de serem felizes, mas, ao contrário, é parte do que compõe sua própria felicidade”. (*idem*, p. 231).

O que é criticável na interpretação de Reginster é o protagonismo teórico que ele confere à sua definição de sofrimento a fim de tornar possível a transvaloração de todos os valores. Não parece ser assim que o próprio Nietzsche pensou seu projeto. No final de BM 225, o filósofo diz que existem problemas mais elevados que prazer, sofrimento e compaixão. Isso não quer dizer que estes temas não necessitem de considerações filosóficas. Quer dizer, antes, que coloca-los em primeiro plano é uma ingenuidade, pois eles pressupõem questões mais substanciais. O projeto da transvaloração se voltaria, então, para o desmonte daqueles valores, pelos quais foi imposto ao vir-a-ser algum tipo de teleologia, a fim de denunciar sua proveniência numa constituição fisio-psicológica doentia que culpabiliza a existência pela ocorrência do sofrimento. A crítica aos valores negadores da vida não parece necessitar de uma re-conceituação do sofrimento. Pois, o problema não está no sofrimento inerente ao vir-a-ser, mas nos valores que o interpretam. Isso mostra que Nietzsche não está preocupado com a conceituação do sofrimento, mas, sim, com o sentido que ele recebe numa dada interpretação. É mais importante mostrar a falência de um padrão interpretativo que necessitava buscar fora do mundo uma razão metafísica para redimir o sofrimento terreno. Desfeita essa ilusão, só resta aprender a afirmar o sofrimento inerente ao mundo. Se isto se faz por uma nova conceituação do sofrimento, essa é uma questão secundária e que depende primeiramente do desmonte de antigos e perniciosos sentidos ideais para a existência.

No mais, ao centrar sua definição de sofrimento no conceito de vontade de poder, a interpretação de Bernard Reginster seria, quando muito, uma interpretação sustentável



apenas para o período teórico, no qual Nietzsche reconfigura suas teses a partir do seu conceito interpretativo de todo acontecer. Ler com essas lentes os pensamentos de Nietzsche sobre sofrimento anteriores ao período do surgimento do conceito de vontade de poder e do projeto de transvaloração se torna, portanto, insustentável e ilegítimo.

#### 4 Da questão do conceito para a preocupação com o sentido do sofrimento

Diante das críticas às interpretações acima apresentadas, propõe-se a interpretação, segundo a qual, os impasses de uma definição conceitual de sofrimento em Nietzsche se devem a uma preocupação filosófica mais fundamental de seu pensamento: a questão do sentido do sofrimento, a qual dificulta a conceituação por razões de ordem físi-psicológica<sup>3</sup>.

Em uma anotação pessoal, o fragmento póstumo 14, [89] da *primavera de 1888*, Nietzsche apresenta aquilo que chamou de problema do sentido do sofrimento. O pano de fundo da formulação do problema é a contraposição entre os simbolismos do deus Dioniso e do Crucificado. A cada um são imputadas valorações antagônicas da vida na medida em que respondem diferentemente ao sofrimento inerente ao movimento de vir-a-ser da própria vida. Nos termos do fragmento:

Dioniso contra o “Crucificado”: aqui vocês têm a oposição. *Não* é uma diferença em termos de martírio - é só que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*), no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é bastante forte, pleno, deificante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

“O Deus na cruz” é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará. (eKGWB, FP 1888 14 [89], *tradução nossa*).

Assim apresentados, Dioniso e o Crucificado são duas formas opostas de valoração da vida, a partir da interpretação do sofrimento. O deus grego, ao simbolizar o movimento cíclico de destruição e criação da vida, seria o símbolo maior de afirmação desta porque expressaria em máximo grau o incessante movimento de renovação da própria vida. Para que seja possível este movimento, não só é necessário, mas *desejável* o sofrimento implicado na destruição de tudo o que é. O que equivale a dizer: para que haja mudança, deve haver o

3 A temática do sentido do sofrimento enquanto horizonte teórico comum das reflexões nietzschianas sobre sofrimento foi abordada na dissertação de mestrado, intitulada “O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche”. Aqui, limita-se a explicitar a temática tal como aparece no período de 1886-1888 por julgar-se que, aí, Nietzsche apresenta as razões pelas quais não um ou outro sentido do sofrimento é problemático, mas o ato mesmo de dar sentido ao sofrimento é em si problemático. Com isso, o tema do sentido se destacaria como a preocupação geral de suas reflexões sobre o sofrimento.

periclitamento de um estado estável, sendo o sofrimento o colapso dessa estabilidade. Desse modo, no símbolo do Dioniso, o sofrimento já estaria justificado na e pela própria vida.

Na contramão, o Crucificado simbolizaria a incapacidade de afirmar o sofrimento inerente ao movimento de vir-a-ser, acabando por avaliá-lo como objeção à vida. Em decorrência desse movimento interpretativo, construir-se-iam ideais que buscariam ocultar ou corrigir o vir-a-ser. O “Deus na cruz” seria seu exemplo por excelência, na medida em que supõe a ficção de um além-mundo, considerado perfeito, eterno, estável e indolor. Medindo a vida a partir desse ideal, o sofrimento ganha um sentido. Ele deve ser um instrumento para alcançar aquela existência num além-mundo. Isto é, o sofrimento “deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*)”. Somente assim ele justifica a existência. O sentido do sofrimento, apontado pelo ideal, torna a vida suportável porque ela será compensada numa existência no além. Desse modo, a vida não é afirmada, mas meramente aceita.

Em ambos os casos, o sofrimento é colocado como instância decisiva para avaliação da vida. A resposta que se dá ao sofrimento inerente ao movimento do vir-a-ser será ou um sentido cristão ou um sentido trágico. No aforismo 370 d’*A gaia ciência*, Nietzsche já havia trabalhado com a noção de que toda filosofia e toda arte pressupõe sofrimentos e são, efetivamente, a resposta idiossincrática destes em relação ao sofrimento inerente à vida. Esse tipo de consideração é, no entanto, introduzida fundamentalmente um ano antes, nos prefácios de 1886. Neste conjunto de textos, em particular nos parágrafos 2 e 3 do prefácio a *A gaia ciência*, Nietzsche trata de filosofias que manifestam em suas proposições ou saúde ou doença. Ele passa a indagar não mais pela verdade ou falsidade de um pensamento, mas pela sua saúde ou doença. Interessa ao filósofo saber sob que condições vitais uma dada interpretação foi engendrada e que anseios ela visa responder. Em 1887, Nietzsche prossegue esse modo de questionamento. Ele o transforma numa “heurística da necessidade” e esquematiza expressões filosóficas e artísticas que nascem da superabundância ou do empobrecimento de vida (GC 370) e o utiliza também como parte do método genealógico para sondar as condições de emergência da interpretação ascético-sacerdotal do sofrimento (GM III).

Esses textos de 1886-87 testemunham a preocupação de Nietzsche em buscar no sofrimento a necessidade que comanda por trás de uma resposta saudável ou doente. A terceira dissertação da *Genealogia da moral* é decisiva a esse respeito. Ela explicita a gênese de uma interpretação ascética do sentido. De posse dela, Nietzsche conhece as condições fisiológicas pelas quais um sentido ideal é produzido. Ela é obrigada a se posicionar ante a incontornável realidade do sofrimento sem sentido. É para domá-lo de alguma maneira que o ser humano é levado a instaurar um sentido. A falta de sentido, por sua vez, é um problema imperioso que surge a partir do marco existencial da morte de Deus. Quando as instâncias suprassensíveis não mais podem ser consideradas parâmetros de valor para auferir o sentido da existência, resta apenas a própria vida terrena. Na totalidade desta, é o sofrimento o ponto crucial que decidirá o valor da vida e o sentido da existência, pois é ele que decidirá, em última instância, a continuidade de um indivíduo na vida pela afirmação dionisíaca desta ou sua fuga dela num ideal.

Preocupado com as condições fisio-psicológicas de surgimento das interpretações, não interessa tanto a Nietzsche saber como um pensador conceitua algo, nem a verdade do conceito, mas porque e para que ele precisa conceituar do modo como o faz. Esta

preocupação com o “para que”, com a meta e a proveniência é a preocupação com o sentido. Desse modo, o sentido não é uma questão secundária que dependeria da conceituação, mas o contrário. O conceito dependerá das necessidades oriundas de constituições fisiopsicológicas específicas. A necessidade (*Bedürfnis*) será decisiva para determinar tanto a forma do sentido do sofrimento, ideal ou fluido, como para determinar o próprio conteúdo desse sentido. E isto justamente porque a necessidade será entendida, por Nietzsche, como sendo ou um sintoma de fraqueza ou de força fisiopsicológica. Isso incide diretamente na questão se o sofrimento é, por exemplo, algo a ser evitado ou apropriado como estimulante; se é um aspecto horroroso a ser abolido ou obstáculo que a vontade de poder busca para sua auto-superação; se será moralizado, como punição ascética, ou se será inocentado e estetizado. Com esse olhar, Nietzsche é mais um diagnosticador que um conceituador. É mais fundamental, para ele, responder a perguntas como: que condições vitais impelem que o sofrimento seja interpretado a partir de uma instância suprassensível? E, conseqüentemente, que tipo de vida se constitui a partir dessa necessidade?

Diante disso, sustenta-se que a disparidade interpretativa encontrada nos intérpretes analisados se deve ao fato de que Nietzsche não está preocupado com a conceituação do sofrimento, mas sim com o problema do seu sentido. Não se afirma, com isso que não haja um conceito de sofrimento em Nietzsche ou que seja impossível elaborar um. Defende-se, isto sim, que essa empreitada precisa passar pela temática do sentido do sofrimento, pois ela aponta para um perspectivismo interpretativo, ligado às condições fisiopsicológicas de resposta ao sofrimento, o que impossibilita uma definição última.

**Referências bibliográficas:**

- JANAWAY, Christopher. Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche. In: *Inquiry. Na Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 60, n.1-2, p. 66-95, 2016.
- \_\_\_\_\_. On the very idea of “justifying suffering”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 48, n. 2, p. 152-170, 2017.
- KAIN, Philip. Nietzsche, the eternal recurrence, and the horror of existence. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, n. 33, p.49-63, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos: volumen IV (1885-1889)*. Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2008;

## A dinâmica de construção e destruição em Nietzsche: O *último homem* e o *além-do-homem*

Isabella Vivianny Santana Heinen<sup>1</sup>

Este ensaio pretende desenvolver uma possibilidade de interpretação do *último homem* e do *além-do-homem*, através da perspectiva crítica das constituições morais estabelecidas por Nietzsche na sua fase madura, especificamente na obra *Assim Falou Zaratustra*. Em tal obra, Nietzsche faz uso de uma nova forma de escrita. Inovadora até mesmo no que se refere ao estilo aforismático adotado a partir de *Humano demais humano*. Todavia, é importante atentar para o fato de haver certo cálculo temático no que se refere a estes escritos com respeito à *Assim Falou Zaratustra*. É no final do quarto livro – e inicialmente último – de *A Gaia Ciência* que o filósofo apresenta primeiramente, o personagem Zaratustra. De acordo com a compreensão da estrutura da obra *Assim Falou Zaratustra*, empreendida por Andrés Sanchez Pascual, o personagem Zaratustra viveu no século VI a.c. Destaca-se que Nietzsche, ao usar essa figura persa procura se afastar, tal qual no início, das raízes da filosofia grega, da tradição racionalista socrático-platônica. Há uma conhecida menção de Nietzsche a esse tema em *Ecce homo*, elucidando que *Assim Falou Zaratustra* é o primeiro a estabelecer a dicotomia entre Bem e Mal e por isso deve ser aquele que pode superar esta separação. Conforme observa-se:

Não se indagou de mim, como se deveria indagar, qual é justamente na minha boca, na boca do primeiro imoralista, o significado do nome Zaratustra: de facto, o que constitui a unicidade tremenda daquele persa na história é precisamente o contrário em relação a mim. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal o mecanismo genuíno na engrenagem das coisas – a translação da moral em metafísica, da moral como força, causa, fim em si, é a sua obra. Mas esta pergunta seria, no fundo, já a resposta. Zaratustra criou este erro pejado de consequências fatais, a moral: por conseguinte, deve também ser o primeiro a reconhecê-lo. (NIETZSCHE, 2003, p. 27)

Com Zaratustra<sup>2</sup>, o filósofo teria a intenção de explorar uma forma diferenciada de filosofia, destacando através deste singular personagem uma maneira de transgressão a ideia moral e metafísica de entendimento do mundo, pois o próprio arranjo deste livro indica sua construção por imagens, narrativas, progressões históricas, e inclusive por um fazer

1 Universidade do Estado do Pará

2 Segundo Viesenteiner (2013), Nietzsche apresenta seus pensamentos filosóficos sem valer-se de um modo sistemático e padronizado, por isso mesmo não deve-se ler a obra *Za/ZA* como uma doutrina ou ainda um modelo universal de determinação moral do homem. A obra precisa ser interpretada, segundo sua própria forma musical, em que cada leitor encontra para si um caminho.

poético. Mais uma vez, evidenciando o distanciamento de uma escrita ou um pensamento dogmático, regados por uma lógica obstinada a atingir a verdade.

Os argumentos impressos nessa obra refletem uma linguagem que não tem como fundamento dizer a verdade ou revelar uma compreensão conceitual do mundo, mas, proporcionar uma maneira de expressão diferente do posicionamento do homem ocidental.

Roberto Machado (1999) salienta que Nietzsche propunha uma nova forma de filosofar, a partir de moldes antagônicos aos dos estabelecidos desde o racionalismo socrático, ou seja, o filósofo em questão tratou de questões filosóficas com uma nova forma de seriedade, decorrente de sua discordância com referência a expressão de um modo impositivo do racionalismo e da metafísica. A concepção da alegre ciência expressa precisamente este aspecto, ela se propõe a associar o rigor científico com a possibilidade experimental de formas e interpretações próprias da arte, tendo em vista a formulação de novas possibilidades de interpretação da efetividade.

Em vista disso, no Prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche por intermédio do discurso empreendido pelo profeta, assinala:

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. (NIETZSCHE, 2011, p. 12)

O filósofo nessa passagem, nos permite fazer uma analogia entre o animal e o *último homem*, no sentido de os entender como uma vazante que se intitula inferior, que necessita criar algo sobre-humano, por ser incapaz de superar a si mesmo.

Deste modo, o homem se comporta como um verdadeiro animal, pois apesar de sua racionalidade age com toda a animalidade, pois usa sua razão como instrumento de destruição, de consumação de uma mentalidade que visa o desenvolvimento normatizado de suas forças naturais. A exemplificação dessa compreensão de homem é explorada por Nietzsche em sua obra posterior, *Além do bem e do mal*:

No homem se encontram reunidos a criatura e o criador, no homem está a matéria, isto é o incompleto, o supérfluo, isto é, a argila, o lodo, o absurdo, o caos, mas no homem também está o sopro que cria, que plasma, isto é, a dureza do martelo, quer dizer, o espectador, a divina contemplação do sétimo dia observai o contraste entre vossa compaixão que é a revolta da “criatura que há no homem”, isto é, aquilo que deve ser plasmado, estampado, batido como o ferro, afinado, passado pelo fogo e purificado — aquilo que deve e é constrangido a sofrer e a nossa compaixão? (NIETZSCHE, 1992, p. 98)

Segundo esse ponto de vista, o homem é caracterizado por Nietzsche como aquele capaz de criar, de reinventar, de organizar, e também provocar o caos, isto é, o homem não possui uma definição estática, ele está inserido em um campo interpretativo, em que ora é um, ora é outro, ou ainda os dois ao mesmo tempo. Seus atributos constituem um sistema de forças que se rompem e se ligam, afirmando assim seu movimento, sua possibilidade de alteração.



Este conflito, no entanto, antes de estabelecer uma contraposição de cunho negativo, instituir-se-ia como um estágio de realização do homem. E, que para Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra* a noção de homem já expressava essas nuances, conforme observa: “é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. [...] Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Neste âmbito, o homem não é definido ou conceituado, tão pouco é somente um estado limítrofe. Ele perpassa inúmeras variações entre sua constituição humana, cujo declínio é compreendido como transição, trânsito, pois Nietzsche sugere uma outra conotação para essa proposição: “Amo aquele que trabalha e inventa, para construir a casa para o super-homem e lhe preparar terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio. Amo aquele que ama a sua virtude: pois virtude é vontade de declínio e uma flecha de anseio.” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Ou seja, o processo do homem de maleabilidade é sua força, seu impulso de virtude, seu declínio é a chance de mostrar toda a sua grandeza.

Em tal medida, é exposto por Zaratustra um modo de rebaixamento indicado pela figura do *último homem*, conforme podemos verificar nas seguintes passagens “[...] aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. [...] Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.” (NIETZSCHE, 2011, p. 14), reitera em seguida “a terra se tornou pequena, então, e nela saltita o *último homem*, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o *último homem* é o que tem vida mais longa.” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). Essas considerações acerca do *último homem*, corroboram para a inferência de que essa tipologia humana, reverbera a espécie mais nociva do homem, pois impõe sua existência, tanto na incapacidade de criação, quanto na incapacidade de reconhecer suas próprias limitações, por orgulhar-se de sua vida confortavelmente segura.

Nietzsche destaca ainda que, ““Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho. Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). Este homem, mantém sua existência nos pequenos prazeres, na ideia de felicidade pautada em um ideal medíocre de fixidez e ausência de infortúnios. Com isso, o homem quer garantir sua própria vida ao relacionar-se com outros de sua espécie, preservar sua existência ao comunicar-se, e essa relação mútua é a mais simples e comum na vida em sociedade, cujo cerne é a vida gregária, habituando-se aos conceitos e valores já instaurados.

Felizmente, o mundo não se edifica sobre instintos em que o animal de rebanho apenas bonacheirão encontra a sua estreita felicidade; exigir que todo «o homem bom», um animal gregário, tenha olhos azuis, seja benévolo, tenha uma «bela alma» – ou, como deseja o Sr. Herbert Spencer, que se torne altruísta, seria tirar à existência a sua característica maior, significaria castrar a humanidade e fazê-la descer a uma miserável chinesice. – E foi o que se tentou!... Eis o que justamente se denominou moral... Nesse sentido, Zaratustra chama aos bons ora «os últimos homens», ora o «começo do fim»; acima de tudo, considera-os como a mais prejudicial espécie de homens, porque levam avante a sua existência tanto à custa da verdade como do futuro. (NIETZSCHE, 2000, p. 17)

Essa figura nietzschiana, expressa um homem sem anseios próprios, sem vontade de criação, uma figura rebaixada, que para se desenvolver precisa sempre de uma constituição democrática, capaz de determinar suas ações, ou seja, uma tipologia que encontra no estudo genealógico de Nietzsche forma cabal no tipo escravo, engendrado pela moral do escravo. Este tipo toma fundamentação prática no homem gregário moderno, pois em conformidade com Giacoia “é nessa imbricação entre a ideologia do igualitarismo uniforme e sua fundamentação político-religiosa pela moral cristã que se esclarece o significado da figura nietzschiana do “último-homem””. (GIACOIA, 2002, p. 18).

Este tipo nivela-se por depender do instinto gregário, se auto-afirmando somente como integrante de uma coletividade, a sua altivez só se estabelece em bando, transferindo a causa de sua solidão e angústia a outros. Este tipo, amplamente criticado pelo filósofo, sente o pesar da vida moderna, a frustração da incapacidade, que acredita ser provocada pelo sistema social em que é constituinte, simplesmente não se responsabiliza, conforma-se. Para ele a vida é isso mesmo.

Neste sentido, a perspectiva de interpretação adotada no que tange a caracterização do *último homem*, diz respeito a uma postura contrária a afirmação da vida, proveniente do conflito com seu tempo, que tem a moralidade e a razão como forma de esgotamento. Essa tipologia se desloca como defensora dos costumes e valores constituídos, pois alegra-se com as pequenas realizações do cotidiano, se deixa subordinar pelas tarefas exigidas em sociedade, pela aprendizagem fornecida, e, por sua vez, não consegue se distanciar das amarras da tradição. Age como se essa significasse a única forma possível de vida, seu modo de manifestação ocorre por conveniência, já que não consegue se organizar sem as determinações estabelecidas.

O *último homem*, por conseguinte, reflete exatamente o homem da modernidade porque ele não é capaz de rebaixar a si mesmo e verificar o que é baixo em sua própria natureza. Sendo justamente em função disso que Nietzsche propõe uma superação deste homem, e nos sugere o além-do-homem.

Por isso, conforme destaca-se, Nietzsche indica o além-do-homem: “Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo.” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). Com isso, avisa que o além-do-homem, diferente do *último homem*, não depende de um consentimento ou auxílio de uma figura suprema e sobrenatural que regule sua conduta e forma de manifestação diante do mundo, já que toma a razão como uma das variadas expressões da capacidade humana, e não como a absoluta dirigente do homem. O ensinamento do além-do-homem evidencia sua grandiosidade, por ensinar aos homens que não precisam se basear em princípios externos, mas a partir de suas próprias criações, configurações e intervenções.

Zaratustra, ao trazer variadas discussões à tona, não procura discípulos no sentido tradicional do termo, pois não professa, por impossibilidade efetiva, nenhuma doutrina. Ao fazer uso de expressões análogas a bíblia, ele demonstra a sua forma de parodiá-la. “Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal.” (NIETZSCHE, 2011, p. 18). Os discípulos a quem ele se refere, diferente da versão bíblica, não precisam seguir um mestre, porém, construir outras possibilidades interpretativas, isto é, “aqueles que também criem busca Zaratustra” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). Por conseguinte, superar a filosofia que prega a necessidade de um homem capaz meramente de reproduzir as suas leis e doutrinas é o primeiro viés para a confirmação do além-do-homem.

Nessa medida, pode-se dizer que Nietzsche, no Prólogo de *Assim Falou Zaratustra* interpreta a modernidade, através da configuração do *último homem*, como o período crucial de decisões, concernente ao propósito da civilização, pois com o aviso do decaimento moral e dos ensinamentos cristãos, oferece margem para outras constituições valorativas, circundantes a dois extremos: o *último homem*, que não passa de um apequenado, ou melhor, em consonância com o pensamento de Machado “os que não sabem o que é amor, o que é criação, e o que é anseio – isto é, tudo o que pode servir de ponte para o *super-homem* -” (MACHADO, 1999, p. 54). E, como reiteração a essa tipologia nietzschiana, cito Stegmaier:

O “*último homem*”, de quem fala Zaratustra em sua terceira tentativa de aproximar o além-do-homem ao “povo”. O “último homem” é aquele que considera a destinação última do homem, a de seu tempo, portanto, como a destinação do homem em si e, deste modo, põe termo à destinação do homem em si mesmo, em suas expectativas de uma ordenação da vida. Tratar-se-ia, para Zaratustra (com foco nas expectativas vigentes no final do século XIX), de uma ordenação, em que não deveria haver nenhum sofrimento – nenhuma frieza, nenhuma dureza, nenhuma doença, nenhuma desconfiança, nenhuma contradição social, nenhum domínio – mas somente felicidade e diversão. (STEGMAIER, 2009, p. 32-33)

Ou seja, o *último homem* é compreendido enquanto figuração de um tipo próprio da modernidade, que se acalenta no seio de uma vida programada, cuja vida é regada pelas pequenas felicidades, por não se considerar o sofrimento ou qualquer transposição social que leve a uma desorganização, pois este homem precisa ser enquadrado a uma rotina que lhe conceda ao final do dia, a recompensa em forma de pequenas felicidades, por ter cumprido todas as tarefas necessárias para a regulação da vida gregária.

Enquanto que, o outro extremo se configura na tipologia do além-do-homem. Nos discursos de *Zaratustra*, “o super-homem é o sentido da Terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da Terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 12), pretendendo que os homens obtivessem desejo de superação, que criassem algo superior a eles próprios, e se mantivessem fiéis a Terra. De acordo com Nietzsche, “na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro.” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). Salienta-se, portanto, que o além-do-homem não é uma ideia redentora do mundo, ele é um ensinamento para aqueles que não se satisfazem com a pequenez do homem moderno.

Nesse âmbito, Nietzsche anuncia o ensinamento do além-do-homem em oposição ao *último homem*, mas, não como figura do redentor ou como representação divinizada, tampouco como doutrinadora, e sim como aquele detentor de uma assimilação dionisíaca do mundo, apropriado para afirmar a vida, a existência, apto a efetuar uma nova consideração de cultura. Destarte, a ideia de além-do-homem, condiz com a possibilidade de criar e superar a si próprio, pois se refere ao homem adequado para enfrentar a vida sem confortos metafísicos, estabelecidos com a finalidade de recusa das experiências de tempo e, também de impulsos corpóreos.

O além-do-homem, assim é compreendido enquanto o renunciador do mundo supra-sensível e o afirmador da terra e da vida exatamente como elas se apresentam. Ele concerne na vontade de criar, de construir, de transvalorar e afirmar a vida, conquistando um modo diferente de interpretação. Por esse motivo compreende-se que o além-do-

homem delinea o “sentido da terra” como uma crítica impetuosa às concepções metafísicas e dogmáticas do homem.

Nesse âmbito, sua oposição é contra uma configuração moral que dita que qualquer outra configuração moral que o homem eventualmente deseje para si não é possível, ou seja, não é possível criar alguma coisa, é preciso que a moral crie, regule, determine, uma possibilidade nova. Vale salientar que Zaratustra não apresenta o além-do-homem como uma configuração capaz de governar o *último homem*, já que estes são empreendidos enquanto tipologias.

Portanto, no prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche salienta dois aspectos importantíssimos: o ensinamento do além-do-homem e a tipologia crítica do *último homem*. O ensinamento do além-do-homem significa uma condição ainda irrealizável, porém que engendra a possibilidade de refletir acerca de uma perspectiva distinta, relacionada a autossuperação, a dinâmica de “tornar-se o que se é”, através de uma valorização da existência. A sua importância está em sublinhar o desafio da vida, e ainda assim vivê-la com toda a força necessária. Por outro lado, a figura do *último homem* é uma advertência para a cultura moderna, em que Nietzsche identificava um homem domesticado, nivelado e impossibilitado de pensar acerca de si e de seu tempo, por consequência, decadente.

Tal análise é possível, a partir da interpretação nietzschiana da figura do *último homem*, que elucida um tipo disciplinado e incrivelmente conformado com a crença em uma tal felicidade. Com efeito, Nietzsche verifica a desqualificação e deterioração da vida por meio da moralização e racionalização dos instintos, que acarreta na precariedade formativa, mas sua perspectiva crítica permite a indicação de outras formas de vida para além da degenerescência constituída.

Segundo essas argumentações, observa-se que Zaratustra na primeira parte da obra, inicia um processo de ensinamento da superação, em contraposição aos valores morais, a Deus, aos ídolos e a alma. Indica de tal modo, como possibilidade de oposição a esses aspectos, o sentido da terra, como o elogio do corpo e de suas manifestações criadoras.

Para confirmar esse posicionamento, Nietzsche reforça:

Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores! Sabendo purifica-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o homem do conhecimento, todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma, a alma se torna alegre. (NIETZSCHE, 2011, p. 74)

Desse modo, o sentido da terra indicado pelo filósofo, está relacionado a possibilidade inerente do homem, de criar valores, de desenvolver mecanismos que digam respeito a sua própria singularidade. Isto é, que os valores constituídos sejam empregados por agentes criadores, com posicionamentos que levem em consideração a configuração corpórea, capacitados a não se submeter a uma medida universal, embasada em uma racionalidade que serve de parâmetro para todas as coisas.

Nesse sentido, Nietzsche mostra que a vida tem uma dinâmica ininterrupta de construção e destruição, prazer e desprazer, bem e mal, etc, e esse movimento apenas é possível no sentido da terra, no âmbito de suas transformações. De acordo com Nietzsche em *Ecce homo*, Zaratustra:

[...] diz não, actua por negação, perante tudo aquilo a que, até agora, se disse sim e, apesar de tudo, pode ser o contrário de um espírito que diz não; do mesmo modo que o espírito que aguenta o maior peso do destino, uma fatalidade da missão, pode todavia ser o mais ágil e para além de tudo – Zaratustra é um dançarino –; como o que tem a mais implacável, a mais temível visão da realidade, que excogitou o «pensamento mais abissal», não encontra, apesar de tudo, objecção alguma contra a existência, nem se-quer contra o seu eterno retorno – pelo contrário, depara com mais um fundamento para ele próprio ser o eterno sim a todas as coisas, para ser o ingente e ilimitado sim e ámen»... «A todos os abismos levo ainda o meu dizer sim, fonte de bênçãos»... Eis, porém, mais urna vez ainda a noção de Dioniso. (NIETZSCHE, 2003, p. 28)

Zaratustra apresenta a possibilidade do dizer sim dionisiaco, tanto por destruir, quanto por dar existência, desvincula-se, portanto, da dual concepção de mundo aparente e mundo verdadeiro, ou ainda da oposição entre corpo e alma.

É necessário perceber, por conseguinte, que na segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche segue com o tema da autossuperação, compreendendo-a como desafio, sugerindo a promoção da vontade criadora, que apresenta a superação como instrumento dinâmico de sua ação.

A partir desses aspectos, Nietzsche na seção *Do homem superior*, acena:

Os mais preocupados perguntam hoje: “Como conservar o homem?”. Mas Zaratustra é o primeiro e único a perguntar: “Como *superar* o homem?”. O super-homem me está no coração, ele é o primeiro e único para mim – e não o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor... (NIETZSCHE, 2011, p. 272)

Pode-se dizer, portanto, que o ensinamento de superação de Zaratustra não tem a finalidade da conservação e promoção do homem, ao contrário, possibilita o aprendizado de como superar o homem e usar as adversidades concernentes a existência como mecanismo de autossuperação. Zaratustra, não está desconsiderando assim, a dor e o sofrimento, mas, está analisando-as como caráter afirmativo da vida, como possibilidade de aperfeiçoamento e criação.

Por isso, em continuidade a esta seção Nietzsche escreve:

“O homem tem de se tornar melhor e pior” – assim ensino eu. O pior é necessário para o melhor do super-homem. Para aquele pregador da gente pequena pode ter sido bom que sofresse e carregasse o pecado do homem. Eu, porém, alegro-me do grande pecado como de meu grande consolo. [...] Ó homens superiores, julgais que estou aqui para reparar o que fizestes mal? Ou que quero preparar leitões mais cómodos para vós que sofreis? Ou mostrar veredas novas e mais fáceis a vós, instáveis, perdidos e extraviados na montanha? Não! Não! Três vezes não! Cada vez mais e melhores homens de vossa espécie deverão perecer, – pois as coisas deverão ser cada vez mais duras e difíceis para vós. Somente assim cresce o homem até as alturas em que o raio o atinge e despedaça: alto o bastante para o raio! (NIETZSCHE, 2011, p. 273-274)



Segundo esta análise, para Nietzsche, o homem precisa experimentar tanto as características que lhe são mais vergonhosas, quanto aquelas que lhe parecem mais virtuosas. Ainda sobre isso, Nietzsche acrescenta em *Além do bem e do mal*:

Acreditamos que a insensibilidade, o perigo, a escravidão, que se encontram sempre na rua e nos corações, a clandestinidade, a austeridade, toda classe de bruxarias, tudo o que é mau, terrível, tirânica, tudo que existe no homem de animal predador ou de réptil, é da mesma forma que seu oposto, útil para elevar o nível da espécie humana. (NIETZSCHE, 1992, p. 45)

Delineia-se, por conseguinte, que mais uma vez o filósofo faz referência a um tipo-homem, não idealizado, imperfeito, sujeito as mudanças naturais de seu organismo e relação entre os homens. Os homens superiores são interpretados por Nietzsche como aqueles que não produzem, que não criam nada, não criam nenhuma possibilidade do novo, estando absolutamente presos no dogmatismo da humanidade. Zaratustra através do grito de socorro, encontra os homens superiores da modernidade, que para ele, esses homens são na verdade estéreis.

Isto posto, considera-se que Nietzsche salienta uma forma incomum de percepção do homem, não tenta corrigi-lo ou alcançar uma verdade universal sobre ele. Ele indica a importância de um processo de autossuperação do homem, em que valoriza também os estágios de existência mais baixo. Do mesmo modo, fala aos homens superiores que seu anseio não é trazer consolo, nem evitar o sofrimento, e muito menos corrigir aquilo que se concebe como erro. Zaratustra salienta, que é por meio da superação de sua própria enfermidade, de sua própria aflição e desventura que o homem consegue alcançar o que se é.



**Referências bibliográficas:**

- GIACCOIA, Oswaldo J. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 09 de Nov. de 2012.
- \_\_\_\_\_. *O último homem e a técnica moderna*. Revista Natureza Humana. v.1 n.1 São Paulo jun. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Zaratustra – tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- NIETZSCHE, F.W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A genealogia da moral*. Petrópolis. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- STEGMAIER, Werner. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche nº 25. São Paulo, 2009.
- VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas, São Paulo: Editora PHI, 2013.

## O Poder do Riso em Nietzsche

Ivan Risafi de Pontes<sup>1</sup>

*Vivo em minha própria casa  
algo de alguém jamais imitei  
e – de cada mestre debochei  
que de si mesmo não debocha*  
(Inscrito sobre a minha porta Gaia Ciência)

*Ich wohne in meinem eignen Haus,  
Hab Niemandem nie nichts nachgemacht  
Und – lachte noch jeden Meister aus,  
der nicht sich selber ausgelacht.*  
(Über meiner Haustür Die fröhliche Wissenschaft)

Na obra e pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche há um poder do riso que nos faz crer que a sua ausência implica uma impotência para viver. É possível afirmar que o riso em Nietzsche contém em si um valor afirmativo da natureza humana. Sob este ponto de vista, o ato de rir é manifestação dessa própria natureza, de suas forças imaginativas, de seus incontrolláveis impulsos e de seus mais profundos instintos. Rir de si e dos outros é, portanto, expressão de poder. Um poder cuja capacidade inerente é de preservação e construção da vida e do mundo.

Considere-se, por outro lado, que devemos ter em conta ao analisar essa capacidade particular do humano no contexto do pensamento de Nietzsche o impulso destrutivo contido em cada riso. Pois também nele o caráter cultural de um povo encontra além da expressão para sua identidade, aquilo que é afastado como ridículo por meio de escárnio e da pilhéria, da mesma forma que o indivíduo o faz ao demonstrar sua particularidade na maneira e no objeto de seu riso. Nestes termos, emergem algumas questões: seria possível estabelecer limites para o riso, ou para a escolha de seu objeto? Seria até mesmo necessário determinar uma norma ética e política para a ação dessa idiosincrasia do ser humano? Quais seriam os elementos estéticos e políticos que o riso manipula?

Podemos afirmar indubitavelmente que o horizonte dessas questões nos é apresentado por Nietzsche em toda amplitude de sua obra. Dos textos de sua juventude até a maturidade de sua obra o riso de Nietzsche ecoa numa atmosfera de libertação e

---

1 Universidade Federal do Pará

destruição, na qual as mais diversas tensões da vida se enfrentam para dar testemunho do caráter afirmativo do viver. Como quer que seja, conceitos como *Amor fati*, o *dionisíaco* e o *espírito-livre* incorporam em suas ações toda a gama da alegria, da dor e da vontade de viver que o riso contém em si.

Com efeito, a filosofia como reflexão séria, que busca um distanciamento do senso comum, reconheceu no riso uma fonte de conhecimento reveladora não apenas de um caráter moral determinante para a formação do homem, mas também de um componente antropológico e filosófico que se impõe na reflexão sobre o valor da vida e a capacidade humana de reconhecer o mistério, o invisível, a vida e a morte. À luz das considerações precedentes, podemos da mesma forma indagar até que ponto é possível refletir sobre a existência de um riso próprio da filosofia em oposição àquele do senso comum; um riso capaz de revelar também o dom e a natureza própria da filosofia? Poderia, portanto, o riso estabelecer-se como um elemento de distinção filosófica em contraposição ao riso das multidões?

Isto posto, vejamos rapidamente um dos exemplos que a tradição nos apresenta para contextualizarmos a dinâmica do riso, seu caráter pilhérico e de ridicularização que em alguns casos pode alcançar até mesmo a hostilidade. Tomemos, com efeito, a perspectiva da multidão em relação à vida contemplativa do filósofo para num segundo momento nos concentramos no poder do riso filosófico. O caso de Tales nos é conhecido. Ao cair num poço, por ter seu olhar voltado para a infinitude do universo e não para as limitações do mundo que o cercava, o filósofo astrólogo é observado por uma camponesa trácia. Vejamos como seu comentário zombeteiro sobre a situação do filósofo é fundamentado na sabedoria popular sobre o destino do filósofo, escutemo-lo: “eis aqui um homem que estuda as estrelas e não pode ver o que está aos seus pés.” O próprio Platão em Teeteto 147a testemunha a opinião da massa sobre o modo de vida do filósofo e o riso pilhérico que a expressa: ‘Qualquer pessoa que dedique sua vida à filosofia está vulnerável a esse tipo de escárnio... Toda a ralé se juntará à camponesa, rindo dele, .... pois em seu desamparo, ele parece um tolo.’”

Na figura do Zaratustra de Nietzsche, por outro lado, podemos analisar como o filósofo apropria-se do riso como um instrumento – sem necessidade de normatizá-lo –, para fazer dele um produtor de valores, que, por sua vez, dão suporte à criação estética e à (des)construção política de uma sociedade e de seu tempo. O abandono daquele que foi objeto do riso da multidão – que o vê como encarnação da tolice e da inépcia para viver–, ao ser transvalorado, transforma-se num instrumento de afirmação dos erros próprios do filósofo que não acredita naquilo que se encontra sob seus pés ou à sua frente. Apenas o filósofo que enclausurado na solidão de seu poço, é capaz de rir de sua queda – tendo consciência que ser motivo de pilhéria para o vulgo é também motivo de riso para si, consegue apoderar-se do riso como um poder de transvaloração. O riso do filósofo sobre aquilo que foi reconhecido como ridículo pela multidão, transforma o risível, fonte de escárnio e zombaria, em riso prazeroso diante da liberdade de viver e andar pelo mundo segundo suas próprias determinações. É nesse contexto que o descer de Zaratustra de sua montanha nos mostra o mesmo destino que tem Tales após sua queda em seu poço. A escuridão de sua casa e a solidão de seu isolamento são o oposto da visão de um universo infinito. Rir de si mesmo é, como visto, apoderar-se do ridículo, daquilo que a crueldade da maioria qualifica como desprezível, como erro; em poucas palavras, é apontar e reconhecer em sua fraqueza a maior de suas conquistas. O inscrito que Nietzsche apresenta no umbral

de sua morada ao visitante de sua *Gaia Ciência* nos ensina também que aquele que não ri de seu mestre, nunca aprenderá a rir de si mesmo. Ele nunca encontrará em suas fraquezas, em seus erros e em sua debilidade, ou seja, na vulnerabilidade do seu ser perante a vida, no seu perecer seu próprio retiro, uma morada. E também não terá o poder de sobre ela colocar sua marca, seu próprio inscrito.

Como sabemos, a criação de personagens-conceituais capazes de transvalorar é para Nietzsche absolutamente necessária à luta contra o enrijecimento de valores próprios da estagnação da vida. Como valor estabelecido, é próprio da natureza moral a luta pela sua manutenção e não um embate a fim de alcançar sua expansão, visto que o desencadeamento de um conflito pode ocasionar sua destruição. Assim, de forma peremptória, Nietzsche nos mostra que a cultura e a moral de uma época negam a ação da vontade de potência como expressão da própria vida junto ao seu intrínseco sentido, a saber: a afirmação da própria vida, nas suas mais diversas facetas, ou seja, não apenas no prazer, na dor, no sofrimento e na luta, mas também em uma de suas mais envolventes e intrigantes formas, o riso.

Em uma nota da primavera de 1884 sobre uma passagem da bíblia, encontramos uma frase reveladora sobre o poder do riso em Nietzsche, principalmente quando a tomamos como antípoda de sua sagração estética e política do riso; “maldição sobre aqueles que ríem”, anota Nietzsche sobre Luc. 6, 25.

É no contexto dessas questões que intentaremos traçar algumas reflexões sobre o riso no pensamento e na obra de Friedrich Nietzsche. De fato, levado às suas últimas consequências como hodierno diagnóstico e como superação do niilismo, a filosofia Nietzsche busca uma afirmação incondicional de todas potencialidades próprias do humano e de sua natureza. Acreditamos que o conhecimento trágico da vida, do qual o jovem Nietzsche nos dá lições em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia*, alcança o seu *pendant* mais natural, ou seja, seu irrestrito complemento artístico e filosófico tanto na obra intitulada *Gaia Ciência, Die Fröhliche Wissenschaft*, como na criação do personagem-conceitual Zaratustra.

Eis que *Gaia Ciência*, o termo e título criado por Nietzsche, revela não apenas a natureza do conhecimento e da ciência como fonte de alegria – um dos objetos de expressão do riso – mas um jogo de significados que a palavra *gaya* permite revelar, qual seja: a ciência da alegria fundamentalmente como ciência do mundo e da terra – Gaia na mitologia grega é a personificação da terra. Por tal motivo, *A Teogonia* de Hesíodo nos apresenta o caos como sua origem e Gaia como uma das primeiras deusas sobre a Terra. O estado de Gaia é de gravidez, o que nos remete a origem indo-germânica da palavra *Gaia*: a gestante.

Já Zaratustra, a máscara filosófica de Nietzsche, impõem-se no âmbito do questionamento sobre a decadência própria do niilismo como primeiro e único homem que riu ao vislumbrar as luzes do mundo. De origem persa, o nome Zaratustra significa “o proprietário de valiosos camelos”. Os estudiosos da cultura oriental o descrevem como “o político” e o “xamã”, a fonte de sua origem é encontrada no *Avesta*, uma coletânea de textos sagrados, na qual Zaratustra é apresentado como fundador de uma religião monoteísta fundamentada na luta entre o bem e o mal. Em um fragmento do outono de 1883, podemos ler o seguinte sobre Zaratustra e sua origem – também nele Nietzsche desvendará a natureza do riso à qual Zaratustra pertence: “De onde vem Zaratustra para nós? Quem são seu pai e sua mãe? O destino e o riso são o pai e a mãe de Zaratustra: o terrível destino e o doce riso geraram tal broto. Alegria como o benefício secreto da

morte. ‘Estou procurando Zaratustra. Zaratustra foi perdido para mim.’” (NIETZSCHE, 1999, vol. X, p. 546)<sup>2</sup>. Ou ainda numa estrofe do poema *Da pobreza do riquíssimo* no livro *Nietzsche contra Wagner* (NIETZSCHE, 2016, p. 75.)

Como quer que seja, uma coisa, contudo, é particularmente notável ao refletirmos sobre ambos os nomes, os quais Nietzsche forjou também como insígnia para a particularidade de seu pensamento sobre o poder do riso. Tanto a *Gaia Ciência* como *Zaratustra* carregam em si a marca e a potência do nascimento e o destino mortal da natureza humana. Afinal, em sua dolorosa luta de libertação das trevas e do caos, o nascimento nos traz, ao contrário do que poderíamos imaginar, o riso como expressão da vida até mesmo diante da inexorável morte. Sua obra é trazer o mais profundo valor das profundezas da terra, da mesma forma como o homem busca o ouro em suas entranhas, o metal mais precioso e de maior durabilidade para a construção de valores. No capítulo “Dos grandes acontecimentos” de *Zaratustra* há uma importante menção sobre a natureza aurífera do riso: “mas o ouro e o riso – ele os tira do coração da terra: pois, que o saibas – o coração da terra é de ouro [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 126.)

Se a origem do riso encontra-se para Nietzsche no âmago e nas entranhas auríferas mais profundas da terra, ao contrário, o que se refere à sua condição após o nascimento, ou seja, à sua vinda à superfície da terra, seu impulso mais natural são as alturas. Contrariamente ao espírito da gravidade que leva tudo a baixo – cujas criações são como podemos ler em *Zaratustra*: “coação, estatuto, necessidade, consequência, finalidade, vontade, bem e mal” (NIETZSCHE, 2011, p. 188.) – rir representa um ganho de perspectiva para a afirmação da vida e com ela o movimento de inversão de sentidos próprios da transvaloração de todos os valores: “Olhais para cima quando buscais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado. / Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e sentir-se elevado? / Quem sobe aos montes mais altos ri das tragédias do palco e da vida” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Nesse capítulo de *Zaratustra* intitulado “Ler e escrever”, Nietzsche segue ainda com descrições que revelam como a risada de *Zaratustra* constitui-se como um índice da natureza e da filosofia não somente de *Zaratustra*, mas certamente do próprio filósofo. O ambiente no qual esses pensamentos e a vida contrária ao espírito de gravidade desenvolvem-se é o do encantamento pela dança, da leveza e do equilíbrio que permitem o voo a grandes alturas. Em oposição a esse meio, criou-se o inferno cristão e uma seriedade demoníaca. Para que possamos melhor entender essa caracterização do espírito da gravidade por Nietzsche é mister reproduzi-la na íntegra:

Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar.

Quando vi meu diabo, achei-o sério, metuculoso, profundo e solene: era o espírito da gravidade – ele faz todas as coisas caírem.

Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito da gravidade!

[...] Agora sou leve, agora voo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim”. (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

A partir do que foi tematizado, torna-se possível agora notar um ponto absolutamente central para o esclarecimento da particularidade do riso político e estético de Nietzsche, a saber: o caráter cruel do riso; e essa crueldade é santificada, segundo Nietzsche, pela

2 A tradução de todos fragmentos-póstumos aqui citados é de responsabilidade do autor.

própria natureza do riso, por sua origem e genealogia; por ele ser próprio do coração de ouro da terra. Por tais motivos o riso é santificado. Eis que o riso é complementar à virtude do homem e do espírito livre, que encontram na arte a expressão do seu ser e na destruição de tábuas morais sua ação política:

“Se minha virtude é a virtude de um dançarino, e muitas vezes saltei com os dois pés para um enlevo ouro-esmeralda:

Se minha maldade é uma maldade sorridente, que se sente em casa entre roseiras e sebes de lírios:

– pois no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança: –

Esse, é meu alfa e ômega que tudo pesado se torne leve, todo corpo, dançarino, e todo espírito, pássaro: e, em verdade, esse é meu alfa e ômega.” (NIETZSCHE, 2011, p. 221)

Sob este ponto de vista, é importante notar que o riso em Nietzsche expressa não apenas a intenção e natureza destrutivas do rir, mas também, como já dito, uma crueldade. “[...] O riso é originalmente a expressão da crueldade.” (NIETZSCHE, 1999, vol. 10, p. 329), escreve Nietzsche num fragmento póstumo do verão de 1883. No foco dessa ação cruel age um caráter político e estético que demonstra uma aversão a todo tipo de fixação do ser e da vida e que busca o fortalecimento espiritual para a mudança. Essa risada encontra seu alvo no homem cristão e decadente, naquele que se guia pela virtude que apequena e pelas velhas tábuas morais, as quais impedem o florescer de novos valores.

Em outras palavras, o riso cruel encontra aqui no homem que crê na existência do livre-arbítrio, naquele que acredita que a posse da virtude o fará reconhecer a justa causa para decisões tomadas com base no princípio de causa e efeito, o motivo de sua ação destrutiva, um componente próprio do niilismo, o qual abre espaço para a ocupação do nada por meio também da ação da natureza estética do riso. “Mas a voz da beleza fala suavemente: insinua-se apenas nas almas mais alertas. / Suavemente estremeceu hoje meu escudo e sorriu para mim; este é o sagrado riso e tremor da beleza. / De vós, virtuosos, riu hoje minha beleza” (NIETZSCHE, 2011, p. 89). A esse homem misericordioso de natureza compassiva Nietzsche direciona a crueldade letal de sua risada. E assim, com base no princípio exposto no aforismo 200 da *Gaia Ciência* “*Rir* – Rir significa: ter alegria com o mal dos outros – ser malicioso, mas com boa consciência.” (NIETZSCHE, 2001, p. 156) Nietzsche imporá o seu riso mortífero contra àqueles que amaldiçoaram essa força primaveril da vida, criando o pecado: “Qual foi, até agora, o maior pecado aqui na terra? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Ai daqueles que agora riem!’? / Ele próprio não achou na terra motivos para rir? Então procurou mal. Até mesmo uma criança encontra motivos.” (NIETZSCHE, 2011, p. 279). Essa passagem *Do homem superior de Zarathustra*, é como vemos uma clara oposição a Lucas 6,25 “maldição sobre aqueles que riem”.

Com efeito, esse riso que destrói – como um raio que emerge na escuridão demonstrando sua potência nas alturas e seu caráter mortífero ao alcançar a terra – é também matéria de conhecimento para o homem superior (NIETZSCHE, 1999, vol. 11 p. 279). Esse sentimento de prazer que o riso cruel proporciona aproxima, para Nietzsche, o homem da natureza dos deuses do Olimpo, bem como do ganho de uma nova perspectiva própria das alturas: “Observar as naturezas trágicas perecerem e ainda poder rir, desprezar o mais profundo entender, sentir e compaixão – é divino” (NIETZSCHE, 1999, vol. 10 p. 63).



Aprender a rir apresenta-se nesse contexto como uma arte que é própria do homem superior e que vive nas alturas. Para o homem que desaprendeu a rir é necessário a pressão, a luta, os conflitos que fazem nascer novos pensamentos e o impele a novas conquistas:

Não desanimeis! Que importa? Quanta coisa é ainda possível! Aprendei a rir de vós mesmos, tal como se deve rir! [...] O que no homem é mais distante, mais profundo, alto como as estrelas, sua tremenda força: tudo isso não ferve e se embate vossa panela?

[...] Aprendei a rir de vós, tal como se deve rir! Ó homens superiores, quanta coisa é ainda possível! (NIETZSCHE, 2011, p. 278).

Da mácula do pecado, o riso é libertado, tornando-se sagrado no processo de transvaloração daquilo que o homem tem de mais sublime em si. Essa condição amaldiçoada – a qual não se tem notícias nas escrituras que Jesus, filho de Deus, estivesse uma única vez sujeito –, é transformada por Nietzsche num agente catalisador de potências essenciais à vida, à produção política e estética. O riso transforma-se num índice de poder para o desvelamento daquilo que é decadente no homem e nos deuses impotentes diante do riso e da dança. A capacidade de rir, como podemos ver, uma arte em si no pensamento nietzschiano, exige um aprendizado que busca no isolamento da natureza humana o conhecimento sobre o caráter artístico da criação da moral. Assim, a incapacidade do riso de Jesus expressa para Nietzsche seu niilismo e sua impotência em reconhecer o valor da vida e do riso.

Essa visão trágica da vida do filho de Deus é contraposta ao conhecimento trágico dos gregos revelado no *Nascimento da Tragédia* e à explosão do riso sagrado que se escuta e ecoa por toda *Gaia Ciência* bem como em *Zaratustra*:

“Ainda conhecia apenas lágrimas e a melancolia do hebreu, juntamente com o ódio dos bons e justos – o hebreu Jesus; então foi acometido pelo anseio da morte. Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso!” (NIETZSCHE, 2011, p. 71)

No destino decadente desse homem sério e pesado que se une a um Deus que não ri, Nietzsche diagnostica o mais imperdoável em sua natureza: o homem que tem o poder e não quer dominar, como nos relata o capítulo “A hora mais quieta” de *Zaratustra*. Ao contrário do peso gigantesco que esse homem exerce sobre a vida, levando-a para baixo, o riso sagrado de Nietzsche provoca o impulso de poderes que flexibilizam e articulam dinamicamente o fluxo de vida necessário para a ampliação de poder e com ele, conseqüentemente, as conquistas de novas perspectivas. Assim nos relata um outro fragmento póstumo de 1888, muito semelhante à seção 6 do capítulo *Os sete selos* de *Zaratustra*: “no riso todos os maus impulsos tornam-se sagrados: e ainda todas as coisas pesadas se tornam leves.” (NIETZSCHE, 1999, vol. 10 p. 584).

Não devemos mais nos surpreender, portanto, como o riso assume um papel determinante para constatarmos não só o que é verdadeiro filosofar – o bem viver e não o preparar-se para a morte socrática do *Fédon* de Platão –, mas também para diferenciar o homem que faz uso de todo o poder de sua natureza para criar valores próprios e afirmativos da vida, daquele que perdeu a capacidade e o poder do riso ou ainda daquele outro que ri da filosofia, personagem comum em todos os tempos da história, que despreza a solidão,

a dor e a alegria que o conhecimento filosófico traz para a afirmação da potência da vida. No aforismo 183 do livro *Humano demasiado Humano I*, Nietzsche descreve através da metáfora de uma *chave* o comportamento de escárnio desses desconhecedores do riso e do poder criador de valores que os pensamentos novos são capazes de criar: “*A chave* – Aquele pensamento ao qual, sob o riso e escárnio dos mediócrs, um homem eminente dá grande valor, é para ele uma chave de tesouros secretos, e para aqueles apenas um pedaço de ferro velho.” (NIETZSCHE, 2002, p. 123).

No contexto desse diagnóstico do cristianismo como religião triste que amaldiçoa o riso no lugar de sacralizá-lo, Nietzsche não deixa de lado uma crítica à educação que deveria valorizar a natureza do riso e poder provindo dela. O aforismo 177 da *Gaia Ciência* revela no âmbito de sua crítica à cultura superior alemã o componente educacional a ser ganho pelo riso: “*Contribuição ao ‘sistema educacional’*. – Na Alemanha falta aos homens superiores um grande meio de educação: a risadas dos homens superiores; estes não riem na Alemanha” (NIETZSCHE, 2001, p. 153).

Dito assim, rir assume, na filosofia de Nietzsche, traços e características do verdadeiro filosofar. Reconhecer na dor a condição fundamental da existência humana e no riso a sua redenção torna-se o ato de potência e poder próprio da filosofia que se coloca diante de perspectivas que ganham das alturas a visão dos abismos da natureza humana:

“Esqueci-me de dizer que tais filósofos são alegres e que gostam de sentar-se no abismo de um céu perfeitamente brilhante — a eles são necessários outros meios para suportar a vida do que a outros homens, porque eles sofrem de maneira diferente: (a saber, com a mesma intensidade no fundo de seu desprezo humano que no amor por ele — O animal mais sofredor da terra inventou para si — o riso (NIETZSCHE, 1999, vol. XI, p. 576)

Ao contrário de Zaratustra que nasceu do ventre do riso e da Gaia que libera suas forças mais profundas para o mundo, o filósofo necessita criar o riso por meio da invenção. Essa força estética e política que movimenta o mundo e o liberta de suas dores e de suas amarras degenerativas, dando à filosofia o caráter libertador do riso, é contemplada por Nietzsche como uma contrapartida diante da ameaça do niilismo que a cultura decadente do cristianismo inculcou no espírito cansado e pesado do homem moderno. Numa outra passagem dos mesmos fragmentos póstumos de junho-julho de 1885 encontramos um depoimento sobre como Nietzsche reconhece em si mesmo esse filósofo do riso, o seu próprio inventor:

Mas para suportar esse extremo pessimismo (como soa aqui e ali em meu ‘Nascimento da Tragédia’) ‘viver sozinho sem Deus e moralidade’, tive que inventar uma contrapartida. Talvez eu saiba melhor por que o homem ri sozinho: só ele sofre tão profundamente que teve que inventar o riso. O animal desafortunado e melancólico é, como de costume, o mais alegre.” (NIETZSCHE, 1999, vol. XI, p. 571)

Se em *Ecce Homo* Nietzsche afirma: “estimo o valor dos homens e da raça pelo quão necessariamente concebem o deus como inseparável do sátiro” (NIETZSCHE, 2001, p. 40), sua filosofia do riso reconhece como uma de suas tarefas diagnosticar, por meio do riso onipresente na face do sátiro, a qualidade de um pensamento, seu peso ou impulso para o fluxo ininterrupto da vida. Em uma palavra, é possível àquele que conhece a natureza áurea do riso classificar a proximidade dos filósofos dos deuses do Olimpo e a autenticidade de seus conhecimentos diante da tarefa humana de viver submerso no reino da dor da existência.

Em *Além do bem e do Mal*, Nietzsche nos faz saber que a seriedade imposta à filosofia pelo riso é o crivo determinante de toda filosofia, demonstrando que a razão filosófica deve se submeter ao riso sério:

*O vício olímpico.* – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – ‘o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar’ (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir. (NIETZSCHE, 2017, p. 177)

No âmbito de ação do riso sério, Nietzsche constata um tema em relação ao qual o riso não deve ocorrer. Trata-se da crença nos dogmas impostos à vida pelo cristianismo e de sua maléfica negação da natureza humana: “Não é risível que alguém ainda acredite em uma lei santa e imutável: ‘Não mentarás’ ‘Não matarás’ – em uma existência cujo caráter é a constante mentira, o constante assassinato!” (NIETZSCHE, 1999, vol. IX, p. 649).

A arte do riso a ser aprendida pelos homens de natureza superior é revestida da mesma leveza necessária ao bom dançarino. Sua arte é aquela da superação da gravidade que leva e impele tudo à superfície da terra. Criar pensamentos leves demonstra uma posição no mundo semelhante àquela do dançarino que coloca em ação o sonho de conquista daquilo que os pássaros alcançam ao desfrutar de sua natureza, quando ele se desloca do chão em busca da superação dos limites dos movimentos:

Ó homens superiores, o pior que há em vós é: não aprendestes a dançar como se deve dançar – indo além de vós mesmo! Que importa se malograstes?

Quanta coisa é ainda possível! Então aprendei a rir indo além de vós mesmos! Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco.

Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas; a vós, irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei a – rir!* (NIETZSCHE, 2011, p. 281).

A risada dos deuses do Olimpo, a de constrangimento ou causada pelas cócegas, do bom-humor, a risada pública sobre si mesmo, uma outra que soa como um relinchar, ou ainda aquela que o solitário ri num monólogo consigo mesmo e em sua solidão. No pensamento e filosofia de Friedrich Nietzsche a capacidade e o poder de rir representam em suas mais diversas formas um elemento definidor e multiplicador da desmedida vontade de viver tão cara ao artista nietzschiano.

Como traço característico do homem, encontrado na obra de Aristóteles, o riso passa a exercer em Nietzsche uma função estética-filosófica até então nunca vista na filosofia do ocidente. A ação que se porta por trás do riso determina essencialmente as características e os atos dos personagens conceituais que ocupam a obra nietzschiana. Não apenas em Zaratustra, a força do riso de natureza satírica abre o caminho e determina a ação da transvaloração de todos os valores e sua ruptura com o pessimismo bem como com

o niilismo. Por toda obra nietzschiana, o riso desvenda o caráter de transvaloração, o qual o mundo e a vida exigem do humano. Assim constituído, o riso é símbolo e expressão maior da vida como vontade de potência.

Para Nietzsche o riso determina e acompanha, portanto, não apenas a destruição de todos os valores, mas também o fundamento de uma nova moral e o estabelecimento de valores mundanos. Partindo de seu aspecto estético, centrado na figura do artista, cujo maior representante é o sátiro, primeiro ator do ocidente e da tragédia grega, o riso alcança seu âmbito político e moral.

A ação do riso provoca ainda a ressonância que atingirá os ouvidos daqueles que Nietzsche acredita ser os verdadeiros artistas. A esses irmãos de Zaratustra, Nietzsche escreve na quarta parte de seu livro, dedicado a todos e a ninguém: “Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós homens superiores, *aprendei – a rir!*” (NIETZSCHE, 2011, p. 281).

O riso em Nietzsche assume, assim, um patamar estético-filosófico no qual é possível vislumbrar o verdadeiro filósofo e livre pensador nietzschiano – poeta e ator, músico e artista, personagem conceitual e dançarino em uma única pessoa. Com o riso santificado, mas não apenas, com seu papel filosófico e político redefinido diante da tradição da cultura ocidental, Nietzsche afirmará em *Ecce Homo*: “Eu sou um discípulo do filósofo Dionísio, eu preferiria ser um sátiro do que um santo.” (NIETZSCHE, 2015, p. 13). O caráter santificado do riso de Nietzsche constitui-se, portanto, como um evangelho – um sistema filosófico coeso, que busca a redefinição e a revalorização do que há de mais humano em nós – para o filósofo do futuro e livre pensador, o qual encontrará também no final do livro I de *Humano demasiado humano* a reveladora dimensão do riso diante da vida:

*ENTRE AMIGOS*

*Um epílogo*

1.

*É belo guardar silêncio juntos*

*Ainda mais belo sorrir juntos –*

*Sob a atenda do céu de seda*

*Encostado ao musgo da faia*

*Dar boas risadas com os amigos*

*Os dentes brancos mostrando.*

*Se fiz bem, vamos manter silêncio;*

*Se fiz mal – vamos rir então*

*E fazer sempre pior,*

*Fazendo pior, rindo mais alto*

*Até descermos à cova.*

*Amigos! Assim deve ser? –*

*Amém! E até mais ver! (NIETZSCHE, 2002, p. 275).*

**Referências bibliográficas:**

- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. 3° ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. 17° ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 3° ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Ecce Homo*. 4° ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Kristische Studienausgabe in 15 Banden*. 4° ed. Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co, KG. 1999.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*. 3° ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2002.
- \_\_\_\_\_, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. 1° ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

## Nietzsche, ressentimento e fundamentalismo: Uma reflexão sobre a intolerância religiosa radical a partir da *Genealogia da Moral*

João Paulo Simões Vilas Bôas<sup>1</sup>

A presença marcante da palavra “fundamentalismo” nos noticiários nacionais e internacionais — sempre associada a escândalos de violência ou a discursos sectários de ódio que marcam o cotidiano de inúmeros países, incluindo o Brasil — é um lembrete de que estes fenômenos situam-se entre os grandes desafios enfrentados por governos, sociedades e instituições democráticas na atualidade.

Tendo surgido na virada do século XIX para o século XX, num contexto de disputas entre grupos de protestantes nos EUA, o fundamentalismo cristão sofreu um baque significativo com a repercussão negativa gerada pelo julgamento do professor John Scopes em 1925, por ter desafiado a lei que proibia o ensino do evolucionismo nas escolas públicas do Tennessee.

Rotulado a partir de então como um movimento retrógrado de minorias supersticiosas, ele parecia relegado ao esquecimento até seu assustador ressurgimento nas décadas de 1970-1980, o qual marcou o retorno de fundamentalismos dos mais diversos matizes aos palcos da geopolítica global como forças impossíveis de serem negligenciadas, condição que permanece vigente até os dias atuais.

Considerando-se a sua natureza complexa e multifária — fato amplamente reconhecido e enfatizado por estudiosos do assunto<sup>2</sup> —, é seguro afirmar que o desenvolvimento de abordagens teóricas diferenciadas sobre os fundamentalismos tem o potencial de contribuir de maneira decisiva para a ampliação das suas possibilidades de entendimento, sendo este precisamente o objetivo do presente artigo.

Nossa proposta de interpretar o fundamentalismo a partir de Nietzsche insere-se num conjunto de iniciativas inauguradas em 2003 com a publicação de *Fundamentalismus — maskierter nihilismus*, por Christoph Türcke. Anos depois, esta proposta foi retomada por Oswaldo Giacoia Junior em 2006 com *Terrorismos* e em 2013 com *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Estes trabalhos, juntamente com nossa pesquisa de doutorado e os textos dela derivados, constituem toda a bibliografia sobre o tema, o que indica o quanto ele ainda foi pouco explorado.

1 Universidade Federal do Tocantins – UFT

2 A coletânea organizada por Martin E. Marty e R. Scott Appleby comprova a complexidade característica dos fundamentalismos não apenas pelo seu grande volume e diversidade (mais de 100 capítulos redigidos por autores diferentes, totalizando cerca de 3500 páginas), mas também pela preocupação explícita dos organizadores em justificar o emprego do termo “fundamentalismo” como um denominador comum para se referir a fenômenos com características significativamente diferentes entre si. Cf. MARTY & APPLEBY, 1991, Introdução.



O núcleo argumentativo desses trabalhos gira em torno da tese de que o surgimento e o fortalecimento dos fundamentalismos são reações tardias contra o niilismo, isto é, contra a acentuada crise dos ideais, verdades e valores de natureza metafísica e/ou transcendente, bem como do *ethos* religioso tradicional, a qual foi acompanhada pela crescente racionalização e secularização das sociedades e de suas principais instituições.

Se, por um lado, o niilismo contribui para esclarecer as dimensões psicológica e existencial dos fundamentalismos, por outro lado, pretendemos mostrar aqui como o ressentimento se relaciona diretamente com a agressividade e o segregacionismo dos fundamentalistas em relação às sociedades secularizadas e também aos seguidores de outras religiões.

Independentemente das especificidades de cada crença, é certo que todos os fundamentalismos são intrinsecamente marcados por uma postura combativa (MARTY & APPLEBY, 1991, p. 820-826). O enfrentamento dos valores do Anticristo ou da *jahiliyyah*<sup>3</sup> (feminismo, política e ciência laicas, tolerância religiosa, democracia, igualdade de direitos para os grupos LGBT, liberdade de expressão, etc.) exige obediência inquestionável, disciplina rigorosa e disposição para qualquer sacrifício. A paradoxal criminalidade destes defensores ferrenhos da “moral e dos bons costumes” que recorrem sem qualquer escrúpulo à violência brutal, à sabotagem da política, à discriminação e assassinato de dissidentes e opositores, bem como à destruição de símbolos e/ou templos religiosos alheios — encontra justificativa na crença de que a perfeição e a justiça da causa pela qual lutam automaticamente redimiria suas transgressões.

Diante disso, nossa hipótese é a de que a disposição para a violência entre os fundamentalistas é fruto de uma condição fisiopsicológica doentia, marcada por um profundo grau de debilidade e insegurança perante si e também perante a alteridade.

(...) A função mais importante desse absolutismo imanente [isto é, do fundamentalismo – JPSVB] é, entretanto, proteger a gente das próprias dúvidas, na medida em que se imuniza o novo-velho fundamento “absolutamente” contra dúvidas de fora. Mas com isso já se afirma também que o fundamentalismo é — de forma aparentemente paradoxal — um filho da dúvida justamente diante do que ele anuncia. O fundamentalismo é cego diante de si mesmo enquanto tentativa, hermeticamente fechada contra toda e qualquer crítica, de combater e curar com ajuda da droga “absolutismo” a deficiência imunológica anímico-espiritual, que pertence à constituição do homem e que o abandonaria, não fosse a droga, sem proteção ao vírus da dúvida — da dúvida diante de “Deus”, da igreja, da nação, da identidade própria ou coletiva, do sentido da vida... Essa dúvida é sentida pelas pessoas abaladas na sua segurança como uma espécie de AIDS espiritual, que a gente contraiu no contato demasiado íntimo com a modernidade. Sente-se que isso pode ser letal para a fé, a igreja, a nação, o ego. Por isso a difusão e a intensidade do fundamentalismo são indicadores do grau da dúvida e do desespero daqueles, que lhe vendem a sua alma. Quem tem certeza da sua fé, do seu “deus” e não precisa, por conseguinte, temer muito, pode demonstrar tolerância, compreensão e mesmo amor aos que seguem outro credo, que pensam diferentemente.

3 Em árabe: “era da ignorância”. No Alcorão, esse termo refere-se à condição primitiva das tribos árabes no período pré-islâmico. Sayyid Qutb (1906-1966), professor, teólogo e literato egípcio cuja obra foi a base para o surgimento e organização de grupos fundamentalistas sunitas (tais como Boko Haram, Talibã, HAMAS, Al-Qaeda e Estado Islâmico), retira-o de seu contexto original, equiparando a condição corrompida de todo o mundo não-islâmico e das sociedades árabes da sua época com a *jahiliyyah*.

Na sua autocompreensão, esses outros não ameaçam a sua fé; por que ele haveria então de ameaçá-los, constrangê-los? A segurança, que a sua fé lhe dá, confere-lhe uma soberania anímico-espiritual, que não necessita de nenhuma agressividade e de nenhuma violência para afirmar-se. Ele não sofre de nenhum grave problema de identidade, que pudesse forçá-lo, a partir do temor da perda da identidade, a delimitar-se contra instâncias exteriores, assim por exemplo com ajuda de imagens do inimigo. Ele certamente também não está imune contra dúvidas, mas a sua fé é suficientemente forte para mantê-las em xeque. Por isso ele também não tem necessidade de defender o seu “deus” ou a sua nação ou os seus valores através da construção de um sistema de poder institucional, que precisa, por sua parte, ser imunizado contra influências dissolventes de fora, se necessário com violência. (KÜNZLI, 1995. p. 66-67). Grifo nosso.

Embora Arnold Künzli não tenha se referido ao arcabouço teórico nietzschiano para pensar sobre o fundamentalismo, suas ideias apontam justamente para nossa hipótese de que as razões da belicosidade característica dos fundamentalistas residem numa profunda incapacidade desses indivíduos em lidarem com o novo, com o diferente, com o incontrollável, o que, por sua vez, faz com que a experiência da alteridade lhes seja algo extremamente desconfortável e ameaçador.

Quando se considera o papel desempenhado pela agressividade no *modus operandi* fundamentalista, pode-se afirmar que o emprego da violência é tido como um meio para a consecução de um entre dois principais objetivos: combater as outras religiões para homogeneizar uma população ou então garantir a segregação dos fundamentalistas em relação ao restante do mundo.<sup>4</sup> No caso de enclaves fundamentalistas em sociedades onde o isolamento total não é possível, os esforços de segregação se concentram em controlar o mais rigorosamente possível a influência de costumes, práticas ou de instituições julgadas como desvirtuadoras, tais como os meios de comunicação, agremiações sociais e instituições educacionais.

Apesar de parecerem distintos à primeira vista, ambos os objetivos derivam de um mesmo impulso homogeneizador. Conforme as condições históricas, políticas e sociais, os fundamentalistas podem se dedicar à eliminação da alteridade que existe fora do grupo ou à prevenção do surgimento da alteridade no interior do próprio grupo.

O histórico de atuação de grupos fundamentalistas em vários países mostra que eles procuram se isolar do restante da sociedade a partir do momento em que a eliminação ou a domesticação da alteridade se revela como um objetivo impossível. Como exemplos, pode-se mencionar o lobby fundamentalista cristão protestante nos EUA em favor da educação domiciliar, surgido após a aprovação, em 1958, do *National Defense Education Act*, o qual revogou as leis que proibiam o ensino do evolucionismo nas escolas públicas de alguns estados. Diante da impossibilidade de banirem o ensino do evolucionismo para todas as crianças, os fundamentalistas buscaram impedir que suas próprias famílias tivessem contato com a ciência secularizada.

No âmbito do islamismo sunita, após constatar que a corrupção generalizada havia rebaixado o mundo islâmico à condição de *jahiliyyah*, Sayyid Qutb propôs que os verdadeiros fieis formassem comunidades isoladas.

<sup>4</sup> Este anseio segregacionista dos fundamentalistas é semelhante à distopia cinematográfica do filme *A Vila* (2004), onde um grupo de pessoas profundamente traumatizadas decide se afastar do mundo para construir o sonho de uma sociedade perfeita. Cf. GALLO & VEIGA-NETO, 2009.

Os muçulmanos do presente, dizia Qutb, precisavam igualmente rejeitar a *jahiliyyah* contemporânea e construir um enclave islâmico puro. Podiam, e de fato deviam, ser gentis com os descrentes e os apóstatas de sua sociedade, mas tinham de restringir os contatos a um mínimo e adotar uma política de não-cooperação em assuntos vitais como a educação. (HADDAD *apud.* ARMSTRONG, 2001. p. 275)

Já os judeus *haredi*, por sua vez, em face da impossibilidade de lograrem a destruição do Estado de Israel para que a região da “terra santa” permanecesse livre de instituições humanas, como um enorme santuário eternamente consagrado ao estudo da Torá e à prática da oração, buscaram isolar-se do restante da sociedade israelense, formando comunidades centradas em torno de suas escolas religiosas tradicionais, as *yeshivot*.

Esse impulso homogeneizador, que é incapaz de lidar com a alteridade de uma forma que não seja conflituosa, origina-se a partir da constatação dos próprios fundamentalistas de que as sociedades secularizadas exerceriam uma espécie de apelo sedutor e desencaminhador irresistível para eles. Daí o acerto da descrição de Künzli quando emprega um linguajar médico para descrever o modo como os fundamentalistas encaram o mundo corrupto e profano que os cerca: um ambiente contaminado que tem o potencial de inocular um “vírus espiritual” naqueles que com ele mantiverem um contato demasiado prolongado. Prova disso é a intensidade e a frequência com que os discursos fundamentalistas representam o mundo secular como um local simultaneamente ameaçador e sedutor, caracterizado por vícios, depravações e apostasia.

A esse respeito, vale destacar a importância da figura do Anticristo nos discursos apocalípticos dos fundamentalistas cristãos protestantes, a qual é associada a uma personalidade inteligente, artilosa e de grande carisma, que, “pela dupla via da perseguição temporal e da sedução religiosa, tenta provocar o fracasso do plano divino de salvação” (SEMERARO, 2003. p. 30).

No âmbito judaico, os *haredi* acreditam que a fundação do Estado de Israel seria uma desobediência às leis divinas. Da mesma forma como ocorreu com o episódio bíblico da Torre de Babel, todos aqueles que são favoráveis à existência de Israel teriam sucumbido à tentação da vaidade e do poder mundanos e, portanto, cometeram pecado mortal. Por fim, entre os muçulmanos xiitas, as expressões “ocidentoxicação” e “ocidentose” (ARMSTRONG, 2001, p. 279), cunhadas por dois intelectuais iranianos entre os anos de 1960 e 1970, não deixam dúvidas sobre onde se localizaria a fonte da corrupção e do desencaminhamento do povo iraniano.

É justamente na identificação das raízes da belicosidade fundamentalista numa profunda insegurança e incômodo perante o outro que se encontra a base para o estabelecimento de uma relação teórica destes fenômenos com o ressentimento. Quando considerada à luz do ressentimento, a incapacidade dos fundamentalistas em lidar com a alteridade de uma forma que não seja agressiva revela-se como o resultado de uma profunda suscetibilidade fisiopsicológica associada a um princípio moral que defende a eliminação das diferenças em favor da absolutização de uma única perspectiva de sentido, verdade e valor.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche subsume sob a rubrica “ressentimento” um amplo conjunto de reflexões, que podem ser didaticamente divididas em quatro sentidos principais, todos eles presentes na primeira dissertação. Em primeiro lugar, o termo se relaciona com a caracterização de um tipo de constituição fisiopsicológica, na qual o

ressentido é apresentado como um indivíduo fraco e decadente, em contraposição a outros mais saudáveis e felizes.

(...) Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação — para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (nisso tem origem *εὖ πράττειν* [fazer bem: estar bem]) — tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*. (NIETZSCHE, 2004, p. 30).

O segundo sentido com que Nietzsche emprega o ressentimento é, de longe, o mais conhecido devido à estreita associação com as características do protagonista do romance *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski. Aqui, o filósofo se refere ao modo de reagir às contrariedades, infortúnios e reveses inevitáveis da vida: enquanto que nos indivíduos bem constituídos as respostas se dariam por meio de uma ação imediata, os ressentidos teriam um “*sentimento de obstrução fisiológica*” (NIETZSCHE, 2004, p. 120). Perante uma situação ou um estímulo externo que provoca uma determinada reação, o indivíduo ressentido é total ou parcialmente incapaz de fazê-la devido a esta inibição, de forma que a carga pulsional, ao invés de se descarregar para fora, descarrega-se para dentro. Como consequência, os ressentidos seriam obrigados a se contentar com uma resposta meramente imaginária. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 2004, p. 28-29).

A impossibilidade de eliminação e/ou assimilação dos afetos negativos somada à excessiva vulnerabilidade fazem com que os ressentidos continuem sentindo e sofrendo as consequências de perturbações passadas há muito tempo. Como resultado previsível, tem-se uma profunda “desordem psíquica” (PASCHOAL, 2014, p. 33) caracterizada por um ódio e rancor crescentes, acompanhados de um anseio doentio por vingança, por fazer sofrer aqueles considerados responsáveis pela miséria dos ressentidos. No entanto, a própria natureza debilitada e inibida desses indivíduos faz com que este anelo vingativo permaneça, na prática, irrealizável (Idem, p. 33-34).

Se o termo ressentimento tivesse sido empregado por Nietzsche apenas nos dois sentidos anteriormente mencionados — ambos situados no âmbito de uma descrição das características psíquicas, fisiológicas e pulsionais de um determinado tipo humano —, é certo que nossa proposta de empregá-lo como chave de leitura do *modus operandi* fundamentalista não seria capaz de abarcar a amplitude e as peculiaridades deste fenômeno.

Conquanto a suscetibilidade doentia dos ressentidos possa servir como recurso para pensar tanto a origem da enorme dificuldade dos fundamentalistas em aceitar a alteridade, como também a facilidade com que eles se sentem profundamente ofendidos com provocações de qualquer natureza,<sup>5</sup> ainda assim os fundamentalistas não se enquadrariam

5 Tomando como exemplo o ataque ao escritório da revista francesa *Charlie Hebdo* em janeiro de 2015, que teve como saldo 11 mortos e 11 feridos, é possível constatar que, se um grupo de indivíduos considera que a ofensa causada por algumas poucas caricaturas ordinárias é digna de morte e de fato leva esta ameaça às vias de fato, então não pode haver

nem de longe na categoria nietzschiana de indivíduos inibidos na sua capacidade de reagir às ofensas. Pelo contrário, o que se pode observar entre eles é o cultivo de uma postura permanente de militância ativa e de agressividade explícita, cuja temeridade alcança as raias do autossacrifício, sem se deter ante qualquer perigo ou ameaça.

É preciso ressaltar, todavia, que os sentidos do ressentimento que melhor se prestam a um esclarecimento sobre os fundamentalismos são distintos. Para além de realizar uma caracterização fisiopsicológica, Nietzsche também emprega esse termo em suas reflexões sobre a moral. Contudo, para que se consiga compreender de que forma uma constituição fisiopsicológica doentia e inibida se relaciona com o desenvolvimento de valores morais que sustentam um discurso radicalmente intolerante e segregacionista, é preciso refletir sobre o modo como os fundamentalistas se relacionam com a alteridade.

Toda alteridade é um obstáculo, e isso vale para todos os seres vivos. Desde a infância somos confrontados com indivíduos e situações que limitam a satisfação de nossos desejos e a realização plena de nossas vontades. Além disso, é de amplo conhecimento que o enfrentamento dos obstáculos representados pela alteridade é parte fundamental do processo de desenvolvimento psicológico e emocional de todo ser humano.

No entender de Nietzsche, o fato dos ressentidos não terem condições de reagir à altura das perturbações sofridas priva-os da possibilidade de descarregarem para fora de si seus impulsos negativos e frustrações. Essa condição, quando somada à incapacidade deles em assimilar as energias psíquicas deletérias desses eventos, digerindo-as (incapacidade esta que, por sua vez, é uma consequência da sua fragilidade fisiopsicológica, referida no primeiro sentido do ressentimento), gera como resultado uma excessiva suscetibilidade, visto que o delicado equilíbrio desses indivíduos mórbidos acaba sendo perturbado até mesmo por ocorrências insignificantes.

Os ressentidos sofrem grandes dificuldades ao se confrontarem com o outro, com o diferente, com o imprevisível, de uma forma isenta de problemas porque sua debilidade fisiopsicológica faz com que o seu frágil equilíbrio venha a ser facilmente perturbado sempre que eles se chocam com uma alteridade que lhes é incontrolável e da qual não conseguem se desvencilhar por meio de uma reação adequada. Soma-se a isso o fato de que eles são incapazes de compreender (ou, se compreendem, relutam em aceitar) que a causa de seus malogros, frustrações e experiências negativas reside primordialmente na sua própria fraqueza e debilidade, o que os leva a impingir a culpa das suas misérias à existência e/ou à ação dos diferentes.

A consequência previsível da repetição de ocorrências deste tipo é o surgimento de um ódio profundo perante a alteridade, acompanhado pelo anseio por desvalorizá-la, enfraquecê-la, controlá-la e/ou destruí-la.

A partir deste ponto, podemos então falar de um terceiro sentido do ressentimento, o qual se constitui numa diferenciação entre dois modos possíveis pelos quais os indivíduos seriam levados a afirmar própria individualidade e, por conseguinte, estruturar seus juízos morais: enquanto que nos fortes e saudáveis o ponto de partida é a autoafirmação (constituindo uma moral que surge a partir de um olhar que se volta para o próprio indivíduo), nos ressentidos a criação de juízos morais se dá de forma secundária, reativa, derivada, pois eles têm necessidade de olhar primeiramente para fora de si, negando a alteridade para, só então, afirmarem a si próprios.

---

qualquer dúvida quanto à profunda vulnerabilidade da condição fisiopsicológica dessas pessoas. É inegável a diferença entre sentir-se incomodado com uma provocação de gosto duvidoso e responder a ela com um ataque armado.



(...) Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão — seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2004, p. 29)

É de se esperar que, em comunidades ou grupos sociais formados majoritariamente por indivíduos ressentidos, essa perspectiva de mundo acabe por assumir o papel de um conjunto de valores coletivamente compartilhados, de forma que os diferentes venham gradualmente a ser discriminados com intensidade cada vez maior.

Como se pode facilmente prever, o compartilhamento social da visão de mundo e dos valores dos ressentidos acaba, com o passar do tempo, por servir de base para um tipo de cultura profundamente marcada pela intolerância, pela exclusão e discriminação social e, nos piores casos, pelo extermínio dos diferentes, sendo que estas formas de violência são justificadas pela rotulação da alteridade como subversiva, criminosa, depravada, degenerada, pecaminosa, má, etc.

Por fim, o quarto sentido do ressentimento diz respeito a um fenômeno social criador de valores, o qual emerge como resultado das condições fisiopsicológicas doentias anteriormente mencionadas.<sup>6</sup> No livro *Nietzsche e o ressentimento*, Antonio Edmilson Paschoal avança no desenvolvimento deste sentido que foi primeiramente destacado por Max Scheler, afirmando que o ressentimento corresponde aí “a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social” (PASCHOAL, 2014, p. 42).

Na denominada “moral de animal de rebanho” (ABM, 202), expressão que Nietzsche utiliza para sintetizar aquela forma de valoração típica do ressentimento, a sede de vingança assume contornos de uma tentativa de domínio, de impor uma determinada forma de organização visando desestabilizar possíveis concorrentes e intensificar o próprio poder. Porquanto, ela não se volta apenas para pretensos detratores ou para aqueles que são considerados culpados pelo sofrimento do fraco, mas contra todos aqueles que não sofrem como ele e que, portanto, não são seus iguais.

Universalizada, dessa maneira, a sede de vingança recebe o nome de “justiça”, institucionalizando aquele princípio de igualdade que, de resto, conflui numa massificação disforme, espalhando-se por todo o corpo social como o veneno de uma tarântula que invade sua vítima. Em relação ao fraco, tal veneno funciona como um anestésico que permite a ele suportar seu sofrimento sem sucumbir a ele e, em relação ao forte, como um entorpecimento que visa enfraquecê-lo. Em ambos os casos, o propósito é um nivelamento

<sup>6</sup> Embora de forma menos explícita que os outros três sentidos mencionados, ainda assim a presença deste quarto sentido do ressentimento pode ser observada nos aforismos 6 a 9 da primeira dissertação, onde o filósofo aborda o surgimento da moral sacerdotal e o posterior conflito dela com a moral dos guerreiros, o qual é referido como a primeira transvaloração de todos os valores.



do homem, a produção do rebanho universal e impedir o aparecimento de tipos diferentes de homem. (PASCHOAL, 2014, p. 71-72)

A hipótese de que o ressentimento daria ensejo ao surgimento de um anseio pelo domínio absoluto de uma perspectiva unilateral de valores, a qual almeja, em última instância, a homogeneização da humanidade e dos discursos sob uma única bandeira, não apenas se coaduna com uma condição fisiopsicológica de excessiva fraqueza, como também parece corresponder ao *modus operandi* dos fundamentalismos.

Considerando-se que os fundamentalistas encaram a vida nas sociedades secularizadas, com seus princípios democráticos de igualdade, Estado laico, liberdade de expressão, etc. como uma experiência ofensiva e ultrajante de sofrimento e desestabilização existencial, e ainda, considerando-se que tanto os ateus como os religiosos liberais são vistos como cúmplices desta sociedade corrupta, então é certo que o desejo deles pela eliminação da alteridade pode perfeitamente ser considerado como um anseio doentio por vingança que rotula como culpados todos aqueles que não sofrem como os fundamentalistas, anseio este sintetizado por Nietzsche na conhecida sentença “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”. (NIETZSCHE, 2004, p. 117)

À luz da presente reflexão, os esforços dos fundamentalistas para se afastarem do mundo não se contradizem com o ideal expansivo e homogeneizador da moral do ressentimento, visto que este ideal acaba por transparecer nos seus contínuos esforços para conquistar novos prosélitos. Por meio do amplo emprego de técnicas avançadas de comunicação, de propaganda e de psicologia de massas, os fundamentalistas vêm conseguindo engrossar suas fileiras veiculando discursos simplistas que, ao mesmo tempo em que apregoam a existência de uma crise religiosa e moral, também apontam quais os culpados a serem enfrentados e qual a recompensa que aguarda àqueles que seguirem fielmente o caminho redentor.

Esta surpreendente semelhança entre, de um lado, o anseio doentio dos sacerdotes ascéticos ressentidos por espalharem sua cura venenosa a todos, buscando deliberadamente adoecer os sadios e bem logrados com o objetivo último de transformar a humanidade num gigantesco rebanho de animais mansos e domesticados e, de outro lado, o repúdio escancarado de todos os discursos fundamentalistas pelo pluralismo político e religioso, pelo agonismo democrático e pela liberdade de expressão, evidencia o significativo potencial do ressentimento para esclarecer aspectos importantes do fundamentalismo.

**Referências bibliográficas:**

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- GALLO, Silvio; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação — A Vila*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- GIACOAIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott. (Orgs.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Org. Paolo D'Orlio. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org> > Acesso em 09 nov. 2018.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- PACOMIO, Luciano. (Org.). *LEXICON — Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- PASSETI, Edson.; OLIVEIRA, Salete. (Orgs.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006.
- TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.
- VILAS BÔAS, João Paulo S. *Nihilismo, fanatismo e terror: uma leitura do fundamentalismo a partir de Friedrich Nietzsche*. 2016. Tese (Doutorado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.

## O sentido histórico e a genealogia em Nietzsche

José Nicolao Julião<sup>1</sup>

### Introdução

Na última fase da sua filosofia, de forma mais geral, Nietzsche quis dar uma unidade à sua obra como um todo, isto pode ser constatado tanto nas diversas anotações no espólio quanto no vasto epistolário<sup>2</sup> da época, mas também na forma organizada como reprefaciou as obras anteriores, após o término de *PBM*. No entanto, do ponto de vista teórico, para realizar tal tarefa, ele foi buscar fôlego, na fecundidade do distanciamento da moral (*Distanzierung von der Moral*).<sup>3</sup> Nietzsche fez do tema do distanciamento, embora não fosse algo novo,<sup>4</sup> uma das tarefas fundamentais da sua filosofia madura, acentuando isto nos títulos dos seus tratados *PBM* e *GM*. Ele procurou, portanto, compreender o pensamento europeu em sua totalidade a partir da sua própria posição em relação à moral, contudo, tinha consciência que por mais que quisesse se distanciar da moral, ele não poderia sair totalmente do seu domínio. Por isso, propôs uma transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werthe*), apropriando-se da historicização oferecida pelo século XIX, para fazer tal distanciamento, pois, uma vez que se escreve a história de algo, distanciando-se desse algo, pode-se, usando na medida exata a memória e o esquecimento - que o afastamento propicia -, melhor avaliar esse algo, tendo, desta maneira, a história em geral a seu serviço. A moral historicizada, em oposição ao seu caráter metafísico atemporal, que Nietzsche pensa desde *HH I*<sup>5</sup>, é retomada e considerada como um fato contingente, que emergiu sob determinadas condições de existência e que, conseqüentemente, pode se remodelar ou mesmo se dissolver sob outras condições de existência e a genealogia serve exatamente para avaliar este processo.

Na última fase da sua filosofia, nomeadamente, fase da transvaloração dos valores, Nietzsche ao tratar do sentido histórico, a partir da história da emergência dos sentimentos morais, ele o fará, agora<sup>6</sup>, marcado, essencialmente, em sua relação com a atividade

---

1 Doutor em filosofia pela UNICAMP, Prof. Titular da UFRRJ

2 Por exemplo: Cf. carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887 (KSB 8.48s); carta para Meta von Salis de 14 de setembro de 1887 (KSB 8.151).

3 Esta é uma tese de Werner Stegmaier que nós adotamos em nossa interpretação da última fase do pensamento de Nietzsche. Cf. Stegmaier, 1994, p. 40.

4 Em *GC*, 15, Nietzsche trata da questão do “afastamento”, da “distância”, do “longe”, que ele às vezes usa como *Distanz* ou *Ferne*, contudo, relacionando mais com questões estéticas.

5 Cf. *HH I*, segunda parte: “Contribuição à história dos sentimentos morais”.

6 Nietzsche remissivamente, no prefácio à *GM*, diz o seguinte sobre *HH*: “[...] foi à primeira vez que eu apresentei a proveniência daquelas hipóteses, as quais estas dissertações são dedicadas, com torpeza, que eu seria o último a querer ocultar-me, ainda sem liberdade, sem dispor de uma linguagem própria (*eigne Sprache*) para dizer estas coisas próprias e com múltiplas recaídas e flutuações. (*GM*, prefácio, 4). Em nossa interpretação, quando Nietzsche fala de

fundamental da vontade de poder, que passa a ganhar evidência capital em sua obra, a partir de *Aurora*, tornando-se a sua *Grundwort* desde o *Zarathustra* e, de maneira muito especial, nas obras genealógicas, *PBM* e *GM*.<sup>7</sup> Nesse período, de modo geral, tomando as obras desde *PBM* até *EH*, ele terá, em relação ao sentido histórico, uma posição ora incisivamente crítica, ora efusivamente festiva, vendo-o de forma positiva, dependendo do texto e contexto da sua inserção. Deste modo, em o *CI*, vemos Nietzsche fazer um elogio ao tema, muito análogo ao já apresentado em *HH II*, 17, contrapondo-o ao “egipcismo” filosófico, ou seja, à falta de sentido histórico dos filósofos, devido ao enrijecimento atemporal de suas ideias com pretensão de eternidade, definidas por conceitos como modo de reação ao caráter mutável do devir, diz ele:

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do *devir*, seu *egipcismo*. Creem honrar uma coisa despojando-a de seu aspecto histórico, *sub specie aeterni*... quando fazem dela uma múmia. Tudo com que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias — múmias; nada real saiu vivo de suas mãos. Esses senhores idólatras das ideias quando adoram, matam e empalham: tudo é posto em perigo de morte quando eles adoram. A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. O que é não *se torna*, não *se faz*, e o que se torna *ou se faz* não é. Todos acreditam desesperadamente no ser. (*CI*, “*A razão na filosofia*”, 1)

Nas primeiras páginas da mesma obra, entretanto, constatamos uma caricata metáfora para descrever o historiador que se prende ao passado, acarretando, assim, uma grande inércia para o presente: “A força de buscar o começo se converte em um caranguejo. O historiador olha para trás e acaba, por fim, também, *crendo (glaubt)* para trás.” (*CI* “*Máximas e sátiras*”, 24). Já, em *PBM*, 224, *KSA XI*, 34(229), *GM I*, 2 e *II*, 12 e, ainda, *EH*, “*As Extemporâneas*”, 1, notamos uma aguda crítica majoritariamente ao sentido histórico e ao historicismo, porém, apontando, mesmo que de forma menos expressiva, para certas vantagens. Assim, em *KSA XI*, 34(229), do espólio de 1885, vemos um tom reprovativo no que concerne “ao erro básico de todo historiador”: ao qual, ele não se submete -, pois não admite que “os fatos (*die facta*) sejam todos bem menores do que parecem ser.” É na referida passagem de *EH*, remissiva à *Ext. II*, Nietzsche mantém o mesmo diagnóstico de doença e decadência do seu século, em consequência do orgulho depositado no sentido histórico, diz ele: “Neste ensaio o ‘sentido histórico’, de que o presente histórico tanto se orgulha, é, pela primeira vez, reconhecido como doença, como típico sinal de decadência” (*EH*, “*As Extemporâneas*”, 1). Ainda, são dignas de destaque, no último período, as críticas remetidas à fecundidade do método evolutivo progressivo disseminado não só na história, mas nas ciências em geral: “progresso é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se” (*AC 4*).<sup>8</sup> Todavia, o que se torna mais relevante - segundo a nossa hipótese hermenêutica -, na

---

uma “linguagem própria (*eigne Sprache*)”, ele está se referindo aos conceitos chaves da sua filosofia, especialmente, à vontade de poder.

7 Incluindo entre essas, os prefácios tardios do ano de 1886.

8 Cf. também *KSA*, XIII, 15 (8), da mesma época, com conteúdo parecido: “não devemos nos deixar enganar! O tempo caminha a diante; gostaríamos de acreditar que tudo que está nele caminhasse também para frente - que o desenvolvimento é o que se move para adiante. E quanto ao correlato do progresso, a ideia de humanidade, ele diz: a humanidade não avança; nem sequer existe”.

última fase do processo de desenvolvimento intelectual de Nietzsche, em seu tratamento filosófico da história, é a sua concepção de genealogia<sup>9</sup> apresentada implicitamente em *PBM* e, de forma muito especial, em a *GM*. Nessas obras, a moral é historicizada a partir de novas bases, contrapondo-a a visão metafísica-moral do mundo, sendo considerada como um fato contingente, que emergiu de determinadas condições de existência e que se pode transvalorar, ou mesmo, se dissolver sob outras condições de existência e, por isso, é pensada como indefinível, tal como reza a exigência do “método”: “Definível é apenas aquilo que não tem nenhuma história” (*GM*, II, 13).

### O sentido histórico e a genealogia na *Genealogia da Moral*

A *GM* e a *Ext. II* são as duas obras nas quais, o seu autor de forma mais “sistemática” – embora repugne sistemas<sup>10</sup> – discorre sobre a problemática da história em sua filosofia, sem, contudo, ligar os dois tratados, não há nenhuma referência remissiva à obra de juventude na madura, embora alguns temas sejam comuns. A primeira é desenvolvida ainda muito influenciada pelas teses que Nietzsche apresentou em o *NT* que repercutiram fortemente sobre ela. Já a segunda é marcada, a partir de novos paradigmas, essencialmente, pela atividade fundamental da vontade de poder que começou a ser delineada a partir das reflexões sobre o “sentido da potência” em *Aurora* e em alguns fragmentos póstumos contemporâneos; mas, também, por sua tentativa de oferecer uma unidade como um todo a sua obra, focada na questão da moral; e, ainda, por seu distanciamento metodológico, estabelecendo certo equilíbrio no uso da memória e do esquecimento – equilíbrio este que já havia sido proposto em a *Ext. II* –, para apreender o passado. Portanto, em nossa hipótese interpretativa, depois que a *GM* foi apresentada como um esclarecimento (*Erläuterung*) à *PBM*, ela se tornou independente, se constituindo, por assim dizer, como o mais completo trabalho filosófico de Nietzsche, nela estão reunidos todos os grandes temas de sua filosofia, e de forma muito especial as suas considerações sobre a história – sentido histórico e niilismo – sob a insígnia da genealogia.

O tema do niilismo começa aparecer no final da fase intermediária, na filosofia de Nietzsche, ganha evidência, precisamente, em obra publicada, entre o término de *PBM* e o início da *GM*, aparecendo mais destacadamente, nos aforismos iniciais do quinto livro de a *GC* – os que vão de 343 a 347 – e no conjunto póstumo de sentenças de *Lenzer-Heide*, “O niilismo europeu”. Em a *GM*<sup>11</sup>, ainda que a escrita da palavra tenha uma presença tímida, o tema é recorrente ao longo dos três ensaios, sendo abordado também em outros domínios que não o histórico, pois aparece ainda como sintoma de decrepitude tanto fisiológico quanto psicológico. A questão ocorre desde o prólogo 4, quando confronta Schopenhauer, por ter dourado e divinizado a compaixão, a abnegação e o sacrifício, transformando-os em valores em-si, a partir dos quais disse um não à vida; perpassando o parágrafo 12 do primeiro ensaio, definindo-o como o cansaço do homem por si mesmo, no qual pergunta e responde, “o que é o niilismo hoje, se não isto?... Estamos cansados do homem...”; na variada forma do niilismo compreendido como nada, no parágrafo 11, do segundo ensaio, no qual condena como um sinal de cansaço e uma hostilidade contra a vida que lançaria

9 A primeira vez Nietzsche se refere a genealogia como seu pensamento filosófico é em um fragmento do verão-outono de 1884, *KSA* XI, 26 (432), no qual é dito: “Quando eu penso em minha genealogia filosófica, então me sinto em um contexto antiteleológico, isto é, o movimento espinosista de nosso tempo, mas com uma diferença, que eu também sustento que a “finalidade” e a “vontade” em nós, isto é um engano...” O termo já havia aparecido antes, no entanto, sem se referir a sua filosofia.

10 Cf. *CI*, “Sentenças e flechas”, 26.

11 Para um estudo mais apurado da relação niilismo e história em a *GM*, cf. BORN (2010).



consequentemente a humanidade futura rumo ao nada, apoiado na ideia de direito de Eugen Dühring<sup>12</sup>, segundo a qual “toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual” (*GM* II, 11); e, ganhando destaque, de quem passa de coadjuvante para protagonista, também em sua variante como nada, na última linha da obra, com a seguinte formulação, “o homem ainda prefere querer o nada do que nada querer...” (*GM* III, 28). Contudo, em a *GM*, a exortação maior do niilismo, em seu tratamento histórico, fica expressa na ideia, de que os valores a partir dos quais a humanidade se edificou são desprovidos de valor.

Quanto ao termo sentido histórico, ele não aparece cunhado sequer uma vez no tratado, entretanto surge o seu similar espírito histórico (*historischer Geist*) -que o filósofo já havia formulado, no supracitado, parágrafo 223 de *PBM* -, no segundo parágrafo do primeiro ensaio, “Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história!” (*GM*, I, 2.) Não obstante, apesar de Nietzsche não falar literalmente de sentido histórico em *GM* II, 12, articulando somente a noção de “sentido” (“*Sinn*”) de forma genérica, será nessa seção que ele será mais condizente, ‘metodologicamente’ com a sua ideia apresentada, imediatamente, logo após terminar *PBM*, de que: “A filosofia, tal como eu a considero, como a forma mais geral da história, a tentativa de descrever e abreviar alguns sinais do vir-a-ser (*Werden*) heraclítico (traduzir e mumificar, por assim dizer, uma espécie de ser aparente)” (*KSA* XI, 36 (27)).

A exortação para que a filosofia se torne histórica, Nietzsche algumas vezes, já havia se esforçado para mostrar isto, quando, por exemplo, tentou descrever uma “história dos sentimentos morais”, no segundo capítulo de *HH* I ou uma “história natural da moral”, no quinto capítulo de *PBM*. Todavia, a sua mais bem sucedida tentativa de historicizar a moral, foi apresentada em a *GM*, um livro cuja missão é derivada a partir de uma convicção profunda historicista, que “pretende conhecer sob quais condições e circunstâncias que os valores morais nasceram, se desenvolveram, e se transformaram...” (*GM* prólogo, 6). Com efeito, a *prima facie*, Nietzsche parece exigir um conjunto de premissas históricas demonstráveis, tais como: que realmente houve um tempo, durante o qual, um conjunto de valores aristocráticos dominou e um momento posterior, em que se tornou obsoleto, devido à inversão promovida desses valores pela moral dos escravos. E chega a reivindicar a busca da “moralidade como ela realmente existiu e foi realmente vivida”, “a história real da moralidade”, que pode “realmente ser confirmada e tenha realmente existido”.<sup>13</sup> Isso, no entanto, envolveria a genealogia de Nietzsche em problemas consideráveis sobre meta-história<sup>14</sup> e teoria da história, alguns dos quais ele mesmo apresenta. Por isso, para nós, a genealogia é, antes de tudo, uma tentativa do seu autor articular a história do desenvolvimento dos valores morais de uma forma que mine a crença dos seus contemporâneos no valor absoluto dos seus próprios valores e ele faz isso em dois níveis:

Em primeiro lugar, oferecendo uma explicação histórica que revela o caráter intrinsecamente histórico e não absoluto (metafísico, atemporal) dos valores morais. E sobre este artigo, Nietzsche tinha aliados respeitáveis, como Paul Rée e a “Escola Inglesa”

12 Cf. *Der Wert des Lebens* (1865); sobre a relação de Nietzsche e Eugen Dühring, Venturelli (2003), pp. 203-237.

13 Cf. *GM*, prólogo, 7.

14 Tomamos aqui como meta-história a investigação que se propõe a estabelecer um conjunto de regras ou leis que regem os fatos históricos e o lugar destes fatos, numa visão explicativa do mundo, neste sentido, Nietzsche teria uma antimeta-história, uma vez que em sua visão histórica do mundo não há leis e regras que rejam fatos, pois os fatos nem existem são produtos da interpretação. Cf. sobre uma visão acerca da meta-história na discussão na teoria da história, White, H. (1992).



de psicologia-moral, representada principalmente por Herbert Spencer<sup>15</sup> - que seguiu a alusão de Charles Darwin que mesmo a moralidade deve ser vista como um fenômeno evolutivo<sup>16</sup>. Mas, enquanto a sua interpretação de que a evolução parecia garantir o *status* progressivo dos valores fundamentalmente cristãos como altruísmo, honestidade, cooperação e compaixão, a própria “psicologização-historicizada” de Nietzsche descobriu um lado mais obscuro da moralidade. Na verdade, em virtude do texto em si representar algo como um novo-darwinismo<sup>17</sup> ou então um anti-darwinismo<sup>18</sup>, na medida, em que rejeita o progresso evolutivo, substituindo-o por uma visão de “competição entre forças”, como um mecanismo para explicar as mudanças históricas. Nietzsche rejeita as estimativas darwinistas, refutando as suas presunções sobre a origem do valor que repousariam no beneficiário, em vez de, no agente de “boas” ou “más” ações acerca da natureza, com a finalidade de conservação,<sup>19</sup> ao invés de superação, sobre a passividade e o caráter acidental do sucesso evolutivo e sobre a possibilidade e o valor do altruísmo dentro das estruturas sociais. O sucesso dessa refutação reside no fato que, sendo a narrativa de Nietzsche histórica, de alguma forma, ela é “melhor” do que a alternativa sócio-darwinista, pois é mais precisa e abrangente. Entretanto, a genealogia de Nietzsche oferece dados históricos insuficientes, que justifiquem a sua própria interpretação dos eventos e oferece poucas fontes que dificilmente comprovem muito da sua narrativa como uma história objetiva da moralidade, ela falha em grande parte para demonstrar as hipóteses de Nietzsche. Pelos padrões atuais de pesquisa em filosofia e história das ideias, as considerações de Nietzsche sobre o assunto seriam avaliadas como um fracassado trabalho intelectual, o que ele provavelmente tomaria como elogio.

É no segundo nível, que podemos nomear de meta-histórico, que a genealogia nietzschiana revela a sua originalidade duradoura. O filósofo argumenta que a própria tentativa de reconstruir a história do desenvolvimento da moralidade tal “como ela aconteceu propriamente” (*wie es eigentlich gewesen ist*) é obstruída, pois, o próprio narrador de acontecimentos está intrínseco na história, ou seja, o próprio historiador não é sem inclinação, objetivamente, ponto estático de observação, mas ele mesmo foi se tornando temporalmente carregado de valor e subjetividade. Portanto, ele é tão histórico e dirigidamente constituído como os valores que ele tentava explicar. Ao contrário dos darwinistas, Nietzsche reconheceu que a história não é sobre como lhe dar com os fatos “como eles propriamente são”, mas de interpretá-los de acordo com a perspectiva informada, na qual o historiador foi incorporado. Considerando que os darwinistas interpretaram a evolução histórica da moralidade como se eles próprios estivessem fora dela, por isso, que para Nietzsche, “contar - após o fato - todas as doze badaladas do relógio de nossa experiência, da nossa vida, nosso *ser* -, ah! e contamos errado. Pois, continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, nós não nos entendemos, *temos* que nos mal-entender...” (*GM*, prólogo, 1). Os valores e também a concepção de que nós mesmos como criadores de valores afetamos dinamicamente o caminho pelo qual se interpreta estes

15 Cf. *GMI*, 3 e II, 12.

16 Spencer foi fortemente influenciado por Darwin, em 1864, ele forjou em seu livro, *Principles of Biology*, a expressão a “sobrevivência do mais apto”. Deste modo, ele procurou aplicar em sua obra as leis da evolução a todos os níveis da atividade humana. O filósofo aplicou à sociologia ideias que retirou das ciências naturais, criando um sistema de pensamento muito influente em seu tempo. Segundo ele, a natureza é fonte da verdade, incluindo a verdade moral. Cf. sobre Spencer, Francis, Mark (2007).

17 Sobre o darwinismo de Nietzsche, cf. Richardson (2004).

18 Sobre o antidarwinismo de Nietzsche, cf. Johnson (2010).

19 Cf. *KSA* XII, 7 (25). Comparar com: *GC*, 352; *PBM*, 253; *GM*, Prefácio 7; *CI*, ‘*Incurões*’, 14; *KSA*, XI, 442; *KSA* XIII, 14 (123).

valores, de modo que, a tentativa de re-apresentar o “primeiro sinal (signo)” que o valor original, livre das distorções de gerações para substituir a reformulação e, sobretudo, a transvaloração desses valores, torna-se impossível. Consequentemente, diz Nietzsche:

Como procederam neste caso, até agora, os genealogistas morais? Ingenuamente, como sempre -: eles descobrem no castigo uma ‘finalidade (*Zwerck*)’ qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, então despreocupadamente colocam essa finalidade no começo, como *causa fiendi* (causa da origem) do castigo, e – é tudo. Mas ‘finalidade no direito’ é a última coisa a se aplicar na história da emergência do direito: pois não há proposição mais importante para toda historiografia do que esta que com grande esforço se conquistou, mas que também *deveria* ser realmente conquistada – o de que a causa da emergência de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* (totalmente); de que algo existente, que de alguma forma chegou a se efetivar, é sempre reinterpretado para novo fins, requisitado de modo novo, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou completamente obliterados. [...] Mas todos os fins e utilidades são apenas um *sinal* de que a vontade de poder assenhoreou-se sobre algo menos poderoso, e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso pode ser, desse modo, uma ininterrupta cadeia contínua de sinais de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente aleatória. (*GM II*, 12)

Esta talvez seja a mais importante passagem, senão de toda filosofia de Nietzsche, pelo menos, da obra madura, nela, o filósofo apresenta toda força do seu “método” genealógico, combatendo a ideia de finalidade em teoria e consequentemente a sucessão causal progressiva, apresentando como alternativa a doutrina da vontade de poder, compreendida como disputa entre forças na determinação do sentido de algo. Portanto não há fato histórico antes do estabelecimento da conjugação do embate entre forças. Nessa magistral passagem, Nietzsche oferece a explicação mais penetrante entre as suas considerações sobre a história, no período de maturidade, vale a pena, por isso, uma investigação mais cuidadosa. Parece haver três teses inter-relacionadas: Primeiro, a história praticada corretamente deve estar coadunada com a natureza verdadeira da realidade. Para Nietzsche, os outros “genealogistas” - que neste contexto são representados principalmente por Paul Rée e os moralistas de inspiração darwinista, como Herbert Spencer - estão em uma posição de vantagem em relação aos filósofos metafísicos, como Platão, Spinoza e Kant, por exemplo, na medida em que, acertadamente, reconhecem a fluidez dos conceitos morais. No entanto, onde os “genealogistas” realistas ingenuamente erram, é na irrefletida presunção de que as suas próprias interpretações dos conceitos morais são, de alguma forma, verdadeiras por todos os tempos e para todas as pessoas, em outras palavras, que as suas interpretações do fluxo da história, de alguma forma, ficam fora do fluxo da história.<sup>20</sup> Em segundo lugar, a genealogia de Nietzsche se adapta ao que poderia ser chamado de uma teoria antirrealista da explicação e descrição histórica. Termos como “causa”, “efeito”

<sup>20</sup> Cf. sobre a posição dos outros “genealogistas” e tradição metafísica e entre eles e a genealogia nietzschiana, Johnson (2010, p. 116-148); ver também, Born (2010, p. 202-52).

e “finalidade” não são elementos de um mundo “real”, senão, signos que se tornaram úteis para comunicar sentidos (significados) intersubjetivamente, a partir de um embate entre forças. Em terceiro lugar, e como consequência das duas primeiras teses, não pode haver nenhuma interpretação única e “absoluta” do passado, as interpretações são funções do mundo histórico. Como todos os fenômenos, elas mudam e se transformam ao longo do tempo de acordo com as exigências profundas e muitas vezes inconscientes dos agentes que inventam aceitar ou rejeitar essas interpretações. O exemplo do castigo, na passagem supracitada, ilustra particularmente bem como o significado de uma única palavra se desloca em determinadas épocas e culturas. O que explica essa mudança é a dinâmica do poder fluído, devido o embate de forças, tanto em historiadores quanto na esfera mais ampla do que uma cultura considera um “fato histórico” ao longo do tempo. Por isso, que só é definível aquilo que não tem história (*GM II*, 13), ou seja, o que é estagnado.

Apesar da sua convicção de que a filosofia deva ser histórica, Nietzsche compreendeu simultaneamente que a escrita filosoficamente histórica tem um esforço profundamente problemático. Qualquer tentativa de descrever ou explicar um evento histórico equivale a uma descontextualização, é ilegítima a tentativa de fixar o invariável com conceitos supostamente estáticos. E, este impasse, Nietzsche descreveu em carta ao seu amigo, o teólogo historiador Franz Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887: “enfim minha desconfiança agora se volta para a questão de saber se a história é realmente possível? O que, então, queremos verificar (*feststellen*)? - algo que, em um momento do acontecimento, não é “permanente” (“*feststand*”)?” (*KSB* 8, 28). A situação piora ao reconhecer que não só a realidade é descrita em um estado de fluxo, mas aquele que a reconhece está em um estado de fluxo semelhante.

Por todos esses problemas por nós aqui levantados sobre a relação precisa do histórico com o filosófico na genealogia, necessitam ainda ser feitos muitos esclarecimentos. Pretendemos, no final desse estudo, ter uma noção de conjunto das considerações de Nietzsche sobre a história, dentro de uma abordagem que preserve a continuidade, a unidade e o sentido do processo de ressignificações, apresentando o seu desfecho em sua noção de genealogia. A genealogia, por sua vez, não pode ser identificada nem com a teoria da história nem com filosofia da história, ou seja, nem como ciência estrita nem como metafísica. Neste sentido, acompanhamos Martin Saar<sup>21</sup> argumentando que o genealógico não é o tribunal do todo histórico, mas que não é algo totalmente diferente, tampouco como algo totalmente restrito à filosofia da história. Considerando que alguns dos melhores intérpretes de Nietzsche lhe atribuem à visão de que “a genealogia é história corretamente praticada”<sup>22</sup>, Saar defende a tese de que a genealogia é a história de forma diferentemente praticada, ou seja, a história com uma diferença que só pode ser explicada filosoficamente – acrescentamos -, uma história criativa.

21 Cf. Saar (2008, p. 297). Cf. tb. Saar (2007) e (2002 p. 231–245).

22 Saar se refere explicitamente a Nehamas (1985, p. 46) e a Geuss (1999, p. 3 ss...).

**Referências bibliográficas:**

- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe* (KSA). In 15 B. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe* (KGB). In 7 B. dtv, Walter Gruyter: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1986.
- BORN, Marcus Andreas. *Nihilistisches Geschichtsdenken: Nietzsches perspektivische Genealogie* München: Wilhelm Fink, 2010.
- FRANCIS, Mark. *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- GEUSS, R. “Nietzsche and Genealogy” in *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, 17. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- JOHNSON, Dirk R. *Nietzsche’s Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NEHAMAS, A. “The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche’s Second *Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*,” in *Nietzsche, Genealogy, and Morality*, edited by Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 1994, 269–83.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2004.
- SAAR, M. “Genealogy and Subjectivity”. In *European Journal of Philosophy*. Blackwell Publishers Ltd., 2002, p. 231–245.
- \_\_\_\_\_. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault (Theorie und Gesellschaft)*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Understanding genealogy: history, power, and the self”. In *Journal of the Philosophy of History* 2. 295–314, 2008.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- WHITE, Hayden. *A Meta-História – a Imaginação Histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.

## Nietzsche: Breves comentários sobre a consciência [*Bewußtsein*]

Laura Elizia Haubert<sup>1</sup>

### Introdução

O interesse em compreender a consciência, bem como as estruturas da mente, ocupa um número considerável de filósofos contemporâneos. Após anos de predomínio da linguagem e análise lógica, devido à “virada linguística”, em especial entre os analíticos, nas últimas décadas voltou-se a atenção para o problema da consciência. A consciência se tornou, novamente, um tópico central na filosofia.

Entre os temas principais, destaca-se a triangulação entre consciência, linguagem e natureza. Estes três tópicos foram o centro, nas últimas décadas, de intensos debates e controvérsias que abrangeram filósofos, neurocientistas, psicólogos e linguistas. As diferentes áreas de pesquisa buscam solucionar o enigma da consciência, sobretudo o curioso fato de que seres biológicos foram capazes de desenvolvê-la.

Não surpreende que os olhares se voltem justamente para Nietzsche ao tratar do assunto. Com efeito, em suas obras e fragmentos póstumos, o filósofo oferece inúmeras reflexões sobre os temas da linguagem, consciência e natureza, bem como sobre suas conexões. Nietzsche discutiu a gênese da consciência, seu alcance, sua superavaliação, as realizações epistêmicas e o surgimento do ego e da linguagem. Além disso, o filósofo ainda escreveu interessantes passagens a respeito do inconsciente e de processos da percepção.

Apesar das numerosas passagens a respeito, o tema da consciência em Nietzsche foi interpretado de modo divergente por seus comentadores, sendo muitas destas análises contraditórias e paradoxais, o que gerou a impressão de que sua teoria sobre a consciência seria inconsistente, confusa e obscura. Porém, essa é uma imagem errônea gerada por interpretações descuidadas; “Nietzsche, na verdade, tem um relato coerente e novo da consciência” (KATSAFANAS, 2005, p. 1).

Nietzsche parece querer demarcar os limites da consciência e da linguagem, na medida em que os associa a uma forma de perigo e hipostatização da consciência. Ele associa impulsos e consciência, bem como orgânico e psicológico. Contudo, suas posições estão longe de poderem ser interpretadas de modo reducionista materialista. Vale recordar que o filósofo estava a par dos debates científicos do idealismo tardio, e sobre este preferiu assumir uma posição de impossibilidade tanto sobre o conhecimento do mundo quanto sobre uma redução ao material.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia Pontifícia Universidade Católica-PUC/SP, Bolsista do CNPq.



Não obstante, de fato há em Nietzsche um destaque para o caráter orgânico da consciência, em clara oposição à noção de consciência transcendental da tradição filosófica desenvolvida a partir de Descartes. O filósofo apresenta uma teoria da consciência voltada para uma compreensão a partir da fisiologia e da zoologia, conforme será tratado a seguir.

Os aportes de Nietzsche a respeito da consciência se estendem pelo período de 1880 até 1888. Os mais importantes e detalhados remontam a notas póstumas dos anos de 1884 e 1885. Contudo, apesar do número considerável de fragmentos, apenas uma parcela diminuta de suas ideias a respeito foram tema nas obras destinadas a publicação. Dentre estas, concentrou-se os esforços de análise nos aforismos de “A Gaia Ciência”.

Nesta obra, há dois aforismos que tratam diretamente da consciência: o aforismo §11 e o §354. O aforismo §11 remonta ao período de escrita original da obra, entre 1881/1882, e é particularmente importante. Nele, o filósofo especifica pela primeira vez, em obras publicadas, a natureza pulsional e biológica da consciência. Já, o aforismo §354, pertence ao livro V, que fez parte de um acréscimo à edição original em sua republicação supervisionada por Nietzsche, tendo sido composto no ano de 1886 (LUPO, 2006).

Nas páginas a seguir, buscou-se, sem a pretensão de esgotar o rico assunto e os complexos aforismos, apresentar de modo sintético o que parece ser as características essenciais da consciência, a saber: (i) ela não é uma propriedade essencial da mente; (ii) existe uma relação entre linguagem e consciência; e (iii) essa relação depende de um caráter social que auxilia a falsificar a própria consciência.

### Aforismo §11

O aforismo §11 é essencial para o primeiro ponto da argumentação, qual seja, a consciência não é uma propriedade essencial da mente. Essa característica parece estar embasada por ao menos duas ideias que estão desenvolvidas no aforismo. São elas: (i) a consciência é um desenvolvimento orgânico e tardio; e (ii) há estados mentais inconscientes.

Nietzsche inicia o aforismo intitulado “A consciência” (*Bewußtsein*) esclarecendo que “a consciência [*Bewußtheit*] é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (NIETZSCHE, 2012, §11). É preciso analisar melhor as informações contidas nesta breve passagem.

Em primeiro lugar, porque o filósofo realiza uma mudança de termos. Ele transforma a consciência substância [*Bewußtsein*], em uma consciência processo [*Bewußtheit*]. Em segundo lugar, porque com isso ele destaca que não está narrando a história da consciência tradicional transcendente, mas, sim, uma história de um sistema evolutivo que pode ser observado a partir de uma perspectiva natural e biológica. A consciência passa a ser algo no corpo, perdendo seu privilégio; trata-se dela como se trataria de qualquer outro órgão (BERTINO, 2012)).

Esse início do aforismo revela ainda uma outra característica essencial da consciência. O fato de que ela é apenas um desenvolvimento orgânico implica que há uma passagem contínua, para o pensador, entre o fisiológico e o psíquico. Esse processo de continuidade permite que Nietzsche se afaste de qualquer compreensão dualística. Essa passagem, junto das características aprofundadas no aforismo seguinte, deu margem ao que intérpretes nomearam como o princípio do *continuum* (ABEL, 2001). Isto é, em Nietzsche, do extremo inorgânico até o orgânico, do corpo à consciência e aos estados mentais, há uma contínua relação de desenvolvimento.



Justamente, a crítica de Nietzsche no aforismo visa despertar o leitor para o fato de que não se pode perder de vista a ideia de que a consciência é apenas um dos extremos de uma longa cadeia de elos onde há inúmeras relações entre impulsos a cada momento que estão sendo passados por alto e ignorados (CONSTÂNCIO, 2011). Esta crítica fica ainda mais clara no decorrer do aforismo.

[...] Pensam que nela está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como ‘unidade do organismo!’ - Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi impedido o seu desenvolvimento muito rápido. [...] (NIETZSCHE, 2012, §11).

Para Nietzsche, os homens compreenderam errado a consciência e a superestimaram - em especial, os filósofos. Ela não passa de algo no corpo, e está longe de ser o centro ou o âmago do humano. Nela, não há nada de duradouro, eterno ou primordial. Ela é, pelo contrário, orgânica, inacabada, o que implica numa certa fraqueza de sua parte. A consciência não é de todo necessária ao homem, e ele poderia passar bem sem este último desenvolvimento tardio do corpo.

Outra característica que parece apontar para a mesma conclusão é o fato de que se ignorou o caráter intermitente [*Intermittenzen*] da consciência. Ser intermitente significa que há impulsos que se desenvolvem em estados mentais conscientes e outros que não. Isto é, quando se trata de estados psíquicos, não existe um “tudo ou nada”, um “*on-off*”, mas, sim, um cenário onde estados conscientes se relacionam com um número ainda maior de estados inconscientes (CONSTÂNCIO, 2011).

Os estados conscientes teriam origem a partir de uma multiplicidade de estados inconscientes, sendo a consciência nada mais que uma aglutinação de determinados estados conscientes que emergem em uma forma de produto final que nada tem a ver com os estados inconscientes dos quais deriva (KATSAFANAS, 2016).

O próprio filósofo, mais tarde, reformulou claramente estas ideias no aforismo §357, afirmando que “[...] a consciência é tão só um *accidens* [acidente] da representação, não seu atributo necessário e essencial [...]” porque ela constitui um desenvolvimento tardio onde “apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e de modo algum ele próprio” (NIETZSCHE, 2012, §357).

Essa mesma ideia de que a consciência é um desenvolvimento tardio, fraco, inacabado e de modo algum é uma propriedade essencial da mente aparece melhor desenvolvida no aforismo seguinte, onde o filósofo apresenta sua formulação mais famosa a respeito da consciência.

#### **Aforismo 354**

Nietzsche, logo na abertura do aforismo, destacou novamente o caráter desnecessário da consciência, uma vez que “o problema da consciência [...] só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela.” Isto é, seria possível para o homem “pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra e [...] nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’” (NIETZSCHE, 2012, §354).

Com efeito, o fato de que seria possível que o homem passasse sem consciência, isto é, de que ela não constitui uma propriedade essencial da mente, levanta quase de imediato uma questão importante, a saber, “para que então consciência, quando no essencial é supérflua?” (NIETZSCHE, 2012, §354).

A resposta do filósofo é a de que “a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação” (NIETZSCHE, 2012, §354). Isto parece implicar para intérpretes que há formas de sentir, querer, pensar e agir, que tornam o homem consciente de si, porém a efetiva consciência só ocorre quando ela é formulada na comunicação entre os homens (CONSTÂNCIO, 2012).

A afirmação de Nietzsche é, assim, bastante radical, porque implica que “a reflexão é imanente à comunicação ou, em outras palavras, que há uma dimensão inescapavelmente pública na ‘intencionalidade’ humana” (CONSTÂNCIO, 2012, p. 206). Isto significa que não importa o quanto alguém possa se sentir isolado, o pensamento consciente - qualquer pensamento consciente - é sempre embasado em uma esfera de necessidade de comunicação em contexto público.

A necessidade de comunicação nasceu do fato de que os homens precisaram, durante gerações, sob pressão, fazer-se entender pelos demais de modo rápido e efetivo, quase em uma espécie de cadeia de comando e obediência, numa comunicação de ordens que visava a sobrevivência.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre pessoas - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado (NIETZSCHE, 2012, §354).

O excerto acima reitera a segunda característica a ser ressaltada: há uma relação profunda entre linguagem e consciência. De fato, há um triângulo de relações entre linguagem, consciência e sociabilidade, de modo que Nietzsche define a consciência como uma conexão [*Verbindungsnetz*], uma rede, entre pessoas. Ou seja, a consciência não seria possível para um indivíduo em completo isolamento.

Isto porque, além de ser um elo, o desenvolvimento da consciência está atrelado ao desenvolvimento da linguagem. Com efeito, “a alegação central desta passagem é que o pensamento consciente, e apenas o pensamento consciente, ocorre em palavras” (KATSAFANAS, 2005, p. 3). Essa conexão parece extremamente importante.

Na concepção de Nietzsche, esta relação significa que não apenas consciência e linguagem são contínuas, mas que são mutuamente dependentes. Isto é, todo o pensamento consciente necessariamente deve ocorrer dentro da linguagem, ou em suas margens, e o nível de clareza depende da verbalização. Mas, não é possível pensar sem linguagem - ao menos uma forma consciente de pensamento (CONSTÂNCIO, 2009).

O esforço empreendido por Nietzsche parece ser o de recolocar não apenas a consciência - coisa que ele já havia feito no aforismo §11 - mas, também, a linguagem, de volta em um domínio orgânico e instintivo. Nisto, não há nenhuma redução materialista; seu naturalismo é apenas uma forma de traduzir o homem de volta à sua história, isto é, de volta à cultura e à sociedade.

Por isso, não se pode deixar de observar a relevante afirmação de Nietzsche que coloca a consciência e a cultura em uma esfera não meramente biológica, mas em uma dependência social e cultural. A linguagem, tal como a consciência, desenvolve-se a partir de uma sede histórica real.

A conexão interna entre consciência e linguagem é extremamente importante em vários aspectos. Ao direcionar a atenção para o vínculo entre consciência e linguagem surgem diferentes aspectos da consciência que têm um status ontológico diferente dos componentes já discutidos nas rubricas do ‘*continuum*’, ‘desenvolvimento emergente’, ‘processo’ e ‘organização funcional’. O uso da linguagem e dos signos são componentes que têm sua sede no mundo social, histórico e cultural. Eles não podem simplesmente ser reduzidos a processos orgânicos ou neurobiológicos. Isso é particularmente verdadeiro nos aspectos de ordem mais elevada da consciência, como a autoconsciência, a experiência da sua própria individualidade, e as auto interpretações - por exemplo, de um agente de ação livre. Quando se trata de tais aspectos, até mesmo nos presente os pesquisadores do cérebro reconhecem que ‘parecem exigir implicações que transcendem o reducionismo puramente neurobiológico’ (Singer 1998: 1830). O ponto decisivo é que a consciência e a mente agora se tornaram tematizadas na interseção entre os desenvolvimentos na esfera natural e orgânica e nos domínios social, histórico e cultural (ABEL, 2015, p. 48).

Assim, a consciência depende da comunicação porque os homens são animais fracos, não possuem garras, nem força, nem são velozes. Eles precisaram desenvolver uma ferramenta que pudesse suprimir essas deficiências, e esta é justamente a linguagem e a consciência. Ao se comunicarem, os homens estabeleceram uma rede de significados que são transmitidos e permitem o agir em comum.

O foco de Nietzsche é o problema da vulgarização, ou da generalização. Se a consciência de um indivíduo se desenvolve ao mesmo tempo que sua habilidade de se comunicar pela linguagem, e se a linguagem depende de uma certa comunidade e de seus usos, então o homem está permanentemente condicionado por este social devido à linguagem, mesmo naquilo que lhe parece mais íntimo e privado, como sua consciência.

O que fica subentendido é que “quando se acessa a introspecção e conscientemente o mundo interior individual, o que se encontra lá não é de forma alguma individual, mas sim linguístico e, portanto, público” (CONSTÂNCIO, 2015, p. 307). A consciência, embora pareça interior e particular, é já um ambiente público inserido em uma determinada comunidade que estabelece suas diretrizes. Isto significa que o indivíduo só se opõe à comunidade na aparência; ele é prioritariamente um “animal de rebanho”.

De fato, as vivências individuais das quais os homens tomam consciência, portanto, são apenas aquelas que podem ser organizadas pelas palavras, isto é, que obedecem ao pressuposto esquema linguístico. De outra forma, as impressões e impulsos permanecem no inconsciente onde não podem ser acessadas (GIACOIA JUNIOR, 2001).

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio de maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ - que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência - pelo ‘gênio da espécie’ que nele domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo [...] Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença (NIETZSCHE, 2012, §354).

Desponta, por fim, a terceira característica que se buscou ressaltar a respeito da consciência: como em Nietzsche ela depende de um ambiente público social, que acaba por influenciar seu desenvolvimento e assim condicioná-lo. Isto significa que, embora se possa ter estados mentais privados inconscientes, não se pode ter estados mentais conscientes sem que eles sejam diretamente afetados pela sociabilidade.

O aforismo apresenta uma inversão paródica da noção socrática de conhecer a si mesmo, já que conhecer a si mesmo - ou qualquer forma de conhecimento - depende da consciência e da linguagem, que, por sua vez, é dependente do aspecto mais comum e ordinário da convivência. Assim, o conhecer a si mesmo implica também em uma forma de perder-se de si próprio (GIACOIA JUNIOR, 2001).

Essa passagem conta, ainda, com um jogo de palavras em alemão que serve para ressaltar essa condição. Nietzsche utiliza o termo *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre) para expressar que o que está na esfera da consciência é somente o que é *gemein*, porque ela se desenvolve sob a pressão dos valores da *Gemeinde* (GIACOIA JUNIOR, 2001).

De fato, há que se observar que “ao empregar os mesmos signos para as mesmas experiências, intensifica-se a *Gemeinheit*” (VIESENTEINER, 2009, p. 249). Ou seja, a passagem pela linguagem até a consciência implica uma transformação para diferentes esferas, do particular interior para o comum acessível por todos. Trata-se de um processo de abandono das próprias singularidades, em detrimento da possibilidade de sobrevivência, que só ocorre em comunidade.

Com efeito, isto significa que a linguagem - e, portanto, também a consciência - pressupõe e lida já com um certo *ethos*, na medida em que é experimentada pelos sujeitos, não sendo uma criação puramente epistemológica, que lida com fatos racionais. A linguagem e a consciência são responsáveis por aplinar as diferentes perspectivas e impulsos pessoais por meio de um modo de falsificação.

O perspectivismo e o fenomenalismo da consciência significam, justamente, que os conteúdos psíquicos inconscientes - estes podem ser verdadeiramente individuais - não podem ser conceituados de uma única maneira, mas sim de diversos modos, desde que os homens ainda sejam capazes de compreenderem uns aos outros (KATSAFANAS, 2016).

Nietzsche novamente utiliza uma série de adjetivos negativos ao tratar da consciência. Ela é uma simplificação, uma falsificação, bem como uma generalização. Essas características, em conjunto, analisadas, desvelam o fato de que a consciência não pode, para o filósofo, garantir nenhuma objetividade do conhecimento, não fornece nenhum acesso à estrutura ontológica da realidade; pelo contrário, ela é apenas uma forma de redução da riqueza e diversidade do mundo (GIACCOIA JUNIOR, 2001).

### **Considerações finais**

Nietzsche elabora o aforismo a partir de diferentes extratos de argumentação que vão, ao longo do texto, se intercalando. Isto é, há diferentes conceitos mais ou menos desenvolvidos com os quais se está trabalhando constantemente - vide, a consciência, a inconsciência, a linguagem e o orgânico, para citar apenas alguns. Embora, ocasionalmente, possam parecerem confusos, o filósofo, sem dúvida, pretende trançá-los em uma amálgama.

Consciência, linguagem, corpo e sociedade tornam-se, assim, um mesmo problema, observado e analisado a partir de diferentes perspectivas. Pode-se falar de uma consciência epistemológica, racional, mas ela é, antes disso, já uma forma de consciência ética, porque ela é linguagem, e esta depende da sociedade. A consciência depende da linguagem e de sua força violenta para poder ser expressada.

Expressar-se para e com os demais faz parte das necessidades mais básicas do ser humano. Desta, depende a própria sobrevivência. O homem é colocado sob suas ordens, de forma semelhante à situação do gênio da espécie, de Schopenhauer, onde o impulso sexual da espécie vence qualquer forma de individualidade.

Isto parece significar que, em última instância, a consciência é o caminho por meio do qual o homem se perde de si mesmo, porque fala, porque conceitua, e, assim, se torna cada vez mais alheio de si, sem perceber as teias da linguagem que o envolvem e afastam dos instintos e impulsos pessoais e inconscientes.

Por fim, observa-se que a consciência é o último desenvolvimento corporal, algo não necessário aos estados mentais, algo supérfluo, falso, e que constantemente, permite enredar-se e perder-se por meio da linguagem em um mundo externo e social. Em suma, ao invés de um voltar-se para si, a consciência é a dissolução do indivíduo na sociedade.



**Referências bibliográficas:**

- ABEL, Gunter. Bewusstsein - Sprache - Natur. Nietzsche Philosophie des Geistes. *Nietzsche-Studien*, 30, 2001.
- ABEL, Gunter. Consciousness, language, and nature: Nietzsche philosophy of mind and nature. In: DRIES, Manuel; KAIL, P.J.E. (ed.). *Nietzsche on mind and nature*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BERTINO, Andrea. Discovering moral aspects of the philosophical discourse about language and consciousness with Nietzsche, Humboldt, and Levinas. In: CONSTANCIO, João; BRANCO, Maria João M. *As the Spider Spins: essays on Nietzsche's critique and use of language*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- CONSTÂNCIO, João. Consciousness, communication, and self-expression. Towards an interpretation of aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *As the spider spins: essays on Nietzsche's critique and use of language*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- \_\_\_\_\_. Instinct and language in Nietzsche's beyond good and evil. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche on decentered subjectivity or, the existential crisis of the modern subject. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. *Nietzsche and the problem of subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.
- \_\_\_\_\_. On Consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*, n. 40, p. 1-42, 2011.
- GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2001. [Coleção Focus].
- KATSAFANAS, Paul. Nietzsche's theory of mind: consciousness and conceptualization. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 1-31, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Nietzschean self: moral psychology, agency, and the unconscious*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- LUPO, Luca. *Le colombe dello scettico: riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como Pathos*. [Tese de Doutorado apresentada a Universidade Estadual de Campinas], Campinas, SP, 2009.



## Entre alegria e crítica: Sobre afirmação da vida em Nietzsche e Rosset

Leonardo Araújo Oliveira<sup>1</sup>

Clement Rosset, em seu livro “A força maior”, realiza uma leitura afirmativa de Nietzsche, tendo como ponto de reflexão principal a alegria, aquilo que se configura como a força maior referida no título. O autor ressalta o caráter paradoxal da alegria. Ela pode aparecer sem qualquer motivo, dispensando qualquer razão de existir, chegando a aparecer, inclusive em sua forma mais intensa, nas situações mais adversas possíveis, nos estados de penúria, infortúnio, privação (Cf. ROSSET, 1983, p.11). Por seu caráter paradoxal, estaria situada no exterior da razão. A alegria também é paradoxal por se constituir como uma aprovação trágica da existência. Ela existe em consonância com os aspectos terríficos da vida e ela existe apenas diante dessa contrariedade e comportando uma contradição interna (Cf. ROSSET, 1983, p.25).

Sem razão de ser, a alegria aparece sem espera, como um acréscimo de vida. Ela se constitui como essa força maior que, sem uma causa determinada e específica, não deriva de um ponto central, mas ao contrário, faz com que tudo mais se derive dela. Que ela seja causada, não se dispensa que ela ignore suas causas, de modo que seja permitido falar em um efeito superior à causa, em um processo que, sendo o efeito preexistente à própria causa, ele se manifesta nela, de modo que o papel da causa de uma alegria seja meramente o de ceder o meio para que o efeito se expresse. Rosset invoca Spinoza para ressaltar essa primazia da alegria. Em sua leitura do filósofo judeu: “o único afeto é a alegria (e seu contrário, a tristeza); todo outro afeto não é mais do que uma modificação desse afeto primeiro, visto que ele está sujeito aos caprichos do acaso e da sorte” (ROSSET, 1983, p.12). É desse modo que o autor vê a afirmação da vida em Nietzsche, como uma força primeira, que guia e se manifesta nas outras esferas de sua filosofia. Zarathustra busca que a alegria seja critério até mesmo para o conhecimento: “consideremos falsa toda verdade em que não houve ao menos uma risada!” (NIETZSCHE, 2011, p. 202/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 23), na medida em que, enquanto manifestação da vida em ascensão de potência, o riso se autojustifica: “pois no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança” (NIETZSCHE, 2011, p. 221/ Z, III, Os sete selos, 6).

Rosset constata que na história da filosofia predomina a ideia de que a alegria só é legítima se situada para além das simples alegrias dos encontros durante a passagem da vida. O autor busca uma concepção de alegria que se situe precisamente na contingência, naquilo que é perecível, mutável, inacabado, impermanente, efêmero: o júbilo terreno, que se dá

---

1 Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

nos encontros habituais com a fruição da vida, a simples alegria de viver (Cf. ROSSET, 1983, p.19-20). Essa ideia parece ganhar muito espaço no pensamento de Nietzsche. Renegar a alegria pueril da vida em sua ingenuidade em nome da esperança em uma alegria permanente por vir consiste naquela confiança no supraterrâneo a qual Zaratustra se contrapõe logo no início de sua jornada. Essa ação é própria daqueles que Zaratustra denomina de “transmundanos”, homens esgotados, paralisados, cansados da vida. Contra todo tipo de permanência, Zaratustra é partidário do movimento e da oscilação: “Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas, disse para seu coração, eu não gosto de planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado” (NIETZSCHE, 2011, p.145/ Z, III, O andarilho). Ao abandonar toda transcendência, Zaratustra se volta para terra e encontra regozijo nos encontros que realiza com travessias, homens, animais, montanhas, alimentos e consigo mesmo – visto que a variação contínua, a impermanência, a transformação se realizam desde o corpo próprio.

Mas Zaratustra também se entristece. Talvez seja essa a resistência que seria possível encontrar na história da filosofia a respeito da alegria: não suportar a exigência de variação desse afeto, que pode, por muitas vezes, ser vertido em seu contrário, das maneiras mais avassaladoramente inesperadas. Essa exigência também contempla o aspecto paradoxal da alegria, como enfatiza Rosset. Quando o sofrimento subtrai a alegria e invade o espírito alegre, ele ainda é considerado pela sabedoria alegre – enquanto conhecimento trágico – como um estimulante, um “acréscimo de gáudio [gaieté] que prevalece sobre o sofrimento” (ROSSET, 1983, p.43). O sofrimento aparece como uma prova para a alegria. Nas palavras de Zaratustra: “Dissestes uma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a todo sofrimento” (NIETZSCHE, 2011, p.307/ Z, IV, O canto ébrio, 10, grifo do autor).

Rosset inicia seu capítulo sobre Nietzsche e a moral enfatizando as intenções críticas de Nietzsche, mormente nos últimos anos de sua produção, em que estaria concentrado seu projeto de transvaloração dos valores, mas põe em cheque a interpretação – segundo ele, dominante entre comentadores – que faz de Nietzsche um filósofo que pauta sua filosofia sob uma inclinação fundamentalmente crítica, pois a preocupação crítica não poderia estar em primeiro lugar em uma filosofia da afirmação da vida. A crítica seria secundária e proveniente da afirmação. Nietzsche não estaria fundamentalmente engajado na luta contra a moral, contra o cristianismo, contra o platonismo, etc. Assim, Rosset declara abertamente que esse ponto da leitura de Deleuze é contestável. O autor de Nietzsche e a filosofia centra o peso da filosofia de Nietzsche na postura crítica, valorizando a desmistificação como o ponto mais positivo da filosofia e chegando a encontrar a afirmação naquilo que Rosset denomina de “negação dialética da negação” (ROSSET, 1983, p. 74-75).

Rosset reconhece a discussão entre o negativo e o positivo como, possivelmente, o principal problema interno da filosofia nietzschiana, mas é categórico em sua posição: o poder crítico não pode ser o mais positivo, ele deve advir do poder afirmativo. Seria fácil notar segundo o autor, que a crítica, enquanto derivada da afirmação, incidiria sobre elementos julgados como não-afirmativos. Entretanto, Rosset se pergunta como essa “crítica dialética” se sustenta a partir da recusa de Nietzsche, em alguns momentos, à luta e a acusação, como no 276 da Gaia ciência, em que é apresentado o amor fati. Segundo o autor o caminho da resolução da questão consiste em uma delimitação do conceito nietzschiano de crítica.

Em um procedimento negativo, Rosset inicia pela explicitação do sentido de crítica que Nietzsche não faz uso: “pôr em dúvida, contestar, atacar, acusar”. Esse seria o uso mais cotidiano do termo. Assim, seria preciso ir até a etimologia do mesmo, onde se poderia encontrar o sentido do uso nietzschiano da crítica: “criticar significa também e primeiramente, segundo a etimologia grega e latina do termo (Krinô, kritikos, cernere), observar, discernir, distinguir”(ROSSET, 1983, p. 76). Esse segundo sentido não contempla a ideia de combate, luta, conflito. Essa é a razão para Rosset valorizá-lo. Aos olhos do autor, a crítica de Nietzsche não visa o ataque, mas a compreensão; não intenta uma interferência na realidade, não busca remédios, soluções, mudanças, mas consiste em ver e fazer ver; não tem como fito diminuir a tolice e a baixeza do pensamento (como diz Deleuze), mas se efetua como uma espécie de observação impiedosa, embora sem qualquer “má intenção”: “É por isso que os comentadores atuais que atribuem a Nietzsche uma preocupação qualquer com a luta contra os valores estabelecidos, ou contra qualquer outra coisa, me parecem ter feito o caminho errado” (ROSSET, 1983, p. 74-77).

Pensando no aspecto positivo, Rosset acredita haver uma moral em Nietzsche, mas diz que ela é secundária; estabelece sua constituição, em suma, enquanto uma moral do gozo de todas as coisas. O homem virtuoso seria aquele capaz de gozar o mundo. Em contrapartida, aquilo que Nietzsche criticaria, aquele que ele condenaria moralmente, seria o homem do sofrimento e do ressentimento. Rosset concorda com Deleuze na caracterização psicológica desse tipo de homem: ele é impossibilitado de reagir. Ele absorve a dor, o sofrimento, a ofensa, mas não expressa seu rancor; ao invés disso, paralisa. Assim, o homem do ressentimento, impossibilitado de afirmar, não consegue nem mesmo negar. Ele se contenta em emitir falsos “sins” (Cf. ROSSET, 1983, p. 78-79). É ele a quem Nietzsche representa com a figura do asno de Zaratustra.

Em um primeiro momento, pensar que a crítica entra em conflito com a afirmação da vida pode nos levar a seguinte linha de leitura, que encontra eco em textos de Nietzsche: se a principal preocupação do autor do Anticristo fosse uma crítica total, levada até o fim de sua potência, até mesmo a vida não escaparia dela, o que desembocaria em um conflito com a insígnia nietzschiana de que a vida não pode ser avaliada, que ao contrário, ela é o critério de toda avaliação. Assim, a crítica só poderia ser secundária em relação à vida e sua afirmação, uma vez que a avaliação deve partir dela, até mesmo a avaliação daqueles que se põem a avaliar a vida – nos termos de Zaratustra: “Esses acusadores da vida: a vida os supera com um piscar de olhos” (NIETZSCHE, 2011, p.209/ Z, III, O convalescente).

A passagem do Crepúsculo dos ídolos em que se baseia o argumento acima parece sugerir que a vida seria um elemento extra-filosófico e por isso estaria fora do âmbito da avaliação. Rosset ressalta como o tema da afirmação da vida não tem justificação teórica. Ele o coloca sempre em termos necessitaristas e afetivos, como que separados de qualquer teoria. Contudo, gostaríamos de lembrar que, mesmo se a vida é uma tema difuso e de difícil articulação conceitual em Nietzsche, o autor se preocupa em ligá-la à vontade de poder, conceito sobre o qual ele teoriza fecundamente. Sobre a afirmação da vida em específico, ela se encontra atrelada a doutrina do eterno retorno. Esses dois conceitos que se apresentam na trama de Zaratustra estabelecem a vida e sua afirmação como um problema filosófico, debatido filosoficamente, ainda que com ferramentas pouco aceitáveis em alguns círculos, como a narrativa, a linguagem metafórica, o uso deliberadamente retórico da escrita, a dramatização, a movimentação e transformação de ideias em função de seus contextos de aplicação, em suma, mecanismos que supõem uma noção mais ampliada de argumentação.

Do mesmo modo, Nietzsche não visa simplesmente negar ou se opor à razão, mas pensar uma noção mais ampliada de racionalidade, culminando naquilo que Zarathustra denomina de “grande razão”.

Mas essa não parece ser a preocupação de Rosset. Ele se concentra em explicitar a recusa de Nietzsche ao combate, ao ataque, à condenação. Pois bem, de fato, em alguns momentos de sua produção, Nietzsche se coloca numa posição de recusa ao embate, em que se considera demasiadamente nobre para lutar. Por exemplo, em *Ecce homo*, quando comenta que sua campanha contra a moral em *Aurora* não tinha relação com negação ou ataque (Cf. NIETZSCHE, 2008, p.75/ EH, A , 1); e na *Gaia ciência*, em que, ao declarar o amor fati, se recusa a ser um acusador (Cf. NIETZSCHE, 2001, p. 166/ GC, 276). Contudo, em várias outras passagens de Nietzsche (muitas citadas aqui) o conflito é não só elogiado (filosofia prática) como também é necessário (ontologia). Para quem atribui crédito a uma ideia de filosofia primeira: tem-se o conflito de forças desde sua cosmologia ou ontologia da vontade de poder.

Assim falou Zarathustra é uma obra providencial para ser tomada como contra-exemplo à recusa de conflito e negação em Nietzsche. O “dizer não” é de fundamental importância para o percurso de Zarathustra. Esse dito soa, inclusive, tão necessário quanto o “dizer sim”. O não do leão; o guerreiro amado pela sabedoria; a paz como mero meio para a guerra; o momento certo de dizer não; o retorno de Zarathustra possibilitado por sua negação; o desejo, apreço e amor pelos inimigos; negar como a tempestade; destruir como o raio; a tripla negação tripla: contra o adivinho, contra os homens do fastio e contra a reparação dos males, acomodações e caminhos fáceis. Essas ideias e imagens constituem alguns dos momentos de negação e conflito pelos quais passa e aos quais chega Zarathustra.

Do mesmo modo, é possível contrapor o texto do Zarathustra a ideia de Rosset de que Nietzsche não visava criticar os valores estabelecidos. Ora, o “não” do leão se direciona precisamente a eles. O problema do valor é tão importante ao ponto de se declarar o estreito vínculo entre vida e avaliação. É veemente a necessidade da destruição de valores, que serão substituídos, reposicionados, criados, precisamente por aqueles que são, a um só tempo, criadores e combatentes. O texto clama pelo destroçamento das velhas tábuas de valores.

Portanto, o sentido predominante da crítica em Nietzsche não é aquele que tem como eixo principal a observação e o discernimento. A maneira com que Rosset a enuncia, dando relevo a falta de acusação, à compreensão, ao fazer ver, lembra um trecho da *Gaia ciência* em que Nietzsche critica Spinoza por esse último, segundo o filósofo alemão, ignorar que a compreensão não existe de forma independente a certos afetos, uma vez que, inversamente, não existe o puro entendimento. A compreensão se envolve com uma complexidade de afetos da qual ela resulta. Nietzsche se opõe a tal pretensão ao purismo no campo do conhecimento.

A questão não pode ser separada da problemática da vontade e poder e do perspectivismo. Até mesmo no que diz respeito às ciências da natureza, em sua relação com o conhecimento puro, somente o que comportaria de pureza seria sua pretensão a esse ideal de conhecimento, que não ultrapassaria a condição de pura pretensão, pois o perspectivismo, implicado ao conceito de vontade de poder, também atua no saber científico, fazendo com que esse tipo de conhecimento esteja embasado não em fatos, mas em interpretações vinculadas a manifestações de vontades de poder.

Ainda que fosse possível conceber um ser humano que anulasse seus afetos e sua própria vontade ao adentrar no processo gnosiológico, não se poderia estabelecer uma separação entre ciência e vontade, uma vez que esse homem estaria a serviço de interesses de outro(s). Esse tipo de ser humano é configurado por Nietzsche com a imagem do erudito. Se Nietzsche aderisse a essa espécie de “observação imaculada”, pela qual Rosset concebe a crítica, ele se aproximaria dos eruditos que tanto critica, tendo dedicado uma seção de Assim falou Zaratustra para essa crítica. Sobre eles nos diz Zaratustra: “se acham frequentemente sentados na fria sombra: querem ser apenas espectadores em tudo, e evitam sentar-se ali onde o sol queima os degraus” (NIETZSCHE, 2011, p.119/ Z, II, Dos eruditos). Essa observação somente pela observação, oblitera o envolvimento afetivo ligado a toda compreensão, não passando de uma armadilha moral.

É certo que a noção de crítica em Nietzsche comporta o sentido do afastamento para um bom discernimento. Mas como procuramos mostrar até aqui, esse sentido não é único e nem primeiro em relação aos outros. Além disso, esse próprio afastamento não é unitário, mas múltiplo. O conhecimento é tanto mais preciso quanto mais observações diversas forem realizadas (Cf. NIETZSCHE, 2009, p.110/ GM, III, 13). Em alguns momentos essa distância tomada não visa somente a constatação mais apurada, mas também algo como uma tomada de impulso com o fito de acertar um golpe mais forte.

Essa concepção de crítica como pura observação, sem interferência ou qualquer tipo de intenção transformadora se adéqua bem a concepção que Rosset faz da afirmação da vida: um gozo irrestrito e irracional de todas as coisas. Residiria aí a “aprovação jubilatória da existência sob todas suas formas” (ROSSET, 1983, p.74). Contudo, ambas as concepções, bem como seu casamento, não se aliam ao reconhecimento da crítica de Nietzsche ao “falso sim”. É certo que a figura do asno pode representar adequadamente o homem ressentido, aquele que não sabe negar e que toma a pura resignação como afirmação. Mas é certo também que essa figura pode representar aqueles que Zaratustra denomina de “contentes com tudo”. Contra esses, Zaratustra aponta a necessidade da negação, a capacidade de selecionar, a necessidade de se diferenciar daqueles que se alimentam de tudo, sem qualquer critério.

O “não” é importante para a afirmação na medida em que a afirmação nietzschiana não “afirma” tudo de modo indiferente, isto é, não aceita tudo. A afirmação se liga a uma seleção e, portanto, um percurso afirmativo não dispensa a negação. Em *Ecce homo*, Nietzsche diz que o homem dotado de uma índole bem lograda (*Wohlgeratenheit*) é “um princípio seletivo” (NIETZSCHE, 1999, p.419/ EH, Por que sou tão sábio, 2). A aprovação de tudo é uma afirmação inadequada. Nos termos do bestiário de Zaratustra: trata-se da aceitação de toda carga pelo camelo, do falso e grotesco “sim” do asno e da asquerosa alimentação do porco.

**Referências bibliográficas:**

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

\_\_\_\_\_. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

\_\_\_\_\_. Genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

ROSSET, Clement. La force majeure. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.



## Elementos para um conceito de justiça em Nietzsche e seus desdobramentos ético-estéticos

Luiza Fonseca Regattieri<sup>1</sup>

### Introdução

A proposta desta apresentação é abordar os pontos que eu acredito serem iniciais para pensar um sentido de justiça próprio à filosofia de Nietzsche. Para nesse viés de investigação eu possa começar a delinear a hipótese de que Nietzsche relacionaria justiça e gosto borrando os limites entre ética e estética.

Em *Genealogia da Moral* Nietzsche critica o esforço filosófico moderno, em especial o de Eugen Dühring<sup>2</sup>, de colocar a justiça como um princípio de ação impulsionado pela vingança e o ressentimento (Cf. DÜHRING, 2011). Nesta tradição moderna criticada por Nietzsche, a justiça se implicaria moral e politicamente a partir desses afetos para superá-los através de um complexo de poder imparcial com o fim de garantir igualdade universal e eliminar as injustiças (NIETZSCHE, 1998, p. 64-65/GM, II, §11). Diferentemente, para Nietzsche a justiça não proveria de tais afetos e nem teria uma função correccional da vida, como defende Dühring. Nietzsche propõe algo diferente em GM: que a justiça surge como “boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, [...], de ‘entender-se’ mediante um compromisso” (NIETZSCHE, 1998, p. 60/GM, II, §8), “como um meio na luta entre complexos de poder” (NIETZSCHE, 1998, p. 65/GM, II, §11) “para criar maiores unidades de poder” (NIETZSCHE, 1998, p.65/GM, II, §11). Essa definição pode nos lembrar também um fragmento póstumo de 1884 em que ele escreve: “Justiça, como função de um poder de abrangência da visão, que olha além das pequenas perspectivas de bem e mal, portanto, um horizonte mais amplo de vantagem – do que a intenção de obter algo que é mais do que isso ou essa pessoa” (NIETZSCHE, FP-1884, 26[149]).

Para entendermos essa definição eu vou adentrar nos pontos que eu entendo como centrais desta investigação a partir dos seguintes elementos conceituais: a) a necessária injustiça (NIETZSCHE, 2000, p. 12-13 e 38-39/HDHI, Prólogo, §6; HDHI, §32.), b) a boa vontade de entender-se (NIETZSCHE, 1998, p. 60/GM, II, §8), c) o mal-entendimento (NIETZSCHE, 1998, p. 7/GM, Prólogo, §1; BM, §27), d) a autosubsunção da justiça (NIETZSCHE, 1998, p. 62/GM, II, §10) e e) o gosto (NIETZSCHE, 2001, p. 169/GC, III, §184; HDHII, §219; HDHII, §170).

1 Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ).

2 (1833-1921) filósofo e economista político alemão.

### Justiça e gosto borrando os limites entre ética e estética

Em Humano, demasiado humano I na seção 32 Nietzsche escreve sobre a necessidade de ser injusto: a primeira informação que Nietzsche nos apresenta nesse aforismo é de que os juízos são injustos porque ilógicos. Ele define a injustiça como uma incontornável inexatidão do juízo, no entanto, aqui entra sua segunda informação, o juízo não pode ser freado, i. e., ele se dá *necessariamente* na vida em todo impulso, em toda ação. Avaliar, ou seja, julgar a vida, os valores, os acontecimentos, é irrenunciável, embora seja uma operação inevitavelmente ilógica. É impossível haver conhecimento absoluto ou exato de algo ou alguém, pois “o modo como se apresenta o material [...é] muito incompleto” (NIETZSCHE, 2000, p. 38-39/ HDHI, §32), cada parte dele nos chega de maneira inexata e sua soma não poderia ser atingida a partir dessa inexatidão. Além disso, não há algo estável que sirva de crivo ou medida para o julgamento, não há uma grandeza imutável: não existe um fundamento que justifique a avaliação, que faça jus ao julgamento.

Nietzsche toma como necessário o movimento irrefreável de fundar apesar do sem fundamento próprio da criação de modos de vida. Disso decorre a terceira ideia que ele apresenta: “somos [...] *capazes de reconhecer*” (NIETZSCHE, 2000, p. 39/ HDHI, §32) esta insolúvel desarmonia da existência, conseguimos perceber o sem fundamento da vida e nosso movimento de fundamentá-la. Parto da hipótese que essa capacidade é a função da justiça no sentido nietzschiano. A justiça é o *não desviar* do olhar para a produção de fundamentações e para o campo de batalha entre elas. Ela se exercita como dever de

aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração [em disputa] – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça. (NIETZSCHE, 2000, p. 12-13/HDH I, Prólogo § 6).

A justiça se dá então neste incessante aprender a perceber perspectivas e perdas da avaliação. Esse sentido é retomado em *Genealogia da Moral* quando Nietzsche define a justiça como o empenho de entender: “justiça é a boa vontade, entre humanos de poder aproximadamente igual, [...], de ‘entender-se’” (NIETZSCHE, 1998, p. 60/GM, II, §8). O *entender-se* foi destacado entre aspas no texto original. Essa ênfase lembra singelamente ao leitor que se o entendimento pleno não é possível o entender pressupõe um “mal-entender” (NIETZSCHE, 1998, p. 7/GM, Prólogo, §1), como explica Nietzsche:

É difícil ser entendido: [...] – faço eu tudo para me tornar dificilmente entendido? –, e deve-se ser, de coração, reconhecidamente grato só pela boa vontade em alguma sutileza de interpretação. Que [isso], porém, diz respeito “aos bons amigos”, que estão sempre em [situação] cômoda e, justamente por serem amigos, acreditam ter direito a tal comodidade: ora, é bom que se conceda a eles de imediato uma margem de manobra e um espaço de recreação para o mal-entendimento: - assim se há de rir ainda; - ou, absolutamente, [há] de se repelir esses bons amigos, e assim também rir! (NIETZSCHE, 1992, p. 32/BM, §27)

Nietzsche coloca nesse aforismo algo que deve haver ali no movimento para entender: uma boa vontade em alguma sutileza de interpretação, ou seja, um empenho de querer entender, considerar, não ser indiferente. Afinal, ele afirma, “quem nada entendeu de mim, negava que eu, em geral, fosse levado em consideração” (NIETZSCHE, 1995, p. 21-22/EH, Por que escrevo tão bons livros?, §1.). Essa é a mesma boa vontade que Nietzsche coloca como condição para “Quando realmente acontece de o homem justo ser justo [...] (e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude *positiva*)” (NIETZSCHE, 1998, p. 63/GM, II, §11).

O filósofo ainda recomenda que à boa vontade seja concedida uma “margem de manobra e um espaço de recreação para o mal-entendimento” (NIETZSCHE, 1992, p. 32/BM, §27). Como bem aponta Werner Stegmaier no artigo traduzido como *Signos de Nietzsche*, o mal-entender é acolher a incompreensão como compreensão, ou seja, “esforçar-se por condescender a outros por meio de compreensibilidade” (STEGMAIER, 2013, p. 143) e o acolhimento do incompreendido se dá nessa margem de manobra e espaço de recreação apontado por Nietzsche<sup>3</sup>. Esse espaço não é algo necessário, Nietzsche o recomenda: “é bom que se conceda” (NIETZSCHE, 1992, p. 32/BM, §27). Mas a concessão de um espaço para o acolhimento do incompreensível, do estranho, da diferença só é possível quando se reconhece a estranheza. Nesse sentido, como observa Stegmaier, conceder a margem de manobra para o mal-entendimento é uma solução ética fornecida por Nietzsche para o problema da dificuldade de ser entendido (STEGMAIER, 2013, p.139). Essa margem evidencia que o entendimento é a possibilidade de entendermos algo e nesse mesmo ato produzir e acolher um equívoco.

Proponho que a solução ética indicada por Nietzsche à dificuldade de ser entendido pode ser aplicada também à justiça: o acolhimento da ambivalência. A justiça em Nietzsche seria esse espaço de recreação, essa margem de manobra. Quando Nietzsche escreve “Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida [...]” (NIETZSCHE, 2000, p. 12-13/HDH I, Prólogo § 6) ele também aqui recomenda – “você deve” – que se *conceda* a margem para o acolhimento da inexatidão do juízo. Para esse acolhimento Nietzsche nos diz que é preciso boa vontade, ou seja, esforço para perceber a injustiça que necessariamente resta na justiça, esta é sua genialidade: ser “uma *adversária das convicções*” (NIETZSCHE, 2000, p. 305/HDHI, §636).

Entretanto, independentemente dessa ambivalência ser acolhida a produção do sentido de justiça é marcada por ela. Nietzsche em *Genealogia da Moral* descreve que a produção do justo em uma comunidade se dá por um processo de suspensão do que se compreendia como justiça anteriormente. O que outrora se compreendeu por justiça é visto por uma nova perspectiva como injustiça e a partir disso é produzido um novo sentido de justo. Nietzsche denomina esse processo de autossusunção da justiça:

Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo [...] pelo contrário [...] as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); [...] a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração *resgatável* de algum modo, de *isolar*, [...], o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcam cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito

3 Stegmaier descreve esse espaço de manobra “como um espaço, no qual alguém ou alguma coisa pode se comportar de acordo com ‘regras de atuação’ (Spielregeln) próprias; espaço que, não obstante, é limitado por meio de regras ou dados de fato (Gegebenheiten), sobre os quais nem um nem outro, nesse espaço, pode, “recreando”, impor-se.” (2013, p. 143)

penal. [...] A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina como toda coisa boa sobre a terra, *superando a si mesma* [*sich selbst aufheben*]. A autossubsunção [*Selbstaufhebung*] da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”. (NIETZSCHE, 1998, p. 61-62/GM, II, §10)<sup>4</sup>

O aforismo nos mostra que *uma forma* de justiça (compensação “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”) é negada por uma perspectiva que a vê como injusta, assim para se superar essa injustiça se produz uma *nova compreensão* de justiça (composição). Nesse sentido, a justiça se processa enquanto autossuspensão, isto é, superação de injustiças sem, entretanto, extinguir a injustiça que lhe é inerente, não podendo assim dar cabo à sua própria produção.

Nietzsche entende que esse movimento de superação acontece irrefreavelmente: “Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, [...], formas mais duras desse direito voltam a se manifestar” (NIETZSCHE, 1998, p. 61-62/GM, II, §10). No entanto, para Nietzsche nós não nos atentamos a esse processo de autossubsunção (NIETZSCHE, 2000, p. 220-221/GC, IV, § 333) e acreditamos que a justiça é uma avaliação lógica e objetiva, uma evolução purificadora. Mas essa crença só é possível se negamos a vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça. Assim, é em razão dessa denegação que o processo de autossubsunção da justiça se apresenta com o nome de graça (NIETZSCHE, 1998, p. 61-62/GM, II, §10).

A autossubsunção da justiça não é, para Nietzsche, uma graça. O filósofo recusa a ideia de inspiração (NIETZSCHE, FP-1877,24[1]): “Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre!’” (NIETZSCHE, 2000, p. 124/HDHI, §162). Assim “como a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia” (NIETZSCHE, 2000, p. 119-120/HDHI, § 155) não caem “do céu como um raio de graça” (Idem), mas, longe disso, são produto de um “julgamento (Urteilkraft) (...) [que] rejeita, seleciona, combina” (Idem), a autossubsunção da justiça é também própria dessa capacidade de julgar.

Nos aforismos em que Nietzsche recusa a crença na inspiração e afirma o julgamento que escolhe (NIETZSCHE, FP-1877,24[1]) ele trata da arte, da literatura e da filosofia (NIETZSCHE, 2000, p. 119-124/HDHI, §155 e §162). No entanto, o que nos permite estender essa compreensão à justiça é, além do § 10 já citado de *Genealogia da Moral*, a seção 184 de *Gaia Ciência*. Nele Nietzsche nos diz “Justiça. – Melhor se deixar roubar

4 Entendo *Selbstaufhebung der Gerechtigkeit* como autossubsunção da justiça e não como auto-supressão na versão em português traduzida por Paulo César. A palavra supressão carrega o sentido de extinção o que pode levar à interpretação de que a *Selbstaufhebung* é o processo de extinção da justiça, sentido esse que na minha interpretação o aforismo não possui. No prefácio tardio à *Aurora* no aforismo 4, após ter explanado sobre o pessimismo alemão e ter terminado o aforismo anterior exemplificando esse pessimismo em Hegel citando a frase “a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas”, Nietzsche se questiona se *Aurora* não seria um livro pessimista, pois ele representa uma contradição e não tem medo dela. Nesse sentido, Nietzsche escreve que essa contradição é a de que o livro retira a confiança na moral, mas por moralidade, e que ele assim o faz através de uma vontade que não quer voltar atrás de tudo que já se acredita superado, uma vontade pessimista que se nega com prazer. Enfim, ele escreve que se for desejado uma “fórmula” para isso ela é a autossubsunção da moral (die *Selbstaufhebung der Moral*). Dessa forma, não só fica explícito o sentido de negar sem suprimir que Nietzsche enxerga em *Aufhebung* como esse sentido guarda uma relação com o conceito de *Aufhebung* em Hegel. Hegel, como explica Vladimir Safatle em seu curso transcrito sobre a *Fenomenologia do Espírito*, “fornece, pela primeira vez, uma definição operacional de *Aufhebung*: ‘O superar apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*)’.(HEGEL. Fenomenologia, par. 113)”. *Aufheben* é, como bem observou Georges Bataille inspirado pela filosofia de Hegel, um verbo intraduzível que tem o sentido de superar mantendo (BATAILLE. 2014, p. 59 nota 4). Para mais discussões sobre o verbo alemão *aufheben* e as relações entre o conceito em Hegel e Nietzsche conf. KAUFMANN. 1974, p. 236-238

do que ter espantalhos ao seu redor – eis o meu gosto. E, em todas as circunstâncias, isso é uma questão de gosto – e nada mais!” (NIETZSCHE, 2001, p. 169/GC, §184), ou seja, justiça (*Justiz*<sup>5</sup>) é questão de gosto, ou seja, uma forma determinada de justiça é uma produção do gosto. Nesse pequeno aforismo Nietzsche propõe o gosto como a medida do justo, resta então em nos perguntarmos sobre o gosto em sua filosofia.

Aproximando gosto e justiça Nietzsche se afasta mais uma vez da tradição filosófica moderna, especialmente de Kant para quem o gosto é reservado à produção de juízos estéticos. Quando Nietzsche considera que as atividades do artista, do filósofo e do cientista (NIETZSCHE, 2000, p. 124/HDHI, §162) são um julgamento que escolhe e as equipara como uma mesma atividade que parte da fantasia<sup>6</sup>, ele se afasta do empreendimento kantiano (Cf. KANT. 1995), pois Kant entende o gosto como um juízo meramente estético, através do qual seria impossível a produção de conhecimento ou de justiça, por ele não ser um juízo objetivo e universalizável, e ainda divide gosto e julgamento (gosto como desinteressado e próprio do ânimo de quem julga e julgamento como a mediação entre o entendimento ou a razão e a imaginação) Como aponta Katia Hanza, em seu texto que discute o gosto na obra intermediária de Nietzsche,

Diferentemente de Kant, para quem a tarefa da faculdade de julgar consiste na mediação entre o entendimento ou a razão e a imaginação, Nietzsche só leva em conta dois termos desta constelação: a faculdade de julgar e a fantasia (ou imaginação). O entendimento ou a razão não são considerados em absoluto: pois, se ele menciona a “ideia da obra de arte, da poesia” ou o “pensamento fundamental de uma filosofia”, é para relacioná-los diretamente com a fantasia. É como se pensamentos ou ideias fossem produtos apenas da imaginação, e não do entendimento ou da razão. Por este motivo, as atividades do artista e do filósofo são compreendidas analogicamente. Enquanto Kant procura especificar a tarefa da mediação que a faculdade de julgar realiza entre a intuição e o entendimento [...], Nietzsche reconhece só uma faculdade de julgar: a que “escolhe” (*auswählende*). [...] Como vimos, o gosto e a faculdade de julgar cumprem para Nietzsche a mesma função. (HANZA. 2005, p. 109)

Se pudermos corroborar essa hipótese, poderíamos propor que pensando o gosto como medida da justiça Nietzsche borra os limites entre os campos ético e estético? Ele afirma que “juízos estéticos e morais são ‘tons sutilíssimos’ da *physis*” (NIETZSCHE, 2001, p. 83/GC, I, § 39), pois “seu julgamento ‘Isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências” (NIETZSCHE, 2001, p. 222-225/GC, IV, § 335). Assim, ele aproxima os juízos de gosto a instintos e conclui que “Os juízos *estéticos* (o gosto, desagrado, asco etc.) constituem a base das *tábuas de valor* [*Gütertafel*]. Estas, por sua vez, são a base dos juízos *morais*” (NIETZSCHE, FP-1881,11[78]), havendo assim um contínuo estético ético, ou melhor, Nietzsche coloca os valores morais como superfícies, sintomas de valores estéticos. Tudo isso me encaminha para a necessidade de investigar o sentido de gosto na filosofia de Nietzsche, para começar a tentar compreender o que seria essa justiça como questão de gosto e de nada mais.

5 O dicionário Wahrig Alemão define o verbete “Justiz <f.; -; unz.> Rechtswesen, Rechtspflege”. Rechtswesen tem o sentido de aquilo que pertence ao Direito e Rechtspflege aquilo que cuida ou assiste ao Direito, por isso aponto a diferença entre *Justiz* e *Gerechtigkeit*.

6 “a fantasia do bom artista ou do pensador produz continuamente [...] o seu julgamento, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina” (HDHI, §162)



**Referências bibliográficas:**

- BATAILLE, G. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- DÜHRING, E. A satisfação transcendente da vingança. Tradução de Edmilson Pascoal *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 123-138, jan./jun. 2011.
- HANZA, K. Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 19, p. 101-122, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4º ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. [eBook]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Digitale Kritische Gesamtausgabe* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em: 04/09/2017.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano I*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SAFATLE, V. *Curso integral – A Fenomenologia do Espírito, de Hegel*. 2007. Disponível em: < [https://www.academia.edu/5857053/Curso\\_Integral\\_-\\_A\\_Fenomenologia\\_do\\_Esp%C3%ADrito\\_de\\_Hegel\\_2007\\_](https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_-_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel_2007_)>. Acesso em: 04/09/2017.
- STEGMAIER, W. Signos de Nietzsche. In: VISENTEINER, J.; GARCIA, A. (Org.) *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WAHRIG-BURFEIND, R. *Wahrig: dicionário semibilingue para brasileiros / alemão*. Tradução de Karina Janini & Rita de Cássia Machado. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.



## A dança além do bem e do mal

Maria Helena Lisboa da Cunha<sup>1</sup>

A natureza do corpo é correlata à natureza do ambiente, mudando-se o ambiente, muda-se o corpo, muda-se o cenário, muda-se o contexto, a exemplo do que acontece no Butô, uma arte “explosiva”, onde dança e teatro se imbricam fazendo eclodir pulsões inconscientes; dançada pelo dançarino japonês Kasuo Ohno em 1928, teve inspiração no teatro japonês trágico Nô e na dançarina espanhola Antonia Mercê, *la Argentina*. Para Ohno, *La Argentina*, no depoimento de Mark Holborn, incarnava a dança, a literatura, a música e a arte, mas principalmente ela simbolizava o amor e a dor da vida real (MAUREY, 2004, p.97). No Butô, termo que designa etimologicamente com BU saltar, pular, enquanto TO, martelamento, daí que Butô seja da ordem “ascendente” como ascensão vertical dos saltos de Nijinski ou como “fonte de luz”, para a qual tendia Isadora Duncan. Butô é da ordem da “descida”, da terra, do solo, nele, o corpo é um corpo morto, o que lhe dá vida é a relação que se estabelece entre o corpo e o ambiente. Essa espécie de comunicação do corpo com o mundo tem, como premissa, a afirmação radical de Merleau-Ponty de que “nosso corpo não está no espaço: ele é o espaço” (PONTY, 1966, p.173), ele me constitui e se dilata até onde vai a minha percepção, a exemplo do quarto do vizinho de baixo onde ouço ruídos à noite...

O Butô foi originalmente influenciado pela escrita do romancista japonês Yukio Mishima (1925-1970), dono de uma escrita densa e de protesto e dos textos de Artaud, poeta e dramaturgo francês que acabou seus dias num asilo para doentes mentais, à procura de sua identidade estrangulada pelo crescimento da ocidentalização do Japão depois do fim da Segunda guerra mundial, após a explosão atômica em Hiroshima e Nagasaki pelos Aliados. Segundo consta no relato de Inês Bogéa, foi com a peça *Kinjiki*, baseada na obra *Cores Esquecidas* do romancista japonês que o butô entrou em cena em 1959, dançada por Tatsumi Hijikata, ao mesmo tempo em que o estilo dançado foi cognominado *Ankoku Butoh*, “dança das trevas”, mais tarde tendo se tornado simplesmente Butoh (de *bu*, dança e *toh*, descer para o chão, cfr. supracitado). A estratégia em Artaud visa criar um “corpo sem órgãos” para desestabilizar o discurso do poder: negação do corpo como organismo, com seus suores fétidos, seus hormônios, seus odores, inventar a dança para redescobrir o corpo ilusão, fazendo o corpo dançar pelo avesso: o que não está nem dentro e nem fora do corpo, mas “entre”: “Não há transição de um gesto para grito ou para um movimento; todos os sentidos se interpenetram, como se através de estranhos canais escavados no próprio espírito!” (ARTAUD, s/d, p.85).

---

1 Profa Titular de Filosofia da UERJ

Essa dança “envelopa” o espectador, as trevas sendo para ele o “ventre da mãe”, Kazuo Ohno precisa: “De uma hora para a outra nós renascemos, isto não é tão simples como ter nascido do ventre materno. Muitos nascimentos são necessários, é necessário renascer sempre e em toda parte” (BOGÉA, 2003, p.35). Inês Bogéa assim o define: Kazuo Ohno dança entre o mundo visível e o invisível. Num movimento crepuscular que é difícil descrever, e mesmo difícil definir, o que é obscuro e o que é luminoso na nossa natureza ele cede para os sentidos sem perder sua ambiguidade, e sem contradição (...) Cada imagem, cada instante é uma singularidade” (IDEM, p.27) e mesmo o peso da morte ele consegue carregar nas suas costas em cada movimento, em cada performance. O ator precisa: “Vida é movimento, mover significa ‘procurar a vida’. Cada pequeno instante nas minhas performances pode ser modificado, porque é a própria vida que determina isso” (IDEM, IBIDEM); na sua percepção da realidade, vida e morte se alternam num fluxo contínuo completando-se, daí que ter consciência desse movimento deve monitorar o ritmo da dança.

Ohno sinaliza que sua arte é improvisada, ele anotava palavras de poemas e pinturas que, no momento da dança, se corporificam e vão dando lugar a movimentos do corpo, por outro lado, segundo relata, ele tenta carregar no seu corpo o peso e o mistério da vida e da morte: “Eu sigo todo o tempo minhas memórias para trás, para o ventre materno” (IDEM, p. 38), dança na qual ele se traveste em velho e jovem, homem e mulher, forte e fraco ao mesmo tempo, trazendo à baila para reflexão a indeterminação das forças inconscientes e primitivas em oposição às conscientes, focadas e unilaterais. O corpo é um centro energético, nele uma pluralidade de forças está em ação e é por isso que a dança é tida como uma experiência de vitalidade, não só porque ela requer um corpo viril, mas também porque ela dá essa virilidade, essa elasticidade ao corpo: “Não é a gordura que um dançarino pretende obter de sua alimentação, mas o máximo de elasticidade e força... e não conheço nada que um filósofo goste mais do que ser um bom dançarino. Porque a dança é o seu ideal, sua arte, também, sua única piedade, seu ‘culto’” (NIETZSCHE, 1982, § 381).

Em Nietzsche, a dança se transforma numa proposta anti-metafísica porque é sedutora, proteiforme, dionisíaca, “além do bem e do mal”; ela manifesta a vida não como um fardo que se carrega, mas como uma alegria que se afirma: primeiramente a dança da vida, embriaguez dionisíaca que se apresenta como criação/destruição das formas na obra *A origem da tragédia*, concebida como a relação Dioniso/Apolo; em segundo lugar, como a dança das forças cósmicas que criam e se recriam na teoria das forças, a dança de *Shiva Nataraja*, deus hindu da geração e da transformação cósmica e em terceiro lugar, a dança dos conceitos que, como a vida, são dinâmicos fluidos, não estáticos, sólidos: “Os homens que se dizem superiores não sabem dançar como é preciso – dançar com os conceitos” (IDEM, 1908, “Do homem superior”, § 20).

A consequência desse posicionamento está no fato de que um pensamento que dança não se subordina a sistemas nem a estruturas duráveis de valores, por isso, segundo Nietzsche, essa imagem do pensamento tem no dançarino sua mais alta expressão: “Pensar necessita uma técnica, um programa, uma vontade de mestria, o pensamento tem que ser aprendido como se aprende a dançar, como uma espécie de dança (...): saber dançar com os pés, com as ideias, com as palavras, com a pena” (IDEM, 1974, § 7). O conceito nietzschiano de *além-do-homem*, concebido em algumas traduções como *super-homem*, tem por objetivo o surgimento de uma política *trágica* que tem na imagem do dançarino a sua mais alta expressão: “É dançando que sei dizer os símbolos das coisas mais sublimes”

(IDEM, 1908, “O canto do túmulo”, § 159), isto porque a dança mediatiza o visível e o invisível, reconciliando os instintos animais e espirituais, duas vitais dimensões da existência, tornando-se *trágica*. Porém, a proposta nietzschiana contra a metafísica não diviniza somente a dança, como supramencionado na nota 2: “não conheço nada de que um filósofo goste mais do que ser um bom dançarino” (IDEM, 1982, § 381), mas também o riso: “Todas as boas coisas riem” (IDEM, 1908, “Do homem superior”, § 17), segundo o filósofo, é preciso saber inclusive rir de si mesmo: “Moro em minha própria casa, nada imitei de ninguém e – ainda rio de todo mestre, que não riu de si também” (IDEM, 1982, p.19).

Os antigos já concebiam o universo como tendo nascido de uma enorme gargalhada, uma gargalhada diabólica, como se deus, de repente, se desse conta do absurdo da existência: é de se morrer de rir! (Autor anônimo do papiro alquímico, Papiro de Leyde do séc. III). Ibsen, em sua peça *Esperando Godot*, coloca como protagonistas dois vagabundos, Vladimir e Estragon monologando sobre o “nada” da existência e o diálogo termina com uma interrogação de um dos protagonistas para o outro: “Você acha que a vida tem um sentido?” Ao que o outro responde com uma gargalhada e o pano cai sobre os dois. Na poesia e na música, a política trágica articula-se por meio das máscaras, o bufão, o poeta e o músico dionisíaco, atores no palco da vida, são ilusionistas no mais alto grau, a arte é “a mais alta potência do falso” (IDEM, 1995, § 107), daí que a questão da existência em Nietzsche tome essa feição *trágica*: o valor de um livro, de uma música ou de um ser humano assenta na possibilidade ou na impossibilidade de serem leves como os pássaros, dançarinos, portanto, ou pesados como a gravidade, a carga que a humanidade carrega tendo o seu simbolismo na imagem do camelo e do asno, animais de carga: “E isto é meu alfa e o meu ômega, que tudo o que é pesado se torne leve, que todo corpo se torne dançarino, todo espírito pássaro” (IDEM, 1908, “Os sete selos”, § 6). Vale observar que o bailarino conhece o mundo não com a cabeça (a *aranha* da razão), mas com os pés (onde se encontram a terminação dos centros nervosos, zona por isso mesmo extremamente sensível), daí a consideração do filósofo, “Estamos acostumados a pensar ao ar livre, caminhando, saltando, subindo, dançando e acima de tudo nas solitárias montanhas ou na orla do mar, onde estão incluídos os caminhos que se fazem meditativos” (IDEM, 1982, § 366).

Em um texto sobre “Teatro e Máscara no pensamento de Nietzsche”, Franco Ferraz (2002, pp.117-132) observa que a máscara tem como política trágica a crítica ao modelo de identidade do platonismo, posto que pura diferença, simulacro e não cópia, ela esconde e revela ao mesmo tempo pondo a ambiguidade em cena, desqualificando a *mimesis*, categoria precipuamente platônica para erigir, no seu lugar, o outro que não ela mesma, a Górgona, medusa ou similar: Parmênides e seu famoso princípio de *não-contradição*, estariam para sempre sepultos, por isso, no aforismo 40 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma: “Tudo que é profundo ama a máscara” (...) “mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá”, inaugurando o primado da aparência, da ilusão e da ausência de fundamento fruto do afundamento do terreno metafísico, propondo uma ponte à outras máscaras, outras cavernas por detrás das cavernas: “uma caverna ainda mais profunda por detrás de cada caverna” (...), posto que, segundo o filósofo, “Toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (NIETZSCHE, 1998, § 289).

José Gil, na obra *Movimento total*, se refere ao fato de que a dança é o seu dançado, ela é sempre o que é, daí que sendo a dança contemporânea do seu devir, ela sempre é: “É próprio da dança que o seu movimento possa tender *infinitamente* para a energia pura, a fim de atingir a maior liberdade (...) Este paradoxo implica, como princípio do movimento dançado, a possibilidade teórica de converter totalmente o peso em energia” (GIL, 2005, p.19). Esta característica é uma das que distinguem um gesto comum do gesto dançado, o bailarino cria o espaço com o seu movimento, constituindo um “espaço do corpo”, espaço paradoxal, virtual, diferente do objetivo, posto que investido de forças e afetos que o intensificam expandindo e prolongando os seus limites além de seus contornos visíveis:

A arte do bailarino consiste em construir um máximo de instabilidade, em desarticular as articulações, em segmentar os movimentos, em separar os membros e os órgãos a fim de poder reconstruir um sistema de equilíbrio infinitamente delicado – uma espécie de caixa de ressonância ou de amplificador dos movimentos microscópicos do corpo (IDEM, p. 23).

Um exemplo do que estamos afirmando podemos ter na dança de possessão, transes, dança de *São Vito*, tarantela, *thiaso* dionisíaco, dança dos coribantes adoradores de Cibele, deusa-mãe da região da Frígia, na Ásia menor, onde o próprio corpo se torna a cena da dança, como se outro corpo dançasse no interior do primeiro. Na possessão, é o movimento que dança, não há um *eu* a dançar. Na esteira de Spinoza, Nietzsche é um filósofo que vai fazer do corpo o seu conceito-chave e a partir dele, é toda a filosofia francesa encabeçada por Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault, Bataille, Baudrillard e outros tantos que seguirá nessa direção:

Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a tua grande razão: esta não diz eu, mas faz eu (NIETZSCHE, 1908, “Dos desprezadores do corpo”).

Adeus cérebro flutuante, adeus filósofos de gabinete, magros e esqueléticos, hoje há até uma filosofia que se intitula *filosofia da mente* que aposta na profunda interação existente entre corpo, cérebro e emoções, como observa Antonio Damásio em sua obra *O erro de Descartes*, corroborando as intuições junguianas e nietzschianas: “O cérebro e o corpo encontram-se indissociavelmente integrados por circuitos bioquímicos e neurais dirigidos um para o outro” (2000, p.113), por duas vias, a primeira constituída por nervos motores e sensoriais periféricos transportando sinais do corpo para o cérebro e vice-versa e a segunda, conhecida e decantada pelos antigos, através da corrente sanguínea que cuida do transporte dos hormônios, os neurotransmissores e os neuromoduladores. O autor se estende sobre o tema afirmando que há, também, uma interação entre o corpo-cérebro e o meio-ambiente, seja ela comportamental ou imagística (visual, auditiva ou somatosensorial), na esteira de Jung que já apregoava no século dezenove: “Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, (...) há, não só a possibilidade, mas até mesmo certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa” (JUNG, 1982, p.152). Com Deleuze, essa questão desemboca num pensamento ousado:

O pensamento não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. O que se chama equivocadamente de 'dendritos', não assegura uma conexão dos neurônios num tecido contínuo. A descontinuidade das células, o papel dos axônios, o funcionamento das sinapses, a existência de microfendas sinápticas, o salto de cada mensagem por cima destas fendas fazem do cérebro uma multiplicidade que, no seu plano de consistência ou em sua articulação, banha todo um sistema, probabilístico incerto, um *certain nervous system* (DELEUZE, 2004, p.25).

Filosofia e dança, portanto, filosofia e música são almas gêmeas, os primeiros filósofos, como Pitágoras e seus discípulos, são tanto matemáticos como músicos. A música se constitui para eles num objeto de estudo privilegiado: eles se espantam de ouvir certos intervalos produzirem um som particular e de constatar que esses intervalos compreendem as leis físicas e matemáticas. Esses pensadores, assim como Platão e o teórico da música, Aristóxeno de Tarento ou Plutarco, depois os teóricos romanos como Aristides Quintiliano ou Cláudio Ptolomeu, elaboram as leis matemáticas e físicas da música, que conhecem uma grande repercussão na história ocidental da teoria musical. Essas teorias têm por base o princípio matemático das "consonâncias" (*sumphonia*, em grego), atribuído a Pitágoras, que corresponde aos intervalos de oitava (escala do-do), de quinta (escala do-sol) e de quarta (escala do-fá) e se traduzem matematicamente pela fórmula  $(n + 1/n)$ , dita "superparcial". Desse modo, cada modo musical e cada gênero contem três graus fixos que entretém entre eles uma relação de consonância e correspondem respectivamente à nota fixa mais baixa do modo ou do gênero, a mediana e a mais alta. As leis matemáticas de harmonia se desenvolvem nas civilizações gregas e romanas a partir desses princípios. Relevando da física, da matemática e da filosofia, essas leis não são conhecidas dos músicos daquela época que não recebiam formação teórica tão aprofundada na antiguidade, mas sim dos filósofos!

Dadas essas premissas, compreendemos a estreita e imprescindível relação existente desde a antiguidade clássica entre filosofia, música e dança e não se entende como e nem porque essa tríade se desfez, ou melhor, se entende como um desvio cultural perpetrado pelo crescente racionalismo que tomou conta do panorama filosófico e científico a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles, e galopante até nossos dias. Mas esse galope está com os seus dias contados, inúmeros pensadores e poetas do passado e da atualidade se rebelaram com esse feito e denunciaram o engessamento da cultura bem como propalaram a articulação da filosofia com as letras e as com artes. Cito apenas três, para não me estender demasiado; o primeiro se encontra no diálogo *Fédon*, da maturidade de Platão: Sócrates traz à baila um sonho em que lhe cobram o fato de não ter feito música na sua existência, ao que ele responde que na verdade já faz: "(...), pois, para mim, a filosofia é a música suprema, e é justamente isto que eu faço" (60-61a)

Platão sabe que a alma possui movimentos e que estes são suscetíveis de se desorganizar, por isso propõe em *As leis*, obra da velhice do filósofo, a música por sua afinidade com a dialética, como potência capaz de harmonizar os afetos e os desregramentos internos propiciando a temperança (*sophrosýne*), virtude ética máxima para os gregos, que se consideravam *aristói*, isto é, os melhores. A teoria dos movimentos da alma atribui a esta os mesmos movimentos que os astros, considerados de harmonia perfeita pela sua circularidade, regularidade e beleza; essa estética frequentemente tomou como referencial a própria beleza inscrita no *kosmos*. Há toda uma linhagem de filósofos que propõe que o homem se transforme eticamente na medida em que ele vai se tornando *kosmios* (ordenado),



ou seja, na medida em que ele vai conquistando para a sua realidade pessoal, a beleza e a ordenação que estariam dadas, exemplarmente na própria organização do *kosmos*. Em uma nota de rodapé, o tradutor e comentador das *Obras completas de Platão* na Bibliothèque de la Pléiade, Léon Robin e seu colaborador, M.– J. Moreau fazem a seguinte referência: “Basta, com efeito, que uma esfera coincida pelo seu centro com seu próprio centro para que ela coincida consigo mesma em todos os pontos, propriedade que só ela possui entre todos os sólidos regulares”.

Nietzsche, em vários aforismos diz que a vida é música e numa carta a Peter Gast, seu amigo e biógrafo, datada de 15/01/1888, na cidade de Nice, ao sul da França declara: “A vida sem música é simplesmente um erro, uma tarefa cansativa, um exílio” (CUNHA, 2009, p.98). Concluo com Deleuze para quem a música é “atividade”, constitui o “ato da Razão sensível”, o que equivale a dizer que a “razão não tem por função representar, no sentido de generalizar abstraíndo, mas atualizar a potência, isto é, instaurar relações humanas numa matéria expressiva”, fazer movimento, neste caso, a matéria sonora (DELEUZE, 2003, p.16). Para o pensador, a música é movimento que agindo sobre todo o corpo o utiliza como seu próprio palco, por isso ela também é uma política, uma guerrilha e uma resistência ainda que sem imagens, potência de expressão, dramaticidade, histrionismo dionisíaco: “É como se a arte musical tivesse dois aspectos, um como dança de moléculas sonoras, revelando a “materialidade dos movimentos que atribuímos à alma” (...); mas, também, outro como instauração de relações humanas nessa matéria sonora que produz diretamente os afetos que costumam ser explicados pela psicologia” (IDEM, pp.52-3). Em *Matéria e memória*, Bergson diz coisa semelhante quando afiança que a consciência não representa, mas conecta ou desconecta imagens como uma central telefônica.

A música tem por função produzir afetos, ela atualiza as forças que perpassam os corpos, “torna visível o invisível”, frase do pintor abstracionista alemão Paul Klee no seu ensaio *Teoria da arte moderna*. Uma ópera não é feita para que pensemos no que Mozart sentiu quando fez *Don Giovanni*, mas para que vivenciemos o desejo de Elvira por Don Giovanni, para que esse desejo se aposses de nossa alma e nos sufoque ou então que nos aposses do desejo de Carmen por Don José quando ela o seduz dançando a Seguidilla ou cantando a famosa ária da Habanera na taberna de Lillas Pástia: “O amor é um pássaro rebelde que ninguém pode aprisionar, e é em vão que o chamamos, se lhe convém recusar. O amor, o amor... O amor é uma criança boêmia, ele nunca conheceu leis; se tu não me amas, eu te amo, se eu te amo, toma cuidado!”, corroborando as afirmações de Nietzsche-Zaratustra: “Por seus cantos e por suas danças, o homem mostra que ele é membro de uma comunidade superior, ele esqueceu a marcha e a palavra, ele está a ponto de voar dançando pelos ares. [...] O homem não é mais um artista, se converteu numa obra de arte” (NIETZSCHE, 1977, § 1).



**Referências bibliográficas:**

- ARTAUD, Antonin. *O teatro e o seu duplo*. Trad. Fiama Hasse Pais Brandão, Prefácio de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Minotauro, s/d, p. 185.
- BERGSON, H. *Matière et memoire*. Paris: PUF, 1965.
- BOGÉA, Inês. *Kazuo Ohno*. São Paulo: Cosac Naify. Photos Emidio Luisi, 2003.
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche – Espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Rhizoma. Uma estética da existência em Platão, Nietzsche e Jung*. Rio de Janeiro: Verbete, 2009.
- DAMÁSIO, Antonio R. *O erro de descartes*. Trad. Dora Vicente Georgina Segurado. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Péricles e Verdi. A filosofia de François Châtelet*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2003.
- FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GIL, José. *Movimento total*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- JUNG, Carl Gustav. *Obras completa*, v. VIII/2. *A natureza da psique*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. OSB. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MAUREY, Cathérine. « Danser la cruauté: Correspondances entre les théories théâtrales d' Antonin Artaud et le Buto ». In *Aesthetics, looking at japanese culture*, nº 11 (Special Issue), The Japanese Society for Aesthetics, University of Tokyo, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Oeuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, tome V, *Le gai savoir « Gaya ciência »*. *Fragments posthumes* (Été 1881 – été 1882). Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes* (automne 1869/printemps 1872). Traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, tome I, v. 1, *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes*. Paris: Gallimard, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*, tome VIII, v. 1, *Crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Hémery. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne)*. Trad. Henri Albert. 17ème ed. Paris: Société du Mercure de France, 1908
- \_\_\_\_\_. *La volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis. 2vs. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction et notes de Léon Robin avec la collaboration de M-J. Moreau. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1999, 2vs.

## A crítica nietzscheana às concepções de sujeito transcendental e de coisa em si no primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano I*

Marina Gomes de Oliveira<sup>1</sup>

### A crítica nietzscheana ao sujeito transcendental

Nietzsche abre o primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano* com dois aforismos programáticos, nos quais opõe duas modalidades de filosofia: a metafísica e a histórica. Essa última é descrita no primeiro aforismo como não podendo mais ser concebida como “distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos”. Já a filosofia metafísica possui como um de seus traços fundamentais a “falta de sentido histórico”, o “defeito hereditário dos filósofos”. Esse diagnóstico é realizado no segundo aforismo, que transcrevemos abaixo de forma parcial:

*Defeito hereditário dos filósofos* – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritatis* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...). Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado desta faculdade de cognição. – Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral (...). Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (NIETZSCHE, 2005, p.16)

Embora Nietzsche não faça aqui nenhuma referência nominal, fica claro qual é o alvo específico de sua crítica: Kant, com sua pretensão de que o “mundo inteiro seja tecido e derivado” da humana “faculdade de cognição”. O argumento nietzschiano é o de que esta tese opera implicitamente com uma concepção do homem como um ser eterno: as características que possui hoje e que o definem como sujeito cognoscente, as possuiria

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro

deste o momento do seu aparecimento na Terra. Já a teoria evolucionista, a cujas linhas gerais Nietzsche adere, afirma que estas características foram lentamente adquiridas ao longo do processo de evolução, sendo parcialmente compartilhadas pelos chamados animais superiores. Essa concepção do homem difere da adotada pela tradição filosófica, que, segundo Nietzsche, sempre o tomou como um ser dotado de uma natureza inalterável que o distingue fundamentalmente do restante dos animais. Partindo dessa premissa, os filósofos da tradição teriam buscado definir e fixar os traços fundamentais dessa natureza, na crença de que isto lhes forneceria a chave para a compreensão da essência do mundo em geral.

Ao lançarmos um olhar retrospectivo sobre a história da filosofia, percebemos que o primeiro a realizar explicitamente este movimento foi Parmênides: ao estabelecer o princípio de identidade como a lei fundamental do pensamento, estendeu automaticamente esta suposta necessidade lógica à esfera ontológica, reduzindo o mundo acessível através dos sentidos a mera aparência ilusória. A partir de então, o grande desafio da filosofia grega foi o de conciliar a evidência dos sentidos com as exigências da razão. A esse respeito, as tentativas de Platão e Aristóteles se tornaram paradigmáticas, tendo influenciado de forma direta ou indireta os empreendimentos de toda a tradição filosófica posterior. Como se sabe, isso se deveu não só aos seus indiscutíveis méritos filosóficos, mas também a questões de ordem histórica, política e religiosa.

Na Modernidade, Kant, influenciado pelo empirismo de Hume, se posiciona de forma cética em relação às pretensões epistêmicas dessa tradição, representada à época na Alemanha pelo influente leibnizianismo da escola de Christian Wolff. Em sua obra capital, a *Crítica da Razão Pura*, cuja primeira edição data de 1781, expõe a conhecida doutrina de que as formas puras da sensibilidade e as categorias ou conceitos puros do entendimento fornecem as condições transcendentais de possibilidade do assim denominado mundo fenomênico, na medida em que mantêm uma relação constitutiva com os objetos que o integram. O mundo do fenômeno é, assim, segundo Kant, o produto da conjunção das formas e categorias *a priori* com um “X” desconhecido (a coisa em si) que, ao afetar a faculdade sensorial, fornece a matéria bruta das sensações: o papel dos elementos transcendentais da sensibilidade e do entendimento é basicamente o de unificar e organizar a multiplicidade deste caos sensorial, dando origem ao mundo tal como nos aparece através da experiência.

O problema apontado por Nietzsche no aforismo supracitado reside, porém, no seguinte: se a subjetividade transcendental é condição de possibilidade da existência da própria natureza (entendida como o conjunto de todos os fenômenos e de suas relações espaço-temporais), então ela mesma não pode estar submetida a essas determinações. Em outras palavras, aquilo que é condição de possibilidade da própria historicidade dos fenômenos, na medida em que lhes impõe *a priori* a forma necessária da sucessão, não pode ele mesmo ser histórico. Isso traz à tona outros problemas, tal como aquele que diz respeito à origem da espécie humana. A aporia que se instaura aqui pode ser formulada da seguinte maneira: como o ser humano pode ter vindo a ser a partir de espécies mais primitivas, tal como afirma a teoria evolucionista, se a própria existência do mundo natural é função da vigência das leis *a priori* da subjetividade transcendental? Torna-se clara a partir de questionamentos deste tipo a existência de uma incompatibilidade incontornável entre as premissas gerais do idealismo transcendental e os postulados básicos da teoria da evolução das espécies: é impossível afirmar, simultaneamente e sem contradição, que as estruturas e elementos transcendentais são, por um lado, condição de possibilidade

da realidade empírica e, por outro, que a existência do ser humano como uma espécie dotada de capacidades cognitivas específicas é o produto tardio e acidental de uma longa e complexa série de processos naturais que antecedem em muito o seu aparecimento na Terra.

É justamente nesta incompatibilidade que residem, para Nietzsche, as implicações metafísicas da concepção kantiana do homem, na medida em que este é identificado, em sua qualidade de sujeito cognoscente, com a subjetividade transcendental. A seu ver, o filósofo de Königsberg ainda compartilharia com a tradição metafísica - a despeito dos esforços que empreendeu para dela se afastar através do estabelecimento dos limites intrínsecos ao conhecimento humano, que decorrem, por sua vez, do caráter finito do nosso intelecto - a concepção do homem como um ser destacado da natureza, que não só escaparia às determinações processuais do mundo do fenômeno como estaria em sua própria origem. No aforismo 16, intitulado *Fenômeno e coisa em si*, Nietzsche destaca um segundo traço fundamental da “filosofia metafísica”, já entrevisto na exposição que realizamos até aqui. Trata-se da cisão e hierarquização ontológica da realidade em duas esferas distintas e separadas, porém não estanques:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de forma correta, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. (NIETZSCHE, 2005, p. 25)

Nietzsche parte aqui da interpretação da filosofia transcendental conhecida como “interpretação dos dois mundos”<sup>2</sup>, de acordo com a qual a distinção kantiana entre fenômenos e coisas em si dá origem a uma clivagem ontológica fundamental, por meio da qual a realidade é dividida em dois domínios distintos de objetos, a saber, os objetos empíricos e os objetos transcendentais, sendo que estes últimos se identificariam ainda com o sentido negativo do conceito de númeno<sup>3</sup>. Este, por sua vez, “corresponderia ao fenômeno como seu substrato; como algo inteligível que só poderia ser conhecido como objeto por uma intuição não-sensível” (BONACCINI, 2003, P. 323). Ora, o que distingue essencialmente a filosofia crítica de Kant da tradição metafísica anterior é justamente a negação categórica, por parte do filósofo, da possibilidade desse conhecimento, negação esta que deriva da premissa de que o homem é um ser dotado exclusivamente de intuições sensíveis e por isso não pode pretender conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Isso não elimina, porém, a necessidade da *postulação* da existência de um domínio incondicionado de objetos que atuam como a *causa* das afecções, as quais, por sua vez, dão origem aos fenômenos ao pôr em ação a faculdade representativa.

Acontece, no entanto, que a tese fulcral do idealismo transcendental reside no princípio de que só conhecemos representações, ou seja, de que nosso acesso à realidade é sempre e necessariamente mediado pelos elementos transcendentais, que promovem a unidade sintética do múltiplo segundo regras. A primeira etapa da unificação ocorre já

2 A respeito da interpretação alternativa, conhecida como “teoria dos dois aspectos”, advogada dentre outros por Allison, conferir Bonaccini, 2003, pp. 226 – 257.

3 A respeito da identificação dos conceitos de coisa em si, objeto transcendental e númeno em sentido negativo ver Bonaccini, 2003, p. 325.

na esfera da sensibilidade, na qual o material bruto das sensações, i.e., das modificações sofridas pelos sentidos, é organizado nas formas do espaço e do tempo, que posteriormente serão referidas pelos conceitos do entendimento a objetos, dando origem ao mundo tal como nos aparece através da experiência. Os contemporâneos de Kant não demoraram a perceber a aporia implicada por este quadro: se só conhecemos representações, isto é, se nossos conceitos têm seu domínio de validade restrito às sensações, que direito possuímos a postular a existência das coisas em si e, ainda mais, de lhes atribuir uma ação causal sobre nossa sensibilidade? Por outro lado, se não existem objetos externos às representações para fornecer-lhes o seu material, como podemos falar em conceitos como os de representação ou de fenômeno, que perdem todo o seu sentido sem a referência a algo que cumpra o papel de um objeto externo e existente por si mesmo, ao qual se refiram como a seu substrato?

### O problema da coisa em si em Hegel, Schopenhauer e Spir

Segundo J. A. Bonaccini, esta objeção já aparece, mesmo que forma implícita, na famosa recensão da *Crítica da Razão Pura* atribuída a Feder e a Garve, cuja publicação data de 19 de janeiro de 1782, mas o iniciador propriamente dito daquela que ficou conhecida como a “polêmica da coisa em si” teria sido Friedrich Heinrich Jacobi, que apresentou o primeira crítica clara e precisa a este conceito no conhecido Apêndice a seu livro *David Hume Über der Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch*, intitulado *Sobre o Idealismo Transcendental*. Estaria neste texto de Jacobi a origem do “problema da coisa em si”, também conhecido como o “problema da afecção”. Ainda segundo Bonaccini, trata-se na verdade não de um único problema, mas de uma “*problemática* que se desdobra numa série de objeções (...) intimamente ligadas (...) que depois serão retomadas, na maior parte dos casos separadamente”, por autores como “Schulze, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel (...) e pensadores posteriores como Schopenhauer e Nietzsche” (BONACCINI, 2003, p. 42) <sup>4</sup>.

No décimo aforismo de *Humano, demasiado humano*, que transcrevemos abaixo na íntegra, Nietzsche se refere a este problema de forma explícita, no contexto de uma alusão crítica a Schopenhauer:

*Inocuidade da metafísica no futuro.* – Logo que a religião, a moral e a arte tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo. (NIETZSCHE, 2005, p. 20)

Na continuação do aforismo de número 16 já citado parcialmente acima, Schopenhauer é novamente aludido, indiretamente e de forma crítica; na sequência, Hegel é também alvo de uma crítica velada. Antes dessas duas alusões, Nietzsche faz ainda uma referência implícita a Afrikan Spir<sup>5</sup>:

4 As objeções de Jacobi podem ser resumidas, segundo esse autor, da seguinte forma: 1- A tese central do idealismo transcendental de que só conhecemos fenômenos, i.e., representações, conduziria ao solipscismo; 2- Esse solipscismo é incompatível com a postulação das coisas em si como os fundamentos externos dos fenômenos; 3- A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo.

5 Afrikan Spir (1837–1900) é um filósofo de origem russa que publicou suas obras em alemão, com o qual Nietzsche manteve um diálogo permanente ao longo de sua obra.



Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada como uma grandeza fixa a partir da qual se possa tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais. Tarde, bem tarde – ele cai em si: agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre esta a partir daquele – ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à *renúncia* do nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*. Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos do nosso mundo do fenômeno – isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada – e, em vez de apontar o intelecto como culpado, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo, e pregaram a libertação do ser. (NIETZSCHE, 2005, p. 25)

De acordo com Bonaccini, Hegel reconduz a problemática legada por Jacobi “à pressuposição fundamental de Kant, qual seja, o dualismo ontológico” (BONACCINI, 2003, p. 143) que opõe, de um lado, as esferas do sujeito, da consciência e do pensamento e, do outro, os domínios do objeto, da realidade e do ser. Ultrapassa o escopo do presente trabalho a exposição da forma como Hegel procurou descrever e fundamentar, em seu complexo sistema, a identidade dialética entre ser e pensar; interessa-nos aqui apenas apontar para o modo como o filósofo alemão buscou desconstruir o conceito de coisa em si ao questionar o pressuposto kantiano da existência de um abismo originário e intransponível entre as esferas do sujeito e do objeto. Este esforço pode ser percebido, de acordo com Bonaccini, já em suas primeiras obras anteriores às grandes exposições da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*:

Como é sabido, um ano depois da publicação do *Differenzschrift*, em 1802, Hegel publica *Fé e saber*. O intuito de Hegel continua sendo a crítica da filosofia da época enquanto esta pressupõe uma dualidade entre o sujeito e o objeto que impossibilita alcançar a identidade que ela busca. O esforço de Hegel constitui ainda uma tentativa de alçar-se por cima das oposições para mostrar a identidade originária que reúne o ser e o pensar. A crítica do conceito kantiano de coisa em si prende-se desse modo à crítica da *filosofia da reflexão* – segundo a denominação cunhada por Hegel em *Fé e saber* – a qual oporia o pensamento à realidade empírica, afirmando a finitude das categorias do entendimento humano e a impossibilidade de conhecer o absoluto a não ser pela fé. (BONACCINI, 2003, p. 133)

Hegel busca apontar, dessa forma, para o fato de que a defesa kantiana da tese do caráter puramente formal das categorias do entendimento e da sua consequente aplicabilidade exclusiva ao conteúdo fornecido pela sensibilidade depende da pressuposição de um dualismo de base entre o pensamento e a realidade. Uma vez superado esse ponto



de vista, o próprio conceito de fenômeno ganharia novos contornos: diferentemente do que afirmava Kant, o caráter relativo e condicionado do conhecimento empírico não teria origem na finitude constitutiva do entendimento, a qual faria com que os objetos da experiência *nos apareçam* sempre como fenômenos, mas sim no fato de esses objetos serem *em si mesmos* fenômenos, i.e., “a manifestação finita de um fundamento inteligível que é o próprio absoluto” (BONACCINI, 2003, p. 139).

É importante apontar para o fato de que a identidade entre o ser e o pensar postulada por Hegel não se apresenta como uma unidade imediata, isto é, como algo presente de forma efetiva desde o início, mas sim como uma identidade que só se concretiza e realiza ao término de um processo que tem lugar no tempo: trata-se, portanto, de uma identidade dialética, cujas etapas de constituição o autor busca descrever nas páginas da *Ciência da Lógica*. Nesta obra de 1816, Hegel traça um itinerário lógico-ontológico que vai do ser ao conceito, passando pela essência. Sem entrar nos detalhes da complexa exposição hegeliana, interessa-nos apenas apontar para o fato de que um dos pressupostos fundamentais da lógica dialética é o de que a realidade possui um caráter fundamentalmente contraditório, na medida em que a passagem da indeterminação do ser em geral à determinação plena do conceito na ideia absoluta se efetiva através de sucessivas negações dos estágios anteriores, as quais simultaneamente os conservam e aprofundam.

A esse respeito, pode-se identificar em Schopenhauer a presença de uma atitude básica compartilhada com Hegel no que tange às suas respectivas relações com a herança da filosofia crítica. Trata-se de uma atitude marcada por ambiguidades e tensões, e que pode ser expressa resumidamente através da ideia de que Kant teria aberto ou indicado o caminho correto para a filosofia sem ter tido, no entanto, a coragem de segui-lo até o final: esta tarefa caberia à posteridade, que teria como missão a correção e desenvolvimento do precioso legado de que é herdeira. O problema da coisa em si surge nesse contexto como o principal desafio que qualquer um que aspire à consecução dessa tarefa deve enfrentar, na medida em que se trata de uma questão que, desde sua formulação original por Jacobi, foi retomada de diferentes maneiras, representando uma espécie de ponto cego no sistema kantiano que o torna amplamente vulnerável a ataques externos.

Schopenhauer tomou contato durante seus anos de formação, através das aulas de G. E. Schulze que frequentou na universidade de Göttingen, com o aspecto mais emblemático da problemática levantada por Jacobi, qual seja, a crítica, já explicitada acima, ao caráter autorrefutatório do conceito de coisa-em-si como causa externa das sensações. Isso o levou a formular, em sua famosa obra *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), a tese que devemos buscar o acesso à realidade tal como é em si mesma não através de uma relação que invoque o conceito de causalidade (cuja própria definição limita seu escopo de aplicação ao domínio fenomênico), mas sim através da consciência imediata do nosso próprio corpo que obtemos por ocasião dos nossos atos voluntários. Isso se deve ao fato de que o corpo é, para Schopenhauer, o único objeto que se manifesta para nós em um duplo aspecto simultâneo, qual seja, por um lado, o de um objeto empírico dentre outros, cujas condições de possibilidade remetem ao quadro da reelaboração da dedução transcendental das categorias efetuada em sua tese de doutoramento, intitulada *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813); e, por outro, o de uma percepção interna de um ato de vontade, a qual forneceria um acesso imediato ao “lado de dentro” do próprio indivíduo. Ao estender analogicamente essa duplicidade ontológica ao restante dos seres que integram o mundo, o filósofo concebe um sistema que, partindo da aceitação da dualidade kantiana

entre sujeito e objeto, busca ao mesmo tempo superá-la através de uma abordagem imanente, cujo núcleo consiste na tese metafísica de que a Vontade (entendida não em um sentido estritamente psicológico, mas como um princípio cósmico destituído de finalidade e sabedoria, uma espécie de impulso cego) e a representação devem ser compreendidas como os dois lados de uma mesma e única moeda.

Fiel neste ponto à inspiração da filosofia transcendental, Schopenhauer afirma que a origem do mundo como representação localiza-se no intelecto humano. Isso se deve ao fato de que a estrutura deste último corresponderia, como mencionado acima, ao princípio da razão suficiente, o qual, ao determinar que toda experiência seja submetida às condições do tempo, do espaço e da causalidade, produz a fragmentação da unidade originária da Vontade em uma multiplicidade de indivíduos que competem permanentemente pelos recursos necessários à própria sobrevivência, criando, assim, um mundo de luta e violência, um cenário aterrador de autofagia da Vontade análogo a um pesadelo no interior do qual a consciência se mantém aprisionada. Isso faz com que caiba a cada um, uma vez que se dê conta dessa situação, a tarefa de purificar sua vontade através de etapas sucessivas que correspondem à percepção estética, à consciência moral e finalmente à autossuperação plena na atitude ascética. Essa última conduziria a uma modalidade de consciência livre de toda dor e de todo conflito, um estado de contemplação mística no qual as fronteiras entre sujeito e objeto encontram-se à beira da dissolução. É a esta última etapa que Nietzsche se refere no aforismo 16 supracitado: “(...) ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à *renúncia* do nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*.”.

Depreende-se facilmente deste mesmo aforismo a posição de Nietzsche a respeito das soluções encontradas por Hegel e Schopenhauer para o problema da coisa em si: ele as rejeita igualmente, encontrando aspectos problemáticos em ambas. Qual é, porém, a sua atitude em relação à solução de Spir? Para responder a esta pergunta, empreenderemos primeiro uma breve reconstituição das teses deste pensador que representa uma das principais fontes de diálogo crítico para Nietzsche.

Assim como Hegel e Schopenhauer, Spir almeja fornecer, com sua filosofia, uma correção do kantismo, ou seja, uma saída para a aporia suscitada pelo problema da coisa em si tal como originalmente formulado por Jacobi. Em sua tentativa de realizar esta tarefa, chega, porém, a conclusões opostas às alcançadas pelos filósofos supracitados: em que pesem as especificidades inerentes a seus respectivos sistemas, tanto Hegel como Schopenhauer partem de uma mesma premissa, qual seja, a de que a relação existente entre aquilo que Kant denominava as esferas do númeno e do fenômeno é de imanência, e não de transcendência. Isso significa dizer que para esses pensadores o erro de Kant foi o de ter estabelecido uma distinção excessivamente rígida entre os domínios da realidade empírica e da realidade tal como é em si mesma. Ora, para Spir, o problema com o sistema de Kant é exatamente o oposto: em sua tentativa de estabelecer as fronteiras entre os domínios do númeno e do fenômeno e assim circunscrever a esfera de validade das proposições sintéticas *a priori* formuladas pelas ciências em geral e pela física newtoniana em particular, Kant teria por assim dizer borrado a linha que divide os referidos domínios no próprio ato de traçá-la.

Segundo Rogério Lopes, existem, para Spir, cinco pontos centrais na filosofia de Kant que devem ser revistos para que seu sistema seja adequadamente reformulado. Para os fins

da presente exposição, destacarei três destes pontos, quais sejam: 1- "a tese da idealidade transcendental do tempo deve ser abandonada"; 2- "os conceitos *a priori* do entendimento deduzidos por Kant carecem de um princípio de unificação. É preciso derivá-los de uma única lei *a priori*: esta lei lógica fundamental é o princípio de Identidade"; 3- "segundo Spir, Kant teria se contentado em provar a existência de conceitos *a priori* e sua validade subjetiva. Spir propõe como tarefa da filosofia transcendental: a) demonstrar a existência do *a priori*; b) provar sua validade objetiva" (LOPES, 2008, p. 281).

A respeito do primeiro ponto, sem entrar nos detalhes da argumentação de Spir, interessa-nos aqui apenas apontar para o modo como, em uma passagem de *Denken und Wirklichkeit* citada por Nietzsche em sua obra de juventude *A filosofia na era trágica dos gregos*, o filósofo russo critica a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo<sup>6</sup>, defendendo que este possui uma realidade objetiva. Para tal, faz uso de argumentos que recordam os utilizados por Nietzsche ao criticar a "falta de sentido histórico" dos filósofos no segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*:

(...) a suposição de Kant implica absurdidades tão evidentes que alguém toma por milagre o fato de ele tê-las ignorado. De acordo com tal suposição, César e Sócrates não estão efetivamente mortos, mas vivem tão bem como há dois mil anos e parecem estar simplesmente mortos em virtude de um arranjo do meu 'sentido interno'. Aqui cumpre indagar, acima de tudo: como pode o início e o fim da vida consciente, incluindo todos os sentidos internos e externos, existirem simplesmente à maneira do sentido interno? O fato é que não se pode denegar, em absoluto, a realidade da mudança. (NIETZSCHE, 2008, p. 104)

No aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Questões fundamentais da metafísica*, Nietzsche se refere diretamente ao segundo ponto, citando outro trecho da obra seminal de Spir:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: "A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância." (NIETZSCHE, 2005, p. 27)

Spir busca reduzir, assim, o conjunto das formas e conceitos *a priori* de Kant a um único princípio, qual seja, o princípio de Identidade. Chegamos assim ao terceiro ponto destacado por Lopes, qual seja, o de que, para Spir, este princípio possui uma validade que ultrapassa a esfera do *a priori* tal como definido por Kant. Sua necessidade e universalidade não dizem respeito somente à esfera da subjetividade transcendental e do domínio dos fenômenos por ela condicionados, mas possuem uma validade propriamente objetiva. Quando confrontamos esta afirmação com a tese da realidade igualmente objetiva da sucessão temporal, chegamos facilmente à conclusão que Nietzsche enuncia no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*:

6 Trata-se da famosa passagem contida em uma nota de rodapé no § 7 da Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant defende a tese de que a experiência que possuímos da sucessão dos pensamentos em nossa mente corresponde somente à *representação* desses mesmos pensamentos pelo sentido interno, e não a uma determinação da realidade tal como é em si mesma.

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. (NIETZSCHE, 2005, p. 25)

Para Spir, existe, portanto, um abismo intransponível entre a “temporalidade e particularidade da sensação” e a “atemporalidade e simplicidade da apercepção” (GREEN, 2002, p. 47), isto é, entre as esferas da sucessão temporal que rege o mundo empírico, por um lado, e do princípio de Identidade compreendido como lei originária do sujeito cognoscente e da própria realidade tal como é em si mesma, por outro. Kant teria tentado, ao ver de Spir sem sucesso, superar essa contradição através do esquematismo transcendental, que cumpriria a função de conectar a passividade da sensibilidade com a espontaneidade do entendimento, supostamente reduzindo a realidade da sucessão temporal ao estatuto de uma representação circunscrita na unidade de uma consciência atemporal, conferindo, assim, algo da unidade e estabilidade do “mundo metafísico” à multiplicidade caótica da realidade empírica.

**Referências bibliográficas:**

BONACCINI, Juan Adolfo. *O problema da coisa em si no idealismo alemão*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

GREEN, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 2002.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na era trágica dos gregos*. 1ª ed. São Paulo: Hedra, 2008.

## O homem como criador e criatura de si próprio – Uma interface entre Nietzsche e Freud

Michaela Carla Laurindo<sup>1</sup>

### A função do médico da cultura na obra de Nietzsche

Este trabalho propõe uma interface investigativa entre Nietzsche e Freud. O objetivo é identificar especificamente a função do filósofo como “médico da cultura” e a função do psicanalista como “médico das neuroses”, examinando suas aproximações e diferenças. Na obra de Nietzsche e de Freud encontramos o termo *impulso* [*Trieb*], mas empregado com conotações distintas. Em Nietzsche temos sua doutrina de *Vontade de Potência*, é um conceito mais amplo que a *Trieb* freudiana e diretamente ligada à função do filósofo como “médico da cultura”.

O termo *Trieb* é utilizado para compreender a relação entre o orgânico e o inorgânico no que tange à concepção de vontade de potência. “Cada movimento, cada história do mundo é sintoma de ajustamentos e subversões de relações de potência vigentes entre as mais vigorosas correntes pulsionais”<sup>3</sup>. Os impulsos, nessa perspectiva nietzschiana, não são corpo e nem alma. A vontade de potência pode se manifestar na esfera do inorgânico, como força; no orgânico, na forma de impulsos fisiológicos; e também na esfera cultural. Na concepção do autor, o mundo está em constante mutação, que se efetiva como Vontade de Potência (*Wille zur Macht*), através de uma variedade de impulsos concorrentes; “o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar efetuar, criar” (MARTON, 2016, p.424). Em *Para além de bem e mal* §36 ([1886] 2005) ele diz:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade - vontade de potência, como é *minha* tese -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais.

---

1 UNIOESTE

2 O termo alemão *Trieb* será nesse artigo traduzido como “pulsão” quando utilizado no contexto freudiano e “impulso” quando utilizado no contexto nietzschiano.

3 KSA XII, Nachgelassene Fragmente, 1885/87, p. 654.



Dessa forma, constata-se que na concepção nietzschiana, “*toda* força atuante é *vontade de potência*”, sendo que tanto o organismo quanto as produções culturais são conjuntos de força lutando entre si. Essa noção dissolveria os limites entre o cultural e o biológico, compreendidos nessa visão como processos de hierarquização de impulsos (FREZZATTI Jr, 2006, p. 31). *Trieb*, portanto, é o quantum de potência que tende ao crescimento.

Mas Nietzsche nos adverte que a domesticação e o amansamento dos impulsos humanos, na tentativa de produzir um “homem bom e útil à sociedade” conduz à decadência por negar o mundo como um fluxo contínuo de mudanças e por negar a efetivação do quanta de potência. Isso paralisa o movimento, a mudança da cultura. Considerando esse aspecto, torna-se fundamental explicitar o que é a fisiopsicologia – a forma como médico filósofo poderá investigar os sintomas culturais.

A fisiopsicologia, para Nietzsche, seria uma forma de abordagem profunda dos problemas. Na visão do autor a psicologia permaneceu superficial em seu entendimento sobre o homem, presa em concepções de tradição científico-filosófica, uma psicologia resumida em fazer ciência a partir dos atos de consciência e também impregnada pelas noções morais de bem e mal. Seria um modelo que limita a compreensão que o homem pode ter de si mesmo, pois é “herança” do pensamento metafísico com seus juízos de realidade e de valor, um modelo a ser superado. Nietzsche, em *Humano Demasiado Humano*, critica a psicologia como estudo dos fenômenos intelectuais e morais,

que se impôs graças ao trabalho de Christian Wolff (1679-1754). Testemunha e cúmplice do processo geral de naturalização que se iniciava, Wolff dedicou-se a mostrar que a psicologia estava mais distante das questões sobre a origem do universo que dos problemas acerca da interação do homem com o que o rodeava. Se teve o mérito de ser um dos primeiros a considerá-la uma disciplina específica, não abandonou os princípios transcendentais. Partindo da noção leibniziana de alma, entendida como uma substância simples e incorpórea capaz de representar o mundo, Wolff sustentou que suas representações podiam ser perfeitas, se fossem plenamente adequadas, ou imperfeitas, se não o fossem. Sendo claramente conhecidas, as ideias de perfeição e imperfeição, por sua vez, engendraram as de bem e mal (MARTON, 2016, p. 348)

Para compreender a função da psicologia, é relevante citar o aforismo 23 de *Além do bem e do mal*:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e doutrina de desenvolvimento da vontade de potência, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada. (NIETZSCHE, [1886] 2005, p. 27, tradução modificada)

Cabe então ao fisiopsicólogo “ousar descer às profundezas”. Trata-se de analisar a relação das produções culturais para além das noções de bem e mal, ou seja, como uma

expressão dos impulsos na ânsia pelo aumento de potência. Mas é relevante considerar o uso específico da palavra “fisiologia” nesse contexto – os processos fisiológicos não equivalem a processos biológicos. Nietzsche utiliza o termo de forma ampliada, pois considera tanto corpos vivos quanto inorgânicos e produções humanas – Estado, religião, filosofia, etc – como conjunto de forças ou impulsos. (FREZZATTI Jr, 2006, p. 25).

Mas o quê significa compreender a fisiopsicologia como morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência?

Morfologia porque investiga a hierarquia de impulsos. Nietzsche, em um fragmento póstumo intitulado “*Vontade de Poder. Morfologia*”, nos remete à questão das modalizações da vontade de poder: “Vontade de potência como ‘natureza’/ como vida / como sociedade / como vontade de verdade / como religião / como arte/ como moral/ como humanidade.”<sup>4</sup>. A vontade de potência assume diversas formas, mas isso não significa que devemos tomar uma dessas modalizações como sua essência:

Ela [vontade de potência] não é um fundamento do mundo, que produz vida ou que se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as ‘configurações’ (Gestaltungen) apresentadas por Nietzsche são, segundo sua essência, vontade de poder. Tornar visível essa essência, nos ‘âmbitos’ de espécie diversa, é a tarefa de uma ‘morfologia’ da vontade de poder (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 86-87, tradução modificada).

Teoria do desenvolvimento porque tenta entender a dinâmica da variação da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias (FREZZATTI Jr, 2008, p.305).

Os novos filósofos, na concepção do autor, deveriam ser “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’”. Seriam os “homens do futuro”, teriam que se achar sempre em contradição com o “ideal de seu hoje”<sup>5</sup>. É através da fisiopsicologia que o médico da cultura pode diagnosticar as produções em termos de saúde ou doença. Seu papel não é o do “médico de almas” e se opõe ao ideal civilizatório que preconiza o “progresso”. “Que nós não nos enganemos! O tempo corre avante, - nós gostaríamos de crer que tudo que estivesse no tempo também corresse avante... que o desenvolvimento [Entwicklung] fosse uma evolução [Vorwärts-Entwicklung]... Isso é a aparência enganosa que seduz os mais prudentes: mas o século XIX não é um progresso em relação ao XVI”<sup>6</sup>. Neste ponto, é pertinente considerar e ampliar as conjecturas e críticas de Nietzsche sobre a civilização compreendida como “melhoramento e progresso do homem”. A domesticação e amansamento dos instintos na tentativa de tornar o “homem bom”, o tornam apenas obediente e servil, o que significa a desagregação dos instintos de um indivíduo ou de uma cultura. Nietzsche aponta que a filosofia metafísica, o socratismo, o platonismo, o cristianismo, a moral e a arte são expressões de um mundo supostamente civilizado mas que na verdade evidenciam essa desagregação. Nesse sentido, podemos considerar esses “avanços sociais” como os sintomas de uma doença. Em *A gaia ciência*, ele aponta:

4 Cf. Fragmento póstumo 14 [72] primavera 1888, v. 4, p. 531

5 Cf. Humano Demasiado Humano, § 203 e 212.

6 Cf. Fragmento póstumo 15 [8] primavera 1888, v. 4, p. 626

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade – tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, potência, crescimento, vida. (NIETZSCHE, [1886] 2001, p.10)

Estimar o erudito e o impulso de conhecimento científico são sinais de doença, assim como a pretensão de determinar uma verdade absoluta – são aspectos sob os quais incide o crivo do médico filosófico, pois são sinais de doença. “Qualquer aliança com o eruditos deve ser rejeitada. Esse é o maior inimigo, porque dificultam o trabalho dos médicos e negam a existência da doença”<sup>7</sup>. Para o filósofo alemão não há imparcialidade nessa dedicação à ciência – o anseio por essa verdade a ser “desvelada”, representa a luta entre os próprios impulsos, mas numa mescla muito variada.

O médico da cultura também deve estar atento aos sintomas representados pela compaixão, culpa, conceitos de pecado e castigo – já que a má-consciência é signo de doença. Segundo Nietzsche, a religião cristã com sua moral de ressentimento inventou a “grande estratagem” para aliviar a dor do homem ao responsabilizá-lo e culpabilizá-lo por seu sofrimento. Foi a forma de dar-lhe um sentido, pois o que o homem não suporta não é a dor, mas, sim, sua falta de sentido: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, [1887] 2009, p. 140).

### **A função do médico das neuroses na obra de Freud**

Na obra freudiana há duas teorias sobre as pulsões, a primeira apresenta o dualismo pulsões sexuais e pulsões de autoconservação; a segunda apresenta o dualismo pulsões de vida e pulsões de morte.

A pulsão é definida, na primeira teoria, como um “conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo”. (FREUD, [1915] 2006, p. 148).

Parece evidente, mas é preciso considerar atentamente o que o autor quer transmitir ao dizer “um estímulo que provém de interior do corpo e atua no psiquismo”. Trata-se de uma fronteira, portanto, é preciso evitar o equívoco de cindir o termo *Trieb* e trata-lo como referente ao biológico ou só ao que é humano e de inclinação psíquica – não há uma dicotomia mente-corpo. No mesmo artigo, intitulado *A pulsão e seus destinos*<sup>8</sup>, Freud sublinha que a pulsão tem uma força constante, tem sua origem em fontes de estimulação internas do organismo e nenhuma ação de fuga prevalece contra ela. Dessa forma, ele marca a distinção entre um estímulo interno que atua no psiquismo e um estímulo externo que tem origem fisiológica. Mas quantas pulsões, nessa fase dos escritos, Freud supõe existir? Ele propõe a distinção de dois grupos de pulsões primordiais: o das pulsões do Eu, ou de autoconservação<sup>9</sup>, e o das pulsões sexuais – distinção que se assenta nas duas grandes tendências reconhecidas pela biologia da época. Encontram-se sob o predomínio

7 Cf. Fragmento póstumo 29 [222] verão-outono 1872-1873, Nietzsche, v. 2, p. 549

8 Texto de abertura do conjunto de artigos concebidos entre 1914 e 1915 para apresentar a Metapsicologia. A teoria psicanalítica de Freud é composta por uma parte empírica – a sua psicologia dos fatos clínicos – e outra, especulativa – a metapsicologia. Podemos entender como uma perspectiva.

9 Pulsão do Eu e Pulsão de autoconservação serão usados como sinônimos no texto.

de diferentes princípios de funcionamento. Pulsões do Eu são regidas pelo princípio de realidade e só podem satisfazer-se com um objeto real. Pulsões sexuais encontram-se sob o domínio do princípio do prazer, podendo satisfazer-se com objetos da fantasia. As pulsões sexuais, logo que surgem, estão ligadas às pulsões do Eu, das quais só gradativamente se separam<sup>10</sup>. O movimento pulsional se origina numa fonte, implica uma força/pressão, tem uma meta, e essa meta se apoia em um objeto: “O objeto da pulsão é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta [a satisfação]. Ele é o elemento mais variável da pulsão e não está originariamente ligado à ela, sendo-lhe apenas acrescentado em razão de sua aptidão para propiciar satisfação [...] o objeto poderá ser substituído por intermináveis outros objetos” (FREUD, [1915] 2006, p. 149).

Em 1920, Freud formula a oposição entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte. A pulsão de vida é concebida como a tendência à formação de unidades maiores, à aproximação e à unificação entre as partes dos seres vivos. A pulsão de morte, ao contrário, é vista como a tendência à separação, à destruição e, em última análise, à volta ao estado inorgânico. O conceito de pulsão aqui é muito mais amplo. Em vez de uma exigência de trabalho feita pelo soma ao aparelho psíquico, tem-se duas tendências gerais que se aplicam a toda matéria viva. No trabalho intitulado *O problema econômico do masoquismo* ([1924] 2007), o autor declara que os dois tipos de pulsão sempre são amplamente misturados em variadas proporções. É digno da atenção do leitor que a segunda teoria não substitui inteiramente a primeira, mas a engloba, com algumas alterações.

Mas para o objetivo do presente trabalho, convém retomar o esclarecimento sobre o objeto pulsional, pelo qual o homem busca satisfazer-se e que pode variar e se deslocar para outros objetos. No texto *Projeto de uma psicologia científica*, Freud realiza uma decomposição da primeira experiência de satisfação e descreve o objeto inicial, supondo se tratar de outro ser humano, como sendo o primeiro objeto de satisfação. Um outro ser humano será responsável pela ação específica de nutrir o recém nascido, pois “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia [*Nebenmensch*], quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna.” (FREUD [1895] 1996, p.370). Mas o que seria apenas a satisfação de uma necessidade [fome], no humano se mescla com uma satisfação sexual – portanto pulsional.

Quando a pessoa que executa o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este último fica em posição, por meio de dispositivos reflexos, de executar imediatamente no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. *A totalidade do evento constitui então a experiência de satisfação*, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. (FREUD [1895],1996, p.370, grifo da autora)

Uma vez já experienciada a satisfação, reaparecendo o “estado de urgência ou desejo” (p.371), há uma ativação concomitante entre a representação do objeto [lembrança] e a imagem, reconstruindo a presença do objeto a partir de uma alucinação: “Não tenho dúvida de que na primeira instância essa ativação do desejo produz algo idêntico a uma percepção – a saber, uma alucinação. Quando uma ação reflexa é introduzida em seguida a esta, a consequência inevitável é o desapontamento.” (FREUD [1895] 1996, p.372). Esse é

10 Um exemplo seria a boca e o “sugar com leite”, a princípio a serviço da alimentação e posteriormente a serviço da sexualidade.

o argumento sobre a busca de objetos/situações que satisfaçam a pulsão. Esse é o recalque primordial e que fará o ser humano buscar a satisfação mítica ao longo da vida.

Acompanhando Freud, Quinet (2012) destaca que a satisfação pulsional será sempre parcial, pois o objeto que supostamente traria a satisfação completa está perdido. Assim, as pulsões são investidas em diversos objetos que trazem satisfação momentânea, mas nunca ininterrupta. O ser humano procura constantemente este objeto que, um dia, trouxe uma suposta satisfação sem igual, uma plena satisfação. Isso ocasiona uma vida de procura e reencontros tão somente com substitutos fugazes. Assim, ele [o objeto] não está de volta, é somente uma sombra do que foi perdido sem nem mesmo ter existido<sup>11</sup>.

A função do psicanalista, como médico das neuroses é pautada nos sintomas de um corpo que é material, mas também pulsional, ou seja, estreitamente relacionado com o psiquismo e, em consequência, com o inconsciente. É o corpo atravessado pela *Trieb* – não é um corpo puramente anatômico, mas simbólico. Para Freud, a neurose e suas formações sintomáticas são respostas à exigência pulsional de satisfação, que se expressa em sofrimento e morbidez. É função desse médico estar atento ao fato de que o ser humano emprega defesas e estratégias para interagir com o mundo externo, em sua busca incessante de realizar suas pulsões, mas que são inconciliáveis com a vida em civilização. O processo de formação das sociedades traz, inerentemente consigo, uma sensação de mal-estar ocasionada pelos sacrifícios impostos pela civilização ao homem. Dentre eles, pode-se citar os relacionados à sexualidade e à agressividade. Isso diminui as probabilidades de o ser humano ser feliz em sociedade, pois torna a vida “árdua demais”. O homem civilizado, a partir disso, troca uma quantia de satisfação por uma quantia de segurança, ou seja, viver em sociedade provocou uma perda de liberdade em ganho de segurança (FREUD [1930] 1996). O padecimento sempre está relacionado justamente à tentativa de amansar ou tentar deixar latente a força pulsional, desconhecida pela consciência.

Uma das funções do médico das neuroses é escutar sem julgamentos prévios de base moral. Essa postura também é solicitada a quem o procura, que deve associar livremente: “[...] lhe ocorrerão vários pensamentos que você quer rechaçar com certas restrições críticas [...] nunca ceda a essa crítica, diga-o mesmo assim, justamente porque você sente uma rejeição diante disso” (FREUD [1913] 2017, p. 136). Trata-se de uma escuta com atenção equiflutuante e neutralidade, evitando o perigo de selecionar certos trechos do discurso em meio ao material apresentado. Não é possível que o analista faça seleção com base em suas próprias inclinações ou expectativas, isso apenas falsificaria a percepção. “Não nos esqueçamos que ouvimos coisas cuja importância só se revelarão a posteriori (FREUD [1912] 2017, p. 94). O analista precisa “dirigir para o inconsciente emissor do paciente o seu próprio inconsciente enquanto órgão receptor” (p.99) e “colocar de lado todos os seus afetos e até a compaixão humana” (p.98). A frieza emocional do analista tem o objetivo de evitar a ambição terapêutica, não é possível que o tratamento busque o efeito de convencimento no paciente. “O médico precisa ser opaco para o analisando e, assim como uma superfície espelhada, não deve mostrar nada além daquilo que lhe é mostrado” (p. 102). Também não cabe ao praticante ter ambição educativa, pois a atividade intelectual não alivia os efeitos da neurose, pelo contrário - refletir muito e frequentemente com muita erudição é um sinal de resistência.

Os dois últimos artigos afirmam que não há uma “verdade absoluta” de posse do analista ou um juízo em termos de “bem e mal”. O significado singular da vida do sujeito

11 A satisfação mítica dará origem à noção freudiana de *realidade psíquica*, isso significa que a verdade é uma ficção.



só será conhecido *a posteriori*<sup>12</sup>, com base no discurso do próprio analisando. Afirmam também que a compaixão, a erudição e o uso das capacidades conscientes em nada o auxiliam.

Na visão freudiana, a internalização das imposições morais da cultura, como pecado – castigo, também provocam o adoecimento do analisando, na forma de um supereu muito severo. Portanto, outra função do médico das neuroses é abrandar a severidade do supereu, pois o sentimento de culpa condena qualquer tentativa de satisfação pulsional e ainda produz auto-recriminação. Freud explica que as exigências culturais, as críticas dos pais e as censuras dos educadores são os meios encontrados por essas proibições de fora, que falam na terceira pessoa, para se internalizarem como a voz da consciência por efeito do recalçamento. A religião busca aplacar a falta de sentido da vida e “o homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso. Tudo é tão patentemente infantil” (FREUD [1930] 1996, p. 82). Alega ainda redimir a humanidade do sentimento de culpa, a que chamam de pecado, utilizando a seu favor a severidade do *supereu*.

### 3. O vazio de sentido – a reinvenção de si próprio

É necessário a princípio demarcar aproximações e também diferenças entre as abordagens de Nietzsche e Freud. O primeiro faz uma construção cosmológica ao formular seu conceito de Forças e Vontade de Potência enquanto o segundo ocupa-se de uma terapêutica. São dois corpos teóricos distintos, em que uma interlocução é possível, mas com certa cautela, para evitar o reducionismo. No momento, cabe sintetizar alguns pontos, que auxiliam na análise dessas aproximações e diferenças.

Nietzsche e Freud fizeram um diagnóstico e crítica da época em que viveram – e também do presente. Separaram-se daquilo que era tido como verdadeiro, não foram dogmáticos numa busca pela verdade “última”. Não se limitaram a um mero diagnóstico clínico das patologias da modernidade, mas se arriscaram na emissão de um prognóstico. Seus respectivos pontos de vista são uma crítica a concepção que o homem moderno fez de si – como um ‘sujeito racional’, ‘consciente’ e apresentaram um contra ideal perante as exigências da civilização. Podemos encarar suas obras como perspectivas, interpretação sobre o mundo;

O que é adoecedor / decadente e qual o papel do psicanalista e do filósofo? O que é adoecedor na visão de Freud são os ideais e exigências da civilização e que são inconciliáveis com as exigências pulsionais. Ele destaca que as pulsões devem ser conhecidas pelo sujeito e não rechaçadas. A civilização inventou doutrinas e práticas terapêuticas para tratar no nível coletivo as infelicidades inerentes à condição humana. A religião seria uma dessas “ideologias da promessa”. Freud afirma que o mal estar na civilização é um conflito indissolúvel, sua única “promessa” é “transformar um sofrimento neurótico numa infelicidade comum [...] estar mais bem armado contra essa infelicidade”<sup>13</sup>(FREUD, [1895] 1996, p.316).

Já em Nietzsche, vemos que a humanidade não evolui para o melhor, para o mais forte ou para o superior. O principal papel do médico filosófico seria deixar acontecer o

12 Freud aponta no capítulo II do *Mal-estar na civilização* que a felicidade deve ser construída individualmente: “Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz”. ([1930] 2010, p.40-41)

13 Outra aproximação entre os autores é o “sentimento inconsciente de culpa” e “má consciência” - os dois principais sintomas que denunciam uma “doença” que se alastra da moral para outros domínios da cultura e desta para o psiquismo.



ciclo vital<sup>14</sup> e também que suas fases sejam superadas. Adoecedor seria negar a vida, que na verdade deveria ser um processo incessante de autossuperação. Elevação da cultura significa expressar os impulsos no intuito de autossuperação, propiciar a ação criadora e de renovação da cultura, sem a ilusão de uma felicidade suprema.

Há nos dois autores uma articulação entre sintoma individual / cultural. Mas Nietzsche parece enfatizar o sintoma cultural quando escreve: “Nos indivíduos, a loucura [Irrsinn] é rara - mas no grupos, partidos, povos, épocas, é a regra: e por isso os historiadores não têm falado da loucura até hoje. Mas chegará o tempo em que os médicos escreverão a história”<sup>15</sup>. De qualquer forma, tanto psicanalista quanto filósofo têm que “lutar com resistências inconscientes no próprio coração do investigador, sem condicionamentos entre ‘bom e mal’, se posicionar para além da moral” (NIETZSCHE §23 [1886] 2005, p.27-28)

O vazio de sentido e a reinvenção / construção de si próprio: tanto em Nietzsche quanto em Freud há uma interrogação sobre o que vem a ser a verdade. Em Freud, por exemplo, vimos que toda a busca de sentido ao longo da vida está assentada em uma ficção – há uma total falta de sentido para a existência. É que o objeto da pulsão é uma experiência de satisfação em torno da qual estruturou-se o circuito da pulsão. Mas se trata de uma experiência de satisfação que carece de essência, ou melhor dizendo, é um nada de substância. É o encontro com esse nada que a neurose pretende evitar a todo preço (GODINO-CABAS, 2009). Em *Genealogia da Moral*, vemos que “algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. [...]o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!” (NIETZSCHE, [1887] 2009, p. 139). Os conceitos dos dois autores orbitam em torno de se permitir a experiência da falta de sentido, que as identificações e as idealizações declinem. Trata-se de assumir a própria vida sem as próteses da ilusão e tentar fazer dela uma obra de arte, uma reinvenção permanente de si mesmo. O conflito decorrente da vida em civilização pode ser produtivo. Construir um mundo individual e comunitário, menos sofrido. Essa construção não toma por base uma esperança de natureza religiosa, nem uma certeza – é uma aposta sem as garantias de um final feliz. Trata-se, portanto, de fomentar a criatividade humana e a constante mudança de valores e conceitos, recusando-se à estagnação.

14 Fase de juventude, fase de apogeu e fase debilitada da cultura.

15 Cf. Fragmento póstumo 3[1] [159] verão-outono 1882, Nietzsche, v. 3, p. 67

**Referências bibliográficas:**

- FREUD, S. *A psicoterapia da histeria* [1895]. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. II). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Projeto de uma psicologia científica* [1895]. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico* [1912] In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Autêntica Editora, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o início do tratamento* [1913] In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Autêntica Editora, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A pulsão e destinos da pulsão*. [1915] In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud - Volume 1 – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer* [1920]. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud - Volume 2 – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O problema econômico do masoquismo* [1924]. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud - Volume 3 – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização* [1930] In: Obras completas de Sigmund Freud. (Vol. XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREZZATTI Jr, Wilson Anotnio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultural/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008
- GODINO-CABAS, A. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: Da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- MARTON, S. *Verbetes: Vontade de Potência [Wille zur Macht]; Psicologia [Psychologie]*. In GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. O. Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F.W. *Humano demasiado humano* [1878] Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal* [1886] Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. [1886] Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica* [1887]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. [1967]. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. Em G. Colli & M. Montinari (Orgs.), *Kritische Studienausgabe – KSA: Vol. 12*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1885-1889* (vol. II). Madrid: Editorial Tecnos, 2016
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1885-1889* (vol. III). Madrid: Editorial Tecnos, 2016
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1885-1889* (vol. IV). Madrid: Editorial Tecnos, 2016
- QUINET, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

## O contexto de humano, demasiado humano: Nietzsche e as influências de Paul Rée <sup>1</sup>

Neomar Sandro Mignoni<sup>2</sup>

Quando veio a público, em maio de 1878, *Humano, demasiado humano* provocou inúmeras reações entre os amigos e leitores de Nietzsche. Com exceção de Burckhardt, que se refere à obra quase como a um “livro soberano”<sup>3</sup> e de Rée que, entusiasmadamente o definiu como “o livro dos livros” (cf. KGB II/6, 850;), as demais reações foram incômodas e até explicitamente negativas. Wagner se recusou a ler o livro, Cosima o definiu como “um livro triste”, “fruto da perversão” que “provoca grande constrangimento entre os amigos”, Rohde permaneceu consternado, Malwida embaraçada e Marie Baumgartner afirmou ter “tremido de espanto”<sup>4</sup>. Numa carta que enviou a Rée, (12 de maio de 1878) Nietzsche confessou que apesar de sua obra ter causado “irritação, mal-entendidos, estranhamentos”, ele se sentia “rejuvenescido, semelhante a um pássaro de montanha que está lá em cima no alto, vizinho ao gelo, a olhar o mundo lá embaixo” (*Epistolario*, III, 720). Foi também nesse espírito que ainda nos primeiros dias de 1878, num rascunho da carta destinada a Wagner, o filósofo escrevera: “Este livro é meu: eu trouxe à luz minha mais íntima percepção sobre os homens e as coisas e, pela primeira vez, circulei a periferia de meu próprio pensamento” (*Epistolario*, III, 676).

Mais do que “o monumento de uma crise” (EH, *Humano, demasiado humano* §1), *Humano*, é também o marco decisivo do retorno a si mesmo, da retomada de uma via de pensamento que jamais será abandonada. Esta é a obra na qual o filósofo se sente no direito de afirmar a própria autonomia intelectual, de buscar a própria liberdade de espírito. No entanto, nem todos assim o compreenderam. Se, por um lado, congratulava-se com Rée pela consonância de suas ideias (cf. *Epistolario* III, 743), por outro, confrontava-se com Rohde em defesa da originalidade de suas próprias conclusões frente a acusação deste, de que ele se despira da própria alma para assumir a de Rée. Em sua defesa Nietzsche escreveu:

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - código de Financiamento 001.

2 Bolsista na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo, Paraná

3 Essa opinião positiva do historiador e colega de profissão de Nietzsche advém de uma carta enviada a von Preen em dezembro de 1878 (cf. KGV IV/4 p.48) na qual afirmou: “Notaste que Nietzsche em seu livro faz uma meia conversão em direção ao otimismo? ... É um homem extraordinário. Para todas as coisas tem seu próprio ponto de vista, adquirido de maneira autônoma”.

4 Em relação às reações dos leitores da obra veja-se *Epistolario*, III, 720s p. 291s, e suas respectivas notas além da KGB II/VI/2, p.850).

Entre parêntesis: procure sempre a *mim* em meu livro e não o amigo Rée. Estou orgulhoso de ter descoberto as suas esplendidas qualidades e aspirações, mas acerca da concepção da minha '*philosophia in nuce*' ele não exerceu *sequer a menor* influência: esta estava *pronta* e em boa parte já confiada ao papel quando o conheci de modo mais próximo no outono de 1876. Nos encontramos colocados sobre um plano idêntico: o prazer dos nossos colóquios era sem limites, e foi certamente de grande vantagem para ambos... (*Epistolario* III, 727).

A nosso modo de ver, esta talvez seja a afirmação que melhor ilustra, seja o caráter de *Humano, demasiado humano*, seja a influência exercida por Rée no período da elaboração da obra. Vejamos. Nietzsche conheceu Rée na primavera de 1873<sup>5</sup> e em 1875, expressou grande apreço às *Observações psicológicas*<sup>6</sup> de Rée que fora publicada naquele mesmo ano. No entanto, é somente em 1876 que amizade entre os dois se consolida definitivamente, após a visita de Rée à Basiléia em fevereiro deste mesmo ano. Em agosto, ambos se apresentaram em Bayreuth para a primeira edição do festival wagneriano. Depois que Nietzsche abandonou o Festival, Rée o acompanhou à Basiléia onde iniciaram uma série de leituras e estudos em comum. É também nesse período que Nietzsche ditou a *Gast o Die Pflugschar* (O arado) (cf. caderno MI 1 de 1876, grupo 18). Posteriormente dirigiram-se a Bex<sup>7</sup> e mais tarde partiram em direção ao sul onde se encontraram com Malwida e Brenner para a estadia em Sorrento. Será, pois, em Sorrento que, tanto a *Origem dos sentimentos morais* quanto *Humano, demasiado humano* foram gestados, pelo menos em sua maior parte.

Uma análise mais acurada do espólio de Nietzsche evidencia que, justamente ao longo dos anos de 1875 e 1876, Nietzsche passou por uma profunda crise intelectual e emocional, cujas consequências transformaram seu modo de pensar e conceber o mundo<sup>8</sup>. No entanto, essa crise não é algo que veio à tona por força do acaso, tampouco de maneira súbita e inesperada. Desde pelo menos 1872-73 é possível verificar alguns sinais desse evento. A publicação de *O Nascimento da Tragédia* (1872) já evidenciara que a exuberante visão do mundo, que o filósofo construía ao longo da obra, constituía apenas uma bela ilusão da qual nem mesmo ele acreditava muito (cf. D'ORIO, 2014, p. 11). Prova disso, é a profunda cisão existente entre aquilo que tornou público através da obra e aquilo que manteve no segredo de suas anotações privadas e/ou confiadas às lições que proferiu a seus alunos. Essa cisão só alcançará seu fim no decorrer de sua estadia no Sul, em Sorrento, quando, de fato, toda aquela atividade de pensamento, todo aquele fluxo que se manteve oculto até então, começa a emergir dando vida a *Humano, demasiado humano*.

5 Na ocasião, Rée estivera na Basiléia para prestigiar a livre-docência de seu amigo Romundt, que também era amigo de Nietzsche. Este, em carta a Rohde, descreveu Rée como um "um homem muito reflexivo e talentoso" (cf. *Epistolario*, II, 307). Rée permaneceu na Basiléia por todo o semestre de verão onde juntamente com Gersdorff frequentou as aulas de Nietzsche sobre os pré platônicos.

6 Por ocasião da publicação, Nietzsche cumprimentou o autor numa carta: "Caro senhor doutor, as suas *Observações psicológicas* me fizeram muito prazer porque levastes a sério o seu incógnito póstumo ("do legado literário"). [...] Se você não publicar mais anda além destas *máximas formadoras do ESPÍRITO*, se está obra for e será verdadeiramente o seu *legado*, tudo bem também: quem vive em tanta independência e segue adiante por sua própria conta tem o direito de exigir que se lhe poupe elogios e esperanças" (*Epistolário* II, 492). Rée agradeceu generosamente poucos dias depois.

7 Um ano mais tarde Rée ainda lembrará desta estadia: "Nestes tempos de agora, meus pensamentos vagueiam por Bex e não querem deixar-se expulsar de lá. De algum modo, foi a lua de mel de nossa amizade, e a pequena casa à parte, a sacada de madeira, os cachos de uva e o Sábio completam o quadro de uma situação perfeita" (cf. Triângulo di lettere, Paul Rée a Nietzsche em 10 de outubro de 1877, p. 28).

8 Alguns sintomas dessas mudanças podem ser encontrados até mesmo entre seus escritos de 1873 e 1874, especialmente os escritos durante o verão-outono de 1873, como por exemplo o caderno *U II 2*.

As consequentes mudanças provocadas por essa crise alteraram não só o seu modo de pensar, ou o seu modo de escrita, mas influenciaram até mesmo suas leituras. À medida em que se tornou evidente o real significado do renascimento cultural proposto por Wagner, à medida que as ideias de Schopenhauer não o convenciam mais, Nietzsche ampliou seus horizontes de estudos. Em 1875, adquiriu uma série de obras, muitas delas de cunho puramente científico, como no caso das obras publicadas na *Internationale wissenschaftliche Bibliothek*, o filósofo passou a ocupar-se também com muitas outras leituras, até então inéditas, como por exemplo, os moralistas franceses<sup>9</sup>, Spencer, Dühring, e, obviamente, as *Observações Psicológicas* de Paul Rée entre outras.

Nesse meio tempo, enquanto Nietzsche se ocupava com seus estudos científicos e com a quarta extemporânea: *Richard Wagner em Bayreuth*, Rée iniciava seus estudos para sua segunda obra, a já citada *Origem dos sentimentos morais*. Interessante notar que tanto Rée quanto Nietzsche já vinham se ocupando de suas respectivas obras desde 1875 e que tanto *Origem dos sentimentos morais* quanto *Humano, demasiado humano* só foram publicadas após a intensa convivência dos dois autores, 1877 e 1878 respectivamente. Sendo assim é bastante natural que tais obras incorporem elementos provenientes do intenso diálogo entre seus autores. Contudo, delimitar tais influências é algo bastante complexo, senão impossível, razão pela qual não nos cabe aqui reconstruir esse diálogo, mas antes, apontar alguns desses elementos que, a nosso ver, são essenciais à compreensão das mútuas influências entre Nietzsche e Rée. Aqui, vale ressaltar que a amizade entre os dois autores se solidificou efetivamente após o rompimento de Nietzsche com Wagner. Rée não teve nenhuma influência sobre o distanciamento de Nietzsche para com Wagner, no entanto, nos parece bastante razoável que em virtude desse afastamento, a posterior influência de Rée, tenha contribuído positivamente com Nietzsche na sua busca pela própria originalidade de pensamento.

As razões pelas quais Nietzsche empreende novos estudos, sobretudo no âmbito científico, mais do que um retorno ao seu antigo e contínuo interesse pela temática científica, representa também a tomada de consciência das questões essenciais de uma nova época que agora despontava. O homem moderno já não se satisfaz com as promessas metafísicas, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento da ciência traz consigo questões cada vez mais complexas que o colocam em confronto com sua própria existência. Dentre as grandes novidades do período, certamente não passaram despercebidas ao filósofo as vozes que traziam notícias de Londres sobre o encontro de Darwin com Rüttimeyer de 1877, por exemplo, ou aquelas da Alemanha que debatiam o cientificismo positivista de Ernest Haeckel, ou ainda, as da França, que faziam irromper o movimento antirromântico impulsionados pelo impressionismo de Manet e Rodin. A música também teve suas expressões quando, por exemplo, Brahms assumiu a corrente antiwagneriana, salvando o prestígio e a legitimação da sinfonia. O mesmo pode ser visto na literatura na medida em que ecoava o naturalismo em obras como *L'assomoir* de Emile Zola de 1876 (cf. JANZ, 1980, p. 780). O clima era de intensa mudança e Nietzsche, com a sensibilidade de um sismógrafo, certamente não só percebera a ebulição dessa nova atmosfera como também tratou de inserir-se nesse novo meio cultural.

<sup>9</sup> Entre eles: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort, Montaigne e La Bruyère, e os Filósofos do Iluminismo, principalmente Voltaire, mas também Diderot, Helvetius, e Fontenelle e provavelmente também Rousseau em suas *Confissões*.



Paul Rée, por sua vez, mediante seus heterogêneos interesses, parecia incorporar esta nova efervescência científico-cultural. Apaixonado por etnologia, antropologia e direito comparado, Rée representava praticamente uma antítese daquilo que Nietzsche vivenciara até então nos círculos wagnerianos e schopenhauerianos dos quais agora procurava afastar-se. Cético em relação aos confrontos com o idealismo metafísico, Rée manteve também um vivo diálogo com os moralistas franceses, a ponto de alguns o considerarem como o responsável pela iniciação de Nietzsche na escrita em forma de aforismos. Influenciado pelo positivismo e consciente do papel que o instinto e a imaginação desempenham na construção do pensamento, afastara-se progressivamente de Schopenhauer para avizinhar-se do empirismo e das novas disciplinas científicas<sup>10</sup> (cf. FORNARI, 2006, p. 34).

Em certa medida, a amizade com Rée ocorreu em um momento crucial e decisivo para o filósofo. Diante de seus interesses, a influência de Rée contribuiu ainda mais para a ampliação de seu horizonte de leituras. Depois de aprofundar ainda mais seus interesses pelas ciências naturais, Nietzsche passou a adquirir e estudar uma série de obras de escritores britânicos e americanos, que em grande parte se dedicavam à ciência natural e à antropologia<sup>11</sup>. Além de sua preocupação com cientistas ingleses, que agora em muito expandiam a ciência para além do continente, Nietzsche também se ocupou com os pensadores franceses, em sua maioria moralistas, além de outros importantes nomes da Alemanha.

O momento é de transição e, ao mesmo tempo em que o filósofo se dedica cada vez mais às temáticas científicas e filosóficas, a autores iluministas, franceses e ingleses, ele também se ocupa, ainda que por pouco tempo, sobre algumas obras de autores com viés schopenhaueriano, como, por exemplo, E. Dühring e P. Mainländer. O abandono de todas aquelas posições metafísicas, idealistas, pessimistas até então guiadas pela estética e pela arte, o permitem lançar-se agora em direção a posições mais céticas e até mesmo à concessão de elogios ao Iluminismo. Além disso, um outro fator importante, senão decisivo, é o fato da ciência adquirir, a partir de agora, predominância sobre a arte, garantindo sua soberania a partir de um livre pensar, cuja expressão mais nítida aparece à luz, por vez primeira, em *Humano, demasiado humano* (cf. EH, *Humano, demasiado humano*, §1-5). Provavelmente, a maior parte desses elementos figuravam entre as principais motivações pelas quais aqueles que lhe eram próximos, quedarem-se perplexos diante daquilo que julgavam como uma súbita mudança de perspectiva, e que agora aparecia estampada em sua mais recente obra.

Nesse sentido, não há dúvidas que *Humano, demasiado humano* seja o “monumento de uma crise”, mas de uma crise em vias de superação. Provavelmente Nietzsche não pretendia fazer dele uma declaração de guerra, mas antes a definitiva constatação do crepúsculo dos “ideais” metafísicos, sintetizados sob a figura de Schopenhauer e dos míticos, mantidos sob a égide de Wagner. “Com ele [*Humano, demasiado humano*] me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” escreveu também no *Ecce Homo* (EH, *Humano, demasiado humano*, §1). Em outro fragmento escreveu também: “Quero expressamente explicar aos leitores dos meus escritos anteriores que desisti das visões metafísicas e artísticas que os dominam essencialmente elas são agradáveis, porém, insustentáveis”. E em seguida”, numa espécie de

10 “Depois de ter estudado em Leipzig e Berlim com professores do calibre de Curtius, Drobisch, Gerber e Robert Hartmann (foi também um dos poucos que foram admitidos para seguir as lições privadas do aluno de Liebig, August Wilhelm von Hofmann), Rée participou antes de mais nada, da atmosfera do laboratório que foi de Johannes Müller, autêntica central de energia intelectual da Europa da metade do século que, tomado de volta de Karl Reichert e Emile Du Bois-Reymond depois da morte do grande fisiólogo renano, pretendia uma explicação experimental do vivente, confiada às ciências químicas e físicas” (FORNARI, 2006, p. 34).

11 Confira-se o caderno N I 3b da primavera de 1875, por exemplo.



*mea culpa* acrescenta: “Qualquer pessoa que se permita falar publicamente em uma idade precoce geralmente é obrigada a discordar publicamente logo depois” (FP 23[159] final de 1876-verão de 1877).

Mais do que expressar em primeira mão todas essas mudanças, *Humano, demasiado humano*, incorpora também, de maneira inédita, a afirmação, ainda que tateante em alguns aspectos, de uma filosofia que se reconhece como tal. Nesse sentido, vale recordar aqui da já mencionada carta enviada a Wagner no princípio de 1878 na qual Nietzsche afirma que *Humano*, é um livro seu, em que pela primeira vez traçou os contornos de seu próprio pensamento. Um livro sobre o qual diz não conhecer ninguém que tenha os mesmos pontos de vista, um livro do qual “me orgulho de ter pensado, não como indivíduo, mas como coletividade [...]. Um arauto que precedeu os demais com seu cavalo, e não sabe bem se a fila de cavaleiros o segue ou se existe ainda” (cf. *Epistolario*, III, 676). Esse é também um dos motivos que o levaram a afirmar que “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise” (EH, *Humano, demasiado humano*, §1). Aliás, na própria obra o filósofo, numa espécie de retrospectiva da própria vida, também reflete:

As fases habituais da cultura espiritual que se atingiu ao longo da história são recobradas pelos indivíduos cada vez mais rápido. Atualmente eles começam a entrar na cultura como crianças movidas pela religião, e aos dez anos de idade atingem talvez a vivacidade maior desse sentimento, depois passando a formas mais atenuadas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; deixam para trás a noção de Deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica. Esta lhes parece também pouco digna de crédito afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta. Nos dias de hoje, tudo isso costuma suceder nos primeiros trinta anos da vida de um homem (HDH, §272).

Em certo sentido, esta parece ser a descrição do percurso daquelas ideias que até então permaneciam em segredo e que foram se desenvolvendo ao longo dos últimos anos e que pouco a pouco foi ganharam forças até o filósofo não possuir mais razões para mantê-las ocultas. Ainda pouco antes do festival de Bayreuth e dos manuscritos de *Humano, demasiado humano*, o filósofo declara: “Não deverá passar muito tempo e deverei manifestar opiniões que são consideradas ignominiosas para aquele que as nutre. Também os amigos e conhecidos se tornarão tímidos e assustados” (FP 5 [190] do verão de 1875). De fato, a mudança entre os escritos anteriores e o que agora se apresenta é bastante perceptível, seja no estilo ou no conteúdo. Entretanto, apesar das inúmeras mudanças, Nietzsche não abandona seu apreço por Goethe, pelos antigos gregos, nem tampouco deixa de ocupar-se com a cultura ou com os valores, o que muda agora é a perspectiva cuja proeminência pertence à ciência.

Todos esses novos elementos que vieram à tona e revelaram um Nietzsche até então desconhecido levaram Rohde, sobretudo, mas não somente ele a desconfiar do alcance da influência de Rée. Mesmo depois do filósofo ter defendido sua própria filosofia, a imagem

da influência de Rée no âmbito do *Humano, demasiado humano*, continuará assombrando-o por muitos anos. Não por acaso em vários outros momentos o filósofo sentirá a necessidade de defender-se dessa filiação indesejada. “Não quero mais ser confundido com ninguém” escreveu a Köselitz (carta de 17 de abril de 1883) ainda em referência à Rée (cf. *Epistolario* IV, 402). Ou ainda, quando no prefácio (§2, §4 e §7) da *Genealogia da moral* refuta a possibilidade de ter sido influenciado por Rée na época do *Humano*, defendendo que aquele “livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto” não passa de uma antítese de *Humano*, assim como seu método ingênuo e “reconhecidamente inglês” teria sido já deixado de lado por ele<sup>12</sup>.

Nesse embate, há quem defenda que Rée foi apenas uma figura ao acaso na vida de Nietzsche, de modo que poderia haver alguma relevância de ordem afetiva e psicológica, mas não no âmbito intelectual<sup>13</sup>. Por outro lado, há também aqueles que defendem uma mútua influência muitas vezes até em sentido exagerado<sup>14</sup>. Maria Cristina Fornari, em sua obra intitulada *La Morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill* (2006) nos oferece uma terceira possibilidade de interpretação. Segundo a autora, a relação de Nietzsche com os autores que lê, segue por algumas vias muito mais complexas que a simples apropriação ou da simples refutação (cf. FORNARI, 2006, p. 47-48).

Assim sendo, o caso de Rée é, sem dúvidas, um caso bastante particular. Isso porque é o único caso em que um texto (*Origens dos sentimentos morais*) é trazido pelo filósofo à baila em três momentos distintos de sua obra publicada<sup>15</sup>. Além disso, a cada momento em que é citado, ele passa assumir um significado diverso. Por exemplo, se a relação de Nietzsche com Rée depende de uma consonância concreta entre intenções e aspirações, as quais são passíveis de serem localizadas na efetiva familiaridade das duas obras, posteriormente, à medida em que Nietzsche amplia e aprofunda seu horizonte filosófico, ele passará a citar o amigo, sobretudo na *Genealogia da moral*, como um exemplo de erros de perspectiva nos quais ele mesmo havia se enredado. Isso já configuraria o amadurecimento de Nietzsche em seu contraste com os “ingleses”, dos quais Rée em muito dependia, para então visualizá-los agora, enquanto expoentes da ingenuidade histórica e como maus genealogistas. Mas isso evidenciaria também, que o filósofo tem consciência de que esteve muito próximo de assumir “as hipóteses e o débito intelectual contraído com as próprias fontes à medida em que alcança uma posição mais profunda e que se sustente cientificamente” (FORNARI, 2006, p. 48).

12 “Se para isso [ao propósito de procurar companheiros no questionamento dos valores morais] pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isso ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*” (GM, Prefácio, §7).

13 Essa é, por exemplo a visão de K. Jaspers (*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936) e D. Halévy (*Nietzsche*, Paris 1944). Ambos consideram que a influência entre os dois autores é puramente biográfica e psicológica-sentimental. Para Eugen Fink (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960) Rée seria o responsável por consentir a Nietzsche que este vivesse de modo livre sua fase iluminista. Já Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 1958) assume que Rée fora um pensador infinitamente modesto frente à Nietzsche, o que não impediria Nietzsche de ter sido influenciado por ele é verdade, porém segundo o autor, uma comparação entre as obras evidencia que a semelhança entre elas é ínfima (cf. FORNARI, 2006, p. 47).

14 P. L. Ausson, por exemplo, considera Rée como um “antídoto a Wagner”, e sua influência teria o significado de um “passaporte na direção de um novo mundo filosófico”. Desse modo a *Origem dos sentimentos morais* seria como que “a dinamite que permitiu de escrever o ‘Livro para espíritos livres’” (cf. AUSSON, 1979 p. 5-68). Outros autores que seguem nessa linha são B. Donnellan (*Friedrich Nietzsche and Paul Rée: cooperation and conflict*, in *Journal of the Study of Ideas*, 1982, p. 595-612) e L. Battaglia (*Due Genealogie della morale: Nietzsche e Rée*, in: *Intinerati Nietzscheiani*, ESI, Napoli 1983, p. 67-93).

15 Cf. HDH §37; GM, Prefácio, §4; EH, *Humano, demasiado humano*, §6;

Em certa medida essa seria a razão daquela espécie de irritação e o tom vagamente ressentido com o qual Nietzsche se afasta de Rée. Nesse sentido, é como se Nietzsche apelasse a uma espécie de sobreposição, quase que uma superação dialética daquele que um dia fora seu amigo. Isso se torna ainda mais evidente no *Ecce Homo*, quando o filósofo, ao retomar passagens do *Humano, demasiado humano* (cf. HDH, I, §37), retoma juntamente com elas, a proposição de Rée, de que “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” para em seguida, atribuí-la, não mais a Rée, mas a si mesmo: “(lizes [leia-se]: Nietzsche, o primeiro *imoralista*)”, e o faz no intuito de apresentar a sua “Transvaloração de todos os valores” (cf. (EH, Humano, demasiado humano, §6).

Interessante perceber que esse inesperado retorno a Rée ocorre muitos anos depois da amizade entre os dois haver-se exaurido naquele embaraçante *affaire* que teve como protagonista a jovem Lou Salomé. Mais curioso ainda é que mesmo após o fim da amizade, Nietzsche mantém um vivo diálogo com o texto de Rée. Tanto é que a partir de 1883, Nietzsche não só relê a obra de Rée como também passa a ocupar-se com algumas de suas ideias, como é o caso do conceito de culpa e de castigo que em certa medida darão a tonalidade da retomada do autor da *Origem dos sentimentos morais* quase como um contraponto ao Nietzsche questionador da moral.

Entretanto, por mais que Nietzsche tenha mantido um diálogo bastante profícuo com a obra de Rée, as possíveis influências advindas do autor se restringem a âmbitos bastante específicos, embora não menos importantes, do pensamento nietzschiano, como é o caso da moral e não propriamente à totalidade do conjunto dos elementos que compõem a obra. Por mais que a influência de Rée seja significativa, ela não é determinante. A nosso ver, o estranhamento dos que eram próximo a Nietzsche com a recém-publicada obra, é muito mais fruto de uma incompreensão e desconhecimento e descrédito para com o que de fato o filósofo pensava do que com uma possível justificativa acerca das influências de Rée.

Assim sendo, por estes e outros elementos, vale ressaltar que *Humano, demasiado humano* não é uma consequência direta resultante do afastamento de Nietzsche em relação a Wagner, muito menos o resultado das inúmeras leituras levadas a cabo no período de elaboração da obra, e tampouco pode ser resumida na síntese das reflexões e mutuas influências mantidas com Rée. *Humano, demasiado humano*, é antes de tudo o fruto de um longo e silencioso processo de amadurecimento intelectual, gestado ao longo de vários anos, mas que por razões óbvias, durante a fase wagneriana permaneceu confiado apenas ao material não publicado dando origem àquela cisão entre os escritos publicados, de cunho wagneriano, e estes que são mantidos no anonimato de suas lições e anotações privadas.

Nesse sentido, se bem analisarmos os escritos anteriores ao *Humano, demasiado humano*, veremos, guardadas as devidas proporções, uma intensa continuidade e coerência entre os escritos juvenis marcados pelo elogio de Demócrito, o esboço sobre teleologia e a impiedosa crítica à metafísica de Schopenhauer, ainda na segunda metade da década de 1860, para com as aulas sobre os pré-platônicos e o não publicado escrito acerca de *A filosofia na era trágica dos gregos* da primeira metade da década de 1870 e, por fim, para com a filosofia do espírito livre da segunda metade da década de 1870. Tão evidente quanto as diferenças entre *Humano, demasiado humano* e as obras publicadas nos anos anteriores, especialmente *O Nascimento da Tragédia*, são as tensões não resolvidas entre a força mítica,

coesiva, da arte, característico dos escritos de cunho wagneriano, e o espírito analítico e desagregador da filosofia, tão evidente nas lições sobre os pré-platônicos.

*Humano, demasiado humano* resolve essas cisões à medida em que, mantendo a coerência com o desenvolvimento intelectual de Nietzsche iniciado antes mesmo de conhecer Wagner, devolve a autonomia e a liberdade de pensamento ao seu autor. Essas são as razões pelas quais a obra figura enquanto o “monumento de uma crise” com o qual foi possível dar um “brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’” com os quais fora contagiado. E o papel de Rée em todo esse processo me parece ser justamente o de coadjuvante no próprio processo de busca pela autonomia filosófica que lhe garantisse a libertação do espírito. Através dele Nietzsche logrou não só discutir e esclarecer suas próprias convicções, mas também tomar conhecimento e entrar em contato com uma gama de autores que certamente em muito contribuíram com sua filosofia.

Portanto, mais do que uma ponte, através da qual, Nietzsche pode acessar uma série de outros autores, a influência de Rée foi, sem dúvidas, fundamental para que aquele idêntico plano de interesses e aspirações convergissem aos propósitos que o filósofo almejava com sua obra. A influência certamente foi mútua, porém nunca determinante, razão pela qual Nietzsche pode rebater a provocação de Rohde solicitando que este buscasse no *Humano, demasiado humano*, não Rée, mas Nietzsche. E, por Nietzsche, eu acrescentaria: buscar não apenas o que abandona Wagner e Schopenhauer, mas sobretudo o Nietzsche interessado em Demócrito, que se ocupou com as questões da teleologia, que fez duras críticas à metafísica de Schopenhauer, o Nietzsche filólogo interessado nos neoplatônicos, ou ainda, aquele Nietzsche que dedicou grande parte de seu tempo ao estudo das ciências naturais. Talvez com isso, o significado de “um livro para espíritos livres” se torne ainda mais evidente.

**Referências bibliográficas:**

- AUSSON. Paul-Laurent. Nietzsche et le Rééalisme: Étude-Preface. *In*: RÉE. Paul. De l'origine des sentiments moraux. Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- D'IORIO. Paolo. Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.
- FAZIO. Domenico M. Paul Rée: un profilo filosofico. Bari, Palomar Alternative, 2003.
- FORNARI. Maria Cristina. La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill. Pisa, Edizioni ETS, 2006.
- 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: <http://www.nietzschesource.org/>
- \_\_\_\_\_. Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 ssg. (KGB).
- \_\_\_\_\_. Epistolario. Vol III, 1875-1879. Edizione stabilita da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: Milano, 1995.
- \_\_\_\_\_. Ecce Homo: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.
- \_\_\_\_\_. Humano Demasiado Humano I: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.
- \_\_\_\_\_. Genealogia da Moral: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.
- \_\_\_\_\_. Triangolo di Lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée. A cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1999.
- SMALL, Robin. Nietzsche and Rée: a star friendship. New York, Oxford University Press Inc. 2005.

## A vontade de poder enquanto luta (πόλεμος)<sup>1</sup>

Newton Pereira Amusquivar Junior<sup>2</sup>

### A interpretação de Nietzsche sobre o caráter agonístico de Heráclito

Para Nietzsche, a luta tem uma grande importância na sua filosofia, esse é um dos motivos de admiração a Heráclito, e o filósofo alemão reconhece muito bem o caráter agonístico não apenas em Heráclito, mas também nos gregos em geral. No texto *A disputa de Homero* presente em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche cita e traduz uma passagem de *Trabalhos e dias* de Hesíodo em que identifica e diferencia duas deusas Eris (Ἔρις):

Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como algo bem melhor. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor. (NIETZSCHE, 2007, p. 69)

Nietzsche argumenta contra a interpretação moderna que considera esses versos como não autênticos por considerar a boa Eris com rancor e inveja, pois Aristóteles e os gregos em geral não perceberam nenhuma contradição na referência a tais versos para a boa Eris, dado que aponta para uma Eris como má, e depois enaltece uma outra como boa “aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*.” (NIETZSCHE, 2007, p. 70) Diferente do nosso tempo moderno, o grego não vê a inveja como defeito, mas como qualidade. O grego tem como característica a disputa, e Nietzsche nota isso em Xenófanes de Colofon em relação a Homero, em Platão com sua disputa aos sofistas e artistas, no ostracismo dos efésios ao banir Hermodoro, pois “elimina-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente” (NIETZSCHE, 2007, p. 72). Há sempre vários gênios

1 Esse trabalho faz parte da minha tese de doutorado realizado na UNICAMP com o financiamento da bolsa CAPES.

2 Doutorando em filosofia na UNICAMP



que se estimulam na disputa. Assim, nas disputas os gregos buscavam honrar a sua cidade natal nos jogos olímpicos, na educação os jovens foram educados a disputarem entre si, assim como seus educadores disputavam entre si como os sofistas e os artistas musicais e dramaturgo.

Por conta disso, em *Os filósofos pré-platônicos*, quando Nietzsche interpreta Heráclito, ele coloca o πόλεμος como o seu terceiro conceito principal (NIETZSCHE, 1995, p. 272). E ao se referir ao fragmento DK<sup>3</sup> B80, ele considera como uma das maiores ideias: “uma ideia que foi retirada do mais profundo fundamento da essência grega. Isso é a boa Éris de Hesíodo, tornada o princípio do mundo.” (NIETZSCHE, 1995, p. 272) A δίκη como ἔρις é essa ideia grega que parte da boa Éris, que foi analisada em *A disputa de Homero*, ou seja, que estimula a disputa e não leva a completa aniquilação. Nietzsche nota também em *A filosofia na era trágica dos gregos* que aqui “trata-se da boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio cosmológico (...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 60). Assim, Heráclito transferiu a disputa da luta social dos gregos para o que há de mais universal: a engrenagem do cosmo. A vitória de um não destrói completamente seu oponente, já que a destruição também faria cessar a luta, dando ensejo ao domínio nefasto da má Eris.

O πόλεμος como legalidade do devir aparece de maneira ainda mais nítida em *A filosofia na era trágica dos gregos*, considerando todo o vir-a-ser como algo que surge da guerra entre opostos:

Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna. (NIETZSCHE, 2008, p. 60)

Nessa passagem pode-se notar cinco aspectos importantes da interpretação de Nietzsche sobre Heráclito: primeiramente, o devir surge da guerra dos opostos, então o devir não é um simples fluxo sem nenhuma unidade, ele tem sim sua unidade, mas ela é formada pelo πόλεμος, ou seja, uma luta constante entre os opostos. Em segundo lugar, a determinação e a unidade do devir exprime uma predominância do combatente vitorioso, logo não é uma determinação absoluta, mas completamente relativa com a luta que ainda está presente mesmo com o domínio de um dos opostos. Em terceiro lugar, a luta continua eternamente, ela não cessa, pois o domínio de um dos opostos é temporário, e mesmo com ele, há ainda uma luta que impõe resistência. Em quarto lugar, Nietzsche faz referência ao fragmento DK B80 em que considera que tudo se dá segundo conflito, logo πόλεμος é universal, está presente em tudo. Por último, é desse conflito que se tem a justiça eterna, há uma clara referência novamente ao DK B80 em que justiça (δίκη) é discórdia (ἔρις). O que significa que a justiça é discórdia? Para Nietzsche isso parece significar que é na própria luta entre os opostos que se forma a legalidade e justiça, não há um juiz neutro e fora do conflito para julgar, mas os próprios lutares são os juízes:

Enquanto a imaginação de Heráclito mensurava o universo incansavelmente movido, a “efetividade”, com o olho do feliz espectador que vê inumeráveis pares combaterem numa alegre competição sob a

<sup>3</sup> Indico a citação dos fragmentos de Heráclito por meio da sigla DK, indicando a organização dos fragmentos dos pré-socráticos realizada por Hermann Diels e Walther Kranz.

égide de rígidos árbitros, adveio-lhe um pressentimento mais elevado; ele já não podia tomar os pares beligerantes e os juízes como coisas separadas entre si, haja vista que os próprios juízes pareciam lutar e os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos – e já que, no fundo, percebeu apenas uma justiça eternamente dominante, ele ousou exclamar: “O próprio conflito do múltiplo é a única justiça” E, em geral: o um é o múltiplo (...). (NIETZSCHE, 2008, p. 62)

Não há nenhum ser fora do devir para poder julgar a luta entre os opostos. Por isso, a justiça ocorre pelo próprio conflito, pela boa discórdia (ἔρις) que estimula a disputa entre os opostos e mantém o devir continuamente numa alternância de predomínio de um com o outro, pois até mesmo num momento estável, a luta está presente de maneira latente.

Para ilustrar como o πόλεμος está eternamente presente no devir, Nietzsche se utiliza de uma passagem de *O mundo como vontade e representação* que trata da constante alteração na natureza, causada pela eterna disputa pela matéria, na qual se engajam todos os indivíduos. Esse combate inexorável reflete a discórdia interna da vontade que, ao objetivar-se na multiplicidade da realidade empírica, crava incessantemente os dentes na sua própria carne:

Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade entra em cena e assim arrebata uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia. Esse conflito pode ser observado em toda natureza. (...) Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. (...) Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211)

Notamos novamente como Nietzsche percebe em fragmentos de Heráclito aspectos da filosofia schopenhaueriana da vontade; não só na concepção de devir como pura sucessão de tempo, mas também no próprio πόλεμος. Entretanto, aqui Nietzsche faz uma ressalva importante: em Schopenhauer, o conflito na natureza é um tanto diferente do πόλεμος de Heráclito, “na medida que, para o primeiro, a luta é uma prova da cisão interna da vontade de vida, um devorar-se-a-si-mesmo desse impulso opressivo e sombrio, um fenômeno horrível, que de maneira alguma traz felicidade.” (NIETZSCHE, 2008, p. 61). É justamente nesse ponto que a filosofia de Heráclito se distancia de Schopenhauer: para este, a luta é resultado de uma dilaceração inerente à natureza metafísica da vontade; para Heráclito, segundo a interpretação de Nietzsche, no lugar disso, a própria luta é a instância geradora da unidade.

Com isso, nota-se que Nietzsche viu em Heráclito uma fonte para afirmar ainda mais a luta dentro da efetividade, logo a luta, assim como a transitoriedade e o sofrimento, não constituem uma objeção contra a existência, tal como ocorre com Schopenhauer. Essa interpretação será de suma importância para poder formar uma concepção cosmológica em constante luta também no conceito de vontade de poder. Com a interpretação de Nietzsche sobre Heráclito podemos notar, primeiramente, que o πόλεμος é universal, está sempre presente e é comum, o devir contém a constante luta entre esses opostos e a justiça (δίκη) é discórdia (ἔρις), não há um juiz que julga os lutadores, mas é a própria

luta que configura a justiça. Também não há uma unidade totalizadora que resgate os combatentes: não há nada fora do fluxo do devir, a partir e em referência ao qual este possa ser julgado.

### **O πόλεμος na função do ser orgânico como vontade de poder:**

Nietzsche deu grande importância para a fisiologia, medicina e ciência natural, e isso se mostra no grande número de escritos de ciência natural adquirido ou emprestado por ele. Por conta disso, é bem notável nos fragmentos póstumos de Nietzsche uma relação entre vontade de poder e o ser orgânico. Em três fragmentos póstumos<sup>4</sup> (26 [273] 1884, 35 [15], 1885 e 1 [30], 1885-6) Nietzsche considera a vontade de poder como função do ser orgânico, deixando, portanto, claro a importância do ser orgânico para compreender a vontade de poder. Até o momento a vontade de poder foi analisada com relação ao ser e devir, sendo pela explicação de todos os acontecimentos, mas agora notamos essa relação da vontade de poder com o ser orgânico. Isso é compreensível pelo fato de Nietzsche não ter uma ontologia separada do ser orgânico, pois dar uma estabilidade de algo no devir se relaciona com o ser orgânico. Porém, o que significa a vontade de poder como função do ser orgânico? O início da resposta a essa pergunta pode estar na frase “governar e obedecer como expressão da vontade de poder no orgânico.” (39 [13], 1885). Nietzsche vê na natureza orgânica uma relação de dominação, mas essa relação de dominação não ocorre com um puro mandar e obedecer, como pode parecer nessa citação, mas é também resistência e luta. Em outro fragmento póstumo isso fica mais nítido (14 [174] de 1888):

O ser humano não busca o prazer e não evita o desprazer: se entende ao qual o famoso prejuízo que me oponho com isso: prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos concomitantes, - o que o ser humano quer, o que cada parte minúscula de um organismo quer, é um *plus* de poder. Ao se esforçar-se por consegui-lo se produzem tanto o prazer como o desprazer; a partir dessa vontade o organismo busca resistência, necessita algo que se ponha contra. O desprazer, enquanto impedimento da vontade de poder, é, pois um *faktum* normal, o ingrediente normal de todo acontecer orgânico, o ser humano não desvia dele, pelo contrário, o necessita constantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, todo acontecer pressupõe uma resistência superada

Ao considerar que o ser humano e o ser orgânico não buscam prazer e nem evitam o desprazer, Nietzsche coloca como princípio cardinal do organismo a vontade de poder, ou seja, busca mais poder, mas essa busca contém resistência, sendo, por isso, um fato normal da dinâmica da vontade de poder. Nesse mesmo fragmento (14 [174] , 1888), Nietzsche toma como exemplo a nutrição primitiva do protoplasma que estende seus pseudópodos para buscar algo que resiste, não por fome, mas pela vontade de poder, logo nutrição é um fenômeno posterior de se tornar mais forte e que encontra, como consequência, uma resistência que estabelece uma luta.

A luta (ou o πόλεμος) tem uma grande importância na dinâmica da vontade de poder presente na relação de dominação, e essa luta não é espaço ou alimento, mas pela própria luta, como afirma o fragmento póstumo 26 [276] 1884:

<sup>4</sup> Os fragmentos póstumos foram consultados em Friedrich Nietzsche, *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-, edited by Paolo D'Iorio no site <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB> Acesso em 18 Maio de 2018. Como não há página, eu irei me referir ao fragmento póstumo pelo número catalogado e o ano.

Quando dois seres orgânicos colidem, quando só há luta pela vida ou pela alimentação: como? É necessário que haja a luta pela luta: e *dominar* é suportar o contrapeso da força mais fraca, portanto um modo de *continuação* da luta. *Obedecer* também é uma *luta*: enquanto ainda *ficar* força para resistir

Nessa passagem fica ainda mais claro que a relação de dominação (mando e obediência) se estabelece por meio da luta e da resistência, como afirma Frezzatti: “A dominação (e a submissão) é um aspecto do impulso vital: a relação entre o dominador (o que comanda) e o dominado (o que resiste) é a própria luta e, portanto, a busca por dominação prevalece sobre a conservação.” (FREZZATTI, 2014, p.73)

Não podemos deixar de lado o fato dessa importância da luta do ser orgânico ser não apenas uma influência de Heráclito, mas também de biólogos do século XIX que Nietzsche entrou em contato entre 1881 e 1883. Entre esses biólogos destaco Wilhelm Roux, pois para ele a luta também ocorre na própria constituição do organismo.

Nietzsche adquiriu e leu o livro *A luta das partes no organismo (Der Kampf der Theile im Organismus)* de Roux, e foi influenciado por ele, mas também tinha sua visão crítica em relação ao autor. Focarei aqui mais a influência, pois o tema que mais me interessa no momento é mostrar o πόλεμος na vontade de poder, e acredito que isso fica mais evidente notando a luta nos seres orgânicos como função de mando e obediência da vontade de poder.

Para Roux o organismo é resultado da luta entre suas próprias moléculas, células, tecidos e órgãos. Há três momentos em que ocorre a luta entre as partes do organismo. No primeiro momento a luta das moléculas orgânicas pelo espaço: o líquido nutritivo exterior a célula favorece mais a assimilação de determinadas moléculas, como o espaço molecular é limitado, então se produz entre as moléculas uma competição no qual a que tem maior número definirá o tipo da célula. Num segundo momento se tem a luta entre células no qual, da mesma forma que as moléculas, ocorrem reações aos fatores externos e ocupa um espaço limitado do organismo. As células que se nutrem mais rápidos são as que se tornam predominantes. Pela reprodução das células a diferenciação no nível superior, ou seja, dos tecidos, se acentua. No terceiro momento a luta é entre os tecidos e os órgãos, que segue a mesma lógica das células, mas há limites colocados pelo organismo como um todo, pois uma predominância muito forte de certos tecidos ou órgãos podem ser nocivos ao organismo como um todo, logo a luta só prossegue na medida em que contribui para o uso econômico do alimento e do espaço.

Assim, diferente de Darwin que pressupõe os organismos dados para a luta pela vida, Roux explica a gênese do organismo pela luta de suas partes que o compõe. Só pode haver luta entre os seres vivos se cada um se conservar na sua luta interior por espaço e nutrição presente nas células, tecidos e os órgãos. Essa explicação da gênese do organismo pela luta tem convergência com Heráclito e o próprio Roux sabe disso e cita o fragmento DK B53: “‘A briga é o pai das coisas’, diz Heráclito (...)” (ROUX, 1881, p. 65), destacando também outros autores como Empédocles, Darwin e Wallace para os quais também a luta é fundamental.

Assim, a concepção de que a formação do organismo ocorre por meio da luta tem como precursor Heráclito. Nietzsche dá uma grande importância ao Roux justamente por poder através dele comprovar o πόλεμος como função do ser orgânico enquanto vontade

de poder. Müller-Lauter destaca que “o entendimento de Nietzsche do organismo como uma multiplicidade de vontade de poder que luta uma com a outra foi preparado pela sua leitura de Roux.”(MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 102.)

Portanto, o que predomina na natureza não é uma legalidade, mas sim uma constante luta que, como já destacamos, contém uma relação de dominação de forças da vontade de poder. Isso fica bem nítido no fragmento póstumo 40 [55] de 1885:

A legalidade da natureza é uma falsa interpretação humanitária. Trata-se de uma constatação absoluta da relação de poder, de toda brutalidade, sem a suavização que a vida orgânica traz consigo a antecipação do futuro, cuidado, astúcia e esperteza, em resumo, o espírito. A absoluta instantaneidade da vontade de poder governa; no homem (e já na célula) essa constatação é um processo que desloca-se continuamente com o crescimento de todos participantes – uma luta, supondo que se entenda essa palavra um sentido amplo e profundo como para entender também a relação do que domina com o dominado como combate, e da relação do que obedece com o que domina como resistência.

Nesse sentido, Nietzsche se afasta do mecanicismo de Roux, pois não é de uma relação mecânica das partes do organismo de busca por alimento que se constitui a luta, mas a luta por si mesmo se constitui como relação de dominação, de mando e obediência da vontade de poder: “a progressão do orgânico *não está* ligado à nutrição, mas ao poder de comandar e controlar: a nutrição é *somente* um resultado.” (26 [272], 1884). De modo semelhante, Nietzsche também afirma: “A alimentação, só uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de poder” (2[76] 1885-6) Assim, a alimentação tem sua importância para fortalecer o ser orgânico, e não para o conservar, como afirma Meca: “O impulso básico da vida não é conservar uma unidade ou uma identidade estável alguma vez conseguida, mas sim nutrir-se, crescer e exceder em cada momento o já alcançado, esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte e ser mais, apropriando-se de tudo aquilo que lhe puder fazer crescer”(MECA, 2011, p.20.)

Nesse sentido, a vontade de poder visa conservar a própria luta, e não a constituição do ser orgânico: “em virtude do ser orgânico, não se quer conservar o ser, mas sim a própria luta.(...) O que chamamos de ‘consciência’ e ‘espírito’ é apenas meio e instrumento, mediante se quer conservar não um sujeito, mas sim uma luta” (1[124], 1886). Portanto, a busca por se tornar mais forte da vontade de poder tem como pressuposto a luta não por conservação, mas por mais poder, por isso, luta por si mesmo.

No entanto, a vontade de poder deve ser vista como uma multiplicidade, ou seja, não é apenas uma luta por dominação, mas também há uma resistência contra a dominação. Nietzsche destaca isso em dois fragmentos póstumos, um ele relaciona com a incorporação do protoplasma e afirma logo no começo: “A vontade de poder só pode se manifesta diante de resistência; ela busca, portanto, por aquilo que resiste a ela.” (9 [151], 1887)]. Em um outro fragmento póstumo (26[272], 1884) Nietzsche relaciona essa necessidade de resistência com o desprazer:

O desprazer é um sentimento com inibição, mas dado que o poder só pode ser consciente com inibições, então o desprazer é um ingrediente necessário de toda atividade (toda atividade está direcionada contra algo que deve ser superado). A vontade de poder, portanto, anseia por



resistências, por desprazer. No fundo há em todo organismo vivo uma vontade de sofrimento (contra “felicidade” como “meta”).

Assim, a vontade de poder busca o que lhe dá desprazer, o que faz resistência contra sua força. Isso implica que o sofrimento não pode ser uma objeção contra a existência, como pensou Schopenhauer. A dor não é motivo para a negação da vida, antes o contrário é verdadeiro: a afirmação da vida inclui necessariamente a afirmação da dor. O que é poderoso ama ser desafiado e por sua força contra uma resistência, já o dominado sempre terá poder para pode resistir, como já citamos, Zaratustra fala: “Rebelião – esta é a nobreza do escravo” (NIETZSCHE, 2011, p. 47) A vontade de poder não é uma coisa, uma *res* ou substância, mas é uma relação de poder que visa acumular domínio para ser mais forte e isso implica que haja resistência, por isso ela é múltipla, e não una.

E o desprazer não torna o poder mais fraco, pelo contrário, num fragmentos póstumo de anos depois (1887) Nietzsche retomará esse tema do desprazer e resistência da vontade de poder como o que a faz ela ser reforçada (11[77], 1887):

Conforme as resistências que uma força para se tornar senhor sobre elas, assim precisa crescer a medida do fracasso e a fatalidade que com ele se provocam: e na medida em que toda força só pode descarregar diante de resistência, é necessário em toda ação o *ingrediente do desprazer*. Esse desprazer atua apenas como estímulo da vida: e fortalece a vontade de poder

Com isso, notamos que a resistência diante da vontade de poder fortalece, e por isso faz parte da sua própria dinâmica, logo a luta é central para a compreensão da vontade de poder, pois somente com conflito se tem a busca por mais poder. Se a vontade de poder está em tudo, então tudo também é luta, tal como pensou Heráclito. E com isso se deve notar uma influência do filósofo grego em Nietzsche, tal como observou Paul van Tongeren: “O fato de que tudo é vontade de poder traz consigo a noção de que, nessa perspectiva, tudo é compreendido a partir de tal combate. No mesmo contexto desse tema do combate, novamente se mostra a influência de Heráclito.” (TONGEREN, 2012, p.225)

Mostramos aqui como a vontade de poder é função do ser orgânico pela luta, como já destacamos, a vontade de poder não está apenas no ser orgânico, mas também no inorgânico, como mostramos isso no fragmento póstumo (34 [247], 1885). A vontade de poder está no mundo em sua totalidade, e numa dinâmica de força que o aproxima de Heráclito por conta da luta. É o que pretendo demonstrar agora para depois de verificar essa aproximação entre Nietzsche e Heráclito notar aspectos ontológicos que o aproxima mais do pensador grego e se afasta da interpretação de Heidegger sobre a vontade de poder como ser do ente.



**Referências bibliográficas:**

- FREZZATTI Junior, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada, São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HERÁCLITO. *Die Fragmente der Vorsokratiker* Organizada por Hermann Diels e Walther Kranz. Berlin: Weidmann., 1989
- MECA, Diego Sánchez, “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”, in *Cadernos Nietzsche*, no 28, p.13-47, 2011.
- MÜLLER-LAUTER, W. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche. In: *Über Werden und Wille zur Macht, Nietzsche-Interpretationen I*, Walter de Gruyter, Berlin e New York, 1999
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band*. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995.
- \_\_\_\_\_. *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-, edited by Paolo D'Iorio no site <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> Acesso em 18 Maio de 2018
- \_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 7 Letras, Rio de Janeiro, 2007.
- ROUX, Wilhelm. *Der Kampf der Theile im Organismus: ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre.*, Hanse, Leipzig, 1881.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005.
- TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

## Acerca de uma articulação entre erro e ações desinteressadas em Nietzsche

Rafael dos Santos Ramos<sup>1</sup>

### Elementos para uma genealogia da razão (prática?)

A crença em construir algum conhecimento (*Erkenntnis*), ou mesmo qualquer ideia que se pretenda fixar, é, segundo Nietzsche um erro (*Irrtum*) necessário, que desde os tempos mais primitivos permitiu à espécie humana conservar-se e expandir-se no transcorrer histórico do mundo. O aspecto negativo destes erros se dá, em parte, pelo modo com que os filósofos da tradição conceberam o homem, não como Nietzsche o descreve, enquanto vontade de potência<sup>2</sup> (*Wille zur Macht*), mas sim como uma dualidade razão/corpo. Segundo estes filósofos, a racionalidade caracterizaria certa distinção e primazia da espécie em relação às outras, mas também desempenharia um controle legítimo sobre os instintos (o corpo). Para Nietzsche, o corpo é prova do *dever*, o absoluto fluxo das forças; esta afirmativa torna toda pretensão humana de fixidez uma ilusão (*Illusion, Täuschung*).

O desenvolvimento da linguagem e da moral, quando analisadas de perto, expressariam minuciosamente algumas nuances de tais ilusões ou erros; a própria noção de consciência (*Bewußtsein*) é também um exemplo disso. Em *A Gaia ciência* (livro I, §. 10 e §.11), Nietzsche apresenta seu projeto de “incorporação do saber”, em que explícita que durante a evolução e a história incorporamos erros fundamentais em nossa cognição:

Por acreditarem já terem a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torna-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda nossa consciência diz respeito a erros! (NIETZSCHE, 2001, pg. 63).

A noção nietzschiana de erro designa aquilo que o autor entende por conhecimento. No entanto, por hora, é importante destacar que as representações “erros” (como exemplo do conteúdo de nossa consciência, descrito acima por Nietzsche) tiveram a utilidade de

1 Mestrando no PPGFIL pela Universidade Federal de Pelotas.

2 Esta expressão não pode ser concebida como mera unidade ou essência, mas enquanto multiplicidade de forças que a todo tempo se reconfiguram no fluxo do eterno vir a ser, é força que faz, nas palavras de Marton: “Qualidade de todo acontecer, ela diz respeito ao efetivar-se das forças. Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que dá *entelechiá* de Aristóteles, o conceito nietzschiano de *vontade de potência* constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica” (Marton, 2016, pg. 425).

conservação e expansão da vida. Neste sentido, podemos afirmar que tais erros acenam para uma perspectiva positiva dos axiomas que se pretendiam absolutos (a fixidez de uma ideia – a “verdade” por exemplo).

Mas, por outro lado, em uma perspectiva negativa, o engendramento destas ideias fixas, em certo momento histórico, teriam contribuído para que o humano negasse aquela afirmativa que o põe no mesmo status de todos os outros seres vivos, ou seja, a confiança em certos axiomas (erros) construídos pelos próprios humanos no transcorrer histórico do mundo, teriam contribuído para a negação da afirmação que faz Nietzsche, a saber, de que a única realidade do humano é o corpo, com suas pulsões organizadas hierarquicamente, obedecendo assim, a dinâmica da vontade da potência – esta deve ser concebida nas dimensões tanto psicológica quanto fisiológica (SALANSKIS, 2016, p.159.).

Em *Além do Bem e do mal*, §. 23, Nietzsche funde a psicologia e fisiologia em fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*), e, nesta acepção, o corpo, se comparado à mera introspecção, ofereceria certo privilégio metodológico para uma análise filosófica. Segundo essa perspectiva (fisiopsicológica), o corpo é descrito enquanto uma multiplicidade de almas que em suas relações de mando e obediência teriam como critério de organização, as condições que permitissem a manutenção e expansão da vida. Estas novas nuances são de extrema relevância para genealogia nietzschiana e seu projeto de cultivo (SALANSKIS, 2016, p. 160), em que concebe certa noção de indivíduo, cujo o conceito de razão dever-se-ia investigar frente à dinâmica da vontade de potência.

Em seu *Assim Falou Zarathustra* (Dos desprezadores do corpo § 5, § 6) Nietzsche menciona duas dimensões em se tratando do conceito de razão, pois o corpo seria a grande razão, e a outra, chamada de pequena razão:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho desta palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas, faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles. (NIETZSCHE, 2011, pg. 35)

Esta “pequena razão” forjada pela tradição não seria mais que um instrumento do corpo (LIMA, 2016, p. 352). Assim, destaca-se que qualquer significação atribuída ao corpo (*Leib*) é também mera ilusão metodológica. Segundo Nietzsche, a confusão em tornar tal ilusão numa certeza (*Gewissheit*) teve seu ápice na modernidade com filosofia cartesiana, especialmente na concepção dogmática do “eu” como uma unidade distinta e governante do corpo<sup>3</sup>.

Na *Genealogia da Moral* (segunda dissertação §1 e §2), Nietzsche remete à *Aurora* (livro I, §9), obra em que desenvolve o conceito de “eticidade do costume” (*Sittlichkeit der*

3 Marton comenta sobre o pensamento nietzschiano acerca do “eu”, em seu texto *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca*: “Ao contrário do que se supõe, o eu não comanda o corpo mas dele decorre; não executa as ações mas se constitui enquanto ‘efeito’ delas. Não se trata, pois, de inverter a relação tradicionalmente estabelecida entre corpo e alma, mas de mostrar que o homem é ‘todo corpo e nada além disso’ (...)” (MARTON, 2009, pg. 55).

*Sitte*), supondo que desde os tempos mais primitivos as relações de mando e obediência, bem como o engendramento de valores e normas no transcorrer civilizatório, fizeram o indivíduo sofrer, sacrificar-se e assim forjou-se suas capacidades cognitivas, ou ainda o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais. Neste ínterim, parece-nos necessário aprofundar e expor minimamente como Nietzsche concebe o conceito de razão, pois em se tratando de disputa teórica, este seja talvez o conceito mais caro da história da filosofia.

Dada a multiplicidade e certa disputa sobre o modo de conceber o conceito de razão nas reflexões filosóficas contemporâneas é que julgamos demasiado pertinente o pensamento nietzschiano. Seguindo nossa abordagem, atentamos para a importância de se interpretar a segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, segunda dissertação, § 3, na qual o autor destaca aspectos cruéis na construção dos valores humanos forjados a ferro e fogo. Dentre eles, a capacidade do homem de cumprir promessas, de assenhorar-se diante de si mesmo, sua responsabilidade. Estes aspectos, proviriam de uma necessidade primitiva, pois segundo Nietzsche, foi preciso superar o esquecimento (*Vergessen*), este último entendido como uma espécie de força orgânica oriunda da animalidade humana, necessariamente teria de ser superado, especialmente a partir da construção de uma memória. Desta capacidade de memorização, surge a responsabilidade como “instinto dominante” – a isso o homem teria chamado de sua consciência.

Para demonstrar parte do processo deste construto, Nietzsche menciona a mais antiga e douradora psicologia da terra, explicada a partir da seguinte afirmação: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, pg. 50). Ao argumentar sobre este diagnóstico, destaca exemplos de punições que outrora eram tidas como normais (assim como castrações, esarteamentos, etc.). Justamente nesta ilustração sobre como formamos nossas capacidades cognitivas que percebemos certa perspectiva de Nietzsche, a partir da qual podemos apontar para uma genealogia da razão. Notemos o que diz o autor ao refletir sobre as condições que permitiram a racionalidade, destacando algumas imagens das punições (procedimentos de castigos e torturas em público) no transcorrer histórico:

Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “a razão”! – Ah a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!... (NIETZSCHE, 1998, pg. 52).

A mnemotécnica como método na “incorporação” de axiomas se instituiria nas esferas jurídicas, religiosas, etc. Até um ponto em que nas relações humanas, numa lógica credor/devedor, internalizar-se-ia a noção de “dívida”. Transmutando-a em sentimento de culpa (*Schuld*), tal sentimento (se pensado na dinâmica da vontade de potência) desembocaria numa espécie de descarga interna, promovendo, assim, a doença da má consciência (*schlechtes Gewissen*). Tal doença, explica Nietzsche (em sua primeira versão), decorre do contexto das primeiras comunidades, onde teriam se desdobrado inicialmente os elementos do conceito de eticidade do costume (como vimos podemos conferir em § 9 de *Aurora*), mas ganha um contorno mais forte a partir das teorias de Parmênides e Platão, especialmente neste último, buscava-se em um fora (no suprassensível) ideias fixas

(como os valores por exemplo) reivindicando assim, um lugar para a verdade (*Wahrheit*) no âmbito da lógica (*Logik*), esta tentativa de superar o saber mítico através da filosofia destes racionalistas, forjaram uma forma de conceber o mundo e se conciliariam posteriormente ao cristianismo, disso surgiria uma nova apresentação da “má consciência” na genealogia nietzschiana, a saber, aquela não mais do homem em geral que nos primórdios luta contra a sua animalidade, construindo uma espécie de segunda natureza<sup>4</sup>, mas sim a “má consciência”, com a dimensão do sofrimento eterno, a noção de pecado operando em uma medida que tiraniza, desagrega os impulsos (*Trieb*). Obviamente há outros caminhos a se percorrer nos textos de Nietzsche que nos permitiria concluir também que a razão está intimamente ligada à construção da noção nietzschiana de segunda natureza e na medida em que a racionalidade é forjada – enquanto resultado de configurações que a própria vida humana demandou diante das necessidades (manutenção e expansão por mais potência), no entanto, o que apuramos até aqui nos possibilita obter minimamente o estatuto da razão na filosofia nietzschiana.

### **Conhecimento enquanto o erro mais profundo**

Com intento de ampliar a reflexão que o autor faz sobre o conceito de razão, seguimos nossa abordagem na direção da concepção de conhecimento tomada por Nietzsche. Pois, uma vez que a razão ao invés de algo essencialmente dado (da categoria humana), foi construída ao longo de muito tempo; ao passo em que o homem, por necessidade, incorporou-a até um ponto em que se tornou um instinto, uma espécie de força na multiplicidade da vontade de potência, que desempenha um papel instrumental muito importante (em especial, sua utilidade de facilitar a vida por exemplo) a partir da noção de nossa capacidade em produzir ficções regulativas.

Neste sentido, a razão em sua gênese já carregaria uma dimensão prática por necessidade, e todo conhecimento teórico, em alguns casos chamado de puro, para Nietzsche seria equivalente a ficções regulativas (qualquer signo, pretensão de objetividade, unidade, etc.) forjadas por necessidade, e por isso estariam sempre passíveis de novas configurações (a própria troca de paradigma científico na história do mundo seria prova desta afirmativa). Com o que vimos até aqui, podemos passar a desenvolver elementos que busquem corroborar a tese de que, em Nietzsche, o conhecimento tem sua gênese com base na moral, uma vez que os seres humanos desenvolveram suas capacidades de conhecimento a partir das relações interpessoais sempre condicionados por lutas de forças que buscam em sua singularidade manter e expandir o seu poder.

Na tradição filosófica, especialmente em Kant, em sua obra *Crítica da razão pura*, a razão operaria sob diferentes interesses, e nisso é marcado o ponto de ruptura entre o uso da razão pura e o uso da razão prática. Na primeira, com o interesse de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento válido, o que para Kant só é possível se dar na esfera dos fenômenos, em que o conceito de causa é constitutivo do conhecimento. Já em seu uso prático, a razão lidaria com princípios regulativos, dos quais ela não seria

4 Há muitos autores que aprofundam uma importante discussão acerca do naturalismo em Nietzsche, podemos destacar a leitura de cunho cientificista de B. Leiter em seu *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. In: *Cadernos Nietzsche*: USP: São Paulo, 29, (2011), pag. 77-126. Bem como também a leitura mais abrangente de R. Schacht em seu *O naturalismo de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*: USP: São Paulo, v. I, n. 29 (2011), pp. 45.), este último reivindica outras dimensões como a cultura a história etc. A nossa perspectiva de abordagem concorda de certa forma com as teses de Schacht, mas chamamos atenção a noção de segunda natureza, levando em conta as formas mais primitivas de conhecimento, ou seja, a construção da linguagem e posteriormente os efeitos de sua sedução (especialmente ao analisar a primeira forma de manifestação da má consciência exposta em *Genealogia da moral*).



legitimada a conferir alguma intuição via intelecto aos objetos que ela postula. Ou seja, pode-se interpretar nos escritos kantianos que o interesse (ou uso) prático da razão se dá na dimensão em que Kant suprime o conhecimento para dar espaço aos erros (crenças que não podem ser verificadas via conhecimento). Neste âmbito, os postulados (ou as Ideias) da razão, enquanto princípios regulativos, tais como Deus, a imortalidade da alma, o mundo, ou a liberdade, seriam (se comparado ao que se pode conhecer) erros da razão (entendidos como impossibilidade de conferir conhecimento a certos objetos). Isto Kant chamou de nômênos, isto é, objetos os quais não podemos conhecer. No entanto, enquanto exercendo certa legitimidade que a razão atribui aos erros, estes postulados pela razão podem ser pensados<sup>5</sup>, e, por conseguinte, funcionariam como princípios regulativos.

Esta marca kantiana, que expressa a distinção daquilo que podemos conhecer daquilo que podemos pensar, deve nos auxiliar se comparada à concepção nietzschiana sobre o que chamamos aqui de ficções regulativas (ou ainda conhecimento, enquanto “o erro mais profundo”), pois, como já afirmamos acima, Nietzsche nega a possibilidade de algum tipo de conhecimento totalmente puro, que seja isento das demandas e das valorações morais<sup>6</sup>.

A crítica nietzschiana ao conhecimento é também uma crítica à moral, pois a forma segundo a qual o ser humano desenvolveu sua linguagem (construção dos signos, crenças básicas, dar unidade à multiplicidade dos sentidos através de signos, palavras etc.) e a própria justificação e busca de fundamentação da verdade, derivariam do âmbito da valoração moral. Assim, a distinção entre interesses da razão, que se pode evidenciar na filosofia de Kant (enquanto uso prático e uso puro), em Nietzsche não procede, pois ao operar sobre as regras da linguagem e concluir a partir de conceitos (e categorias) que visam estancar o fluxo do vir a ser (*werden*), dando unidade ao caos da multiplicidade obtida por nossos sentidos, pode-se afirmar que a razão apenas ofereceria adequação discursiva a um interesse maior do que ela poderia desenvolver por conta própria. Ou seja, enquanto uma força na multiplicidade da vontade de potência, a razão teria uma atuação a partir de erros que estão sempre passíveis de novas configurações. Assim, a razão, mesmo quando estivesse operando o mais abstratamente, estaria, no fundo, atuando sob um interesse prático, a saber, aquele tendo em vista estar conforme os interesses de uma determinada perspectiva interpretativa que pode afirmar (tipo forte) ou negar (tipo fraco) certa dinâmica no fluxo de forças do próprio corpo (vida).

É importante mencionar o projeto de transvaloração de todos os valores, pois, a moral e o conhecimento (em todo transcorrer histórico do mundo) teriam sido, para Nietzsche, superestimados como soluções dos problemas existenciais. A ponto de seus valores enquanto ficções, que regulariam as diferentes perspectivas interpretativas de avaliações (e em contextos específicos), em algum momento tornaram-se ideias absolutas, “ídolos”. Ou seja, metodologicamente, o homem inventou uma mentira para poder obter

5 Maiores desdobramentos sobre a comparação entre Kant e Nietzsche é possível explorar o comentário de LIMA, Márcio José Silveira. Em, *Funções regulativas em Kant e Nietzsche*.

6 Atenuando a isso destacamos o comentário de Corbanezi: “(...) Nenhum conhecimento repousa em uma necessidade puramente teórica e abstrata, isolada de interesses práticos; revela-se, antes, funesta a pretensa distinção entre teoria e prática, conforme ressaltam anotações póstumas de 1888. (...) Impossível em um mundo que vem a ser, o assim chamado conhecimento pressupõe, como sua condição necessária, um mundo fictício, criado e arranjado de modo a nos aparecer como ‘cognoscível’. Assim, o conhecimento repousa na crença em identidade, permanência, igualdade e muitas outras noções por nós inventadas, as quais, como esquemas reguladores, forjam um mundo calculável e formulável para nós. Da aplicação dessas ficções decorrem apenas simplificações e falsificações: se são muitas vezes consideradas verdades absolutas, é porque possibilitam a conservação de uma determinada espécie de vida. Eis, contudo, o maior erro: tomar aquele mundo de ilusões como um mundo verdadeiro e atribuir-lhe valor supremo.” (CORBANEZI, 2016, pag. 152/153)



uma verdade, algo fixo, absoluto, universal; tais invenções (fictícias) teriam a utilidade de trazer objetividade para a manutenção e constância da vida. Mas o conhecimento é um erro? Nas palavras de Nietzsche “Viver é a condição para conhecer. Errar é a condição para viver, e na verdade errar profundamente. Conhecer é o erro que não elimina o erro. Ele não é nada de amargo! Temos que amar e tomar conta do erro; ele é a origem do conhecimento.” (NIETZSCHE, 1881, FP MIII1 11[162])

### **Ficções regulativas e a dinâmica das ações desinteressadas**

Depois de explorar minimamente a compreensão que Nietzsche faz do conceito de razão e de porte de sua concepção de erro, podemos dar um passo adiante e buscar circunscrever uma análise de cunho moral acerca do que o autor pensou das ações desinteressadas. Assim podemos mostrar que a noção de altruísmo pode ser entendida também como ficção regulativa<sup>7</sup>.

Ao refletir sobre as ações desinteressadas (o conceito de altruísmo), Nietzsche se distancia de suas primeiras referências (em especial Schopenhauer e Wagner) e passa analisar o tema junto a Paul Rée. Este último propõe uma explicação naturalista sobre os sentimentos morais. Em 1875, Rée publica sua obra *Observações Psicológicas*; em 1877, lança *A origem dos sentimentos morais*. Além de toda parceria e certa influência recíproca que tiveram em suas obras durante esse período, se distinguem, especificamente em relação à noção de altruísmo, pois, de modo resumido podemos dizer que para Rée, o bom é o não egoísta, enquanto o mau é o egoísta. Sentimentos e ações não egoístas são o que conta nas relações. Assim, Rée defende que somente ações altruístas são boas, e somente ações egoístas são más.

Se para Nietzsche todas as ações podem ser interpretadas a partir da dinâmica da vontade de potência, nesta perspectiva não há desinteresse dos indivíduos em seus relacionamentos, mesmo no âmbito moral. Em 1878, em *HDH I* (Capítulo segundo, seção 57 – A moral como auto divisão do homem), já se nota certa impossibilidade de algum agir desinteressado nas relações interpessoais. Neste contexto, Nietzsche passa a exemplificar alguns modos de como o humano se autodivide a partir do fenômeno moral, demonstrando quatro exemplos em que podemos perceber o conceito de altruísmo (ou as ações desinteressadas) nos dilemas da vida prática: (1) o autor que deseja ser superado (auto desinteresse) em relação a tema em que desenvolve; (2) a jovem apaixonada que pretende testar a fidelidade de seu companheiro; (3) a entrega da vida do soldado (por ele mesmo) pela relevância de pertencimento em sua “pátria”; e, no último exemplo (a nosso entender o mais chocante), (4) a privação de algumas necessidades da mãe em relação a seu filho, ou seja, nem mesmo o interesse materno escaparia de um tipo de auto interesse – de egoísmo! Em cada um destes exemplos, o autor nos remete diretamente a noção de altruísmo e a seguir, problematiza com as seguintes questões:

(...) — Mas serão todos esses estados altruístas? Serão *milagres* esses atos da moral, já que, na expressão de Schopenhauer, são “impossíveis e contudo reais”? Não está claro que em todos esses casos o homem tem

7 Tais ficções regulativas (altruísmo, compaixão etc.) também são caracterizadas por Nietzsche como sintoma da *décadence* fisiológica, pois, na perspectiva nietzschiana nossas ações desinteressadas em última instância se aportariam em uma justificativa que se caracterizaria em uma dimensão estética, se comparada a um embasamento ético. Ou seja, tal justificativa das ações desinteressadas decorreria de uma espécie de vaidade, que, dependendo da perspectiva interpretativa, revelaria também um tipo de egoísmo específico (como veremos adiante). Tratar do tema da *décadence* fisiológica demandaria outro trabalho ainda maior que este, no entanto fica o registro da extensão abrangente acerca do termo ficção regulativa.

mais amor a algo de si, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então divide seu ser, sacrificando uma parte à outra? Será algo *essencialmente* distinto, quando um homem cabeça-dura diz: “Prefiro ser morto com um tiro a me afastar um passo do caminho desse homem”? (...) (NIETZSCHE, 2000, pag. 36/37)

Assim como conceber que o conhecimento enquanto crenças verdadeira e justificada é mais uma das ficções que estão assentadas em erros e, portanto, precisam de certa desmistificação, requer-se também ao conceito de egoísmo certo desvelamento, ou seja, concebê-lo como “mau” (como fazem as principais correntes teóricas em filosofia moral). Segundo Nietzsche, irá depender de uma determinada perspectiva (forte ou fraca) que interpreta e avalia, pois tal perspectiva pode ser do tipo que afirme a vontade de potência, criando certa harmonia na integridade dos impulsos ou aquela que, ao contrário, desagregaria seus impulsos. Ainda sem o escopo de sua teoria das forças e no contexto de *Humano demasiado humano I* (Capítulo segundo, seção 101 – Não julgueis), Nietzsche afirma:

(...) – O egoísmo não é mau, porque a ideia de “próximo” – a palavra é de origem cristã e nem corresponde à verdade – é muito fraca em nós; e nos sentimos, em relação a ele, quase tão livres e irresponsáveis quanto em relação a pedras e plantas. Saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser apreendido inteiramente. (NIETZSCHE, 2000, pg. 77)

Notemos a impossibilidade de agarrar ou apreender (pelo menos inteiramente) algo no fluxo eterno do vir a ser.

Se inicialmente constatamos essas mesmas condições humanas acerca do conhecimento (ao qual é possível questionar a objetividade de tudo que se pretenda como fixo), agora também nos aparece o mesmo problema (ou seja, se é possível apreender o sofrimento de outrem), expresso na esfera moral.

### **Considerações finais**

Por hora demonstramos que a razão (ou a racionalidade) em Nietzsche se comparada a perspectiva da filosofia moderna (especialmente com o criticismo kantiano), opera sempre em perspectiva prática, ou seja até em nossas abstrações mais complexas a racionalidade se dá a partir de conflitos de forças, que com ela concorrem. Ademais destacamos a impossibilidade de agarrar ou apreender (pelo menos inteiramente) algo no fluxo eterno do vir a ser, pois se inicialmente constatamos essas condições humanas acerca do conhecimento (cuja é possível questionar a objetividade de tudo que se pretenda como fixo), por último buscamos demonstrar o mesmo problema expresso na esfera moral, ou seja, de que não é possível aprender o sofrimento de outrem. Com intento de desenvolver certa propedêutica para pensar – como é uma norma na concepção de Nietzsche, transitamos até aqui, por abordagens de cunho epistêmico e moral. Como resultado, dentre outras constatações, demonstramos que para Nietzsche se não podemos escapar de nossas ficções regulativas que nada tem de puro, também, estamos condicionados a certo egoísmo (oriundo de certa tipificação) e que pode afirmar ou negar a vida.

**Referências bibliográficas:**

- CORBANEZI, Eder. Verbetes/conhecimento (*Bewußtsein*). IN: *Dicionário Nietzsche /* [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [154-156].
- KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2001. 680p.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620 p.
- LIMA, Márcio José Silveira. Funções regulativas em Kant e Nietzsche. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, p. 367-382, Dez./2013.
- \_\_\_\_\_. Verbetes/razão (*Vernunft*). IN: *Dicionário Nietzsche /* [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [352-354].
- LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. In *Cadernos Nietzsche*: USP: São Paulo, 29, (2011), pag. 77-126.
- MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. IN: *Cadernos Nietzsche*, v. 25, p. 53-81, 2009.
- \_\_\_\_\_. Verbetes/vontade de potência (*Wille zur Macht*). IN: *Dicionário Nietzsche /* [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [pag. 423-425].
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*; tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*; Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. \_ São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*; tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza São Paulo: Cia das Letras. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*; tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1875-1882) (Vol. II)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica /* Friedrich Nietzsche; tradução notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres /* Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RÉE, Paul. *Basic writings*. Urbana: University of Illinois Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ursprung der moralischenEmpfindungen*. Chemnitz: Schmeitzner, 1877.
- ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.
- SALANSKIS, Emmanuel. Verbetes/Corpo (*Leib*). IN: *Dicionário Nietzsche /* [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [pag. 159-160].
- SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Tradução de Olímpio Pimenta. In: *Cadernos Nietzsche*: USP: São Paulo, v. I, n. 29 (2011), pp. 45.

# Mário Ferreira dos Santos e a crítica de Nietzsche ao cristianismo

Rafael Gonçalves da Silveira<sup>1</sup>

## 1. Introdução

O escritor e pensador brasileiro Mário Ferreira dos Santos publicou, em menos de quinze anos, a coleção Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais, que abrange cerca de 45 volumes, incluindo obras de caráter teórico e títulos de caráter histórico-crítico. Seu modo particular de filosofar é apresentado na obra *Filosofia Concreta*, publicada em 1957. Para o autor, a filosofia possui um genuíno valor epistemológico, seja na investigação e na sistematização, seja na análise e na síntese de temas expositivos e polêmicos. Ele apresentou uma nova metodologia para guiar o estudante no campo do saber filosófico e social na sua obra *Métodos Lógicos e Dialéticos*, publicada em 1959.

Além de filósofo e advogado, Mário Ferreira dos Santos dedicou-se a tradução, traduzindo para o português diversos filósofos, tais como Pitágoras, Aristóteles, Nietzsche, Kant, Pascal, Tomás de Aquino e Duns Scot. De Nietzsche, traduziu direto do alemão as obras *Aurora*, *Assim Falava Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal* e *Vontade de Potência*<sup>2</sup>.

O presente artigo busca analisar as críticas de Nietzsche ao cristianismo, pela ótica de Mário Ferreira, em seu ensaio *O homem que foi um campo de batalha*, publicado em 1945 como um prefácio para sua tradução da obra *Vontade de Potência*. Após analisar a interpretação de Mário neste ensaio, passamos a analisar as críticas do filósofo alemão em suas obras críticas, principalmente *O Anticristo*, livro em que o autor busca operar sua transvaloração de todos os valores. Destacamos a figura do sacerdote como central para estabelecer um vínculo entre a crítica de Nietzsche ao cristianismo e a interpretação de Mário Ferreira dos Santos.

## 2. A interpretação de Mário Ferreira dos Santos

Para Mário Ferreira dos Santos, o primeiro homem que encontrou uma norma geral que definiu um determinado grupo de fenômenos, sentiu-se como um Deus: o primeiro Deus. Para o autor a “ideia de Deus” só nasce onde os poucos atingem um grau que permita estabelecer regras normativas, leis gerais. Para ele essas ideias já seriam a tentativa

---

1 Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

2 A obra *Vontade de Potência* na verdade não pertence a Nietzsche, pois o autor teria abandonado o projeto de escrever tal livro. Contudo ela foi publicada com sendo do autor alemão, devido a uma deturpação feita por sua irmã, Elisabeth Nietzsche, que devido à saúde fraca do filósofo, estava responsável pelos arquivos nietzschianos. Somente com a edição crítica das obras de Nietzsche feita por Giorgio Colli eazzino Montinari entre 1967-1978 é que foi possível ter acesso aos livros realmente escritos pelo autor.

de estabelecer uma lei universal. Ele ressalta, no entanto, que isto não implica em uma refutação de Deus. Conforme ele diz:

O que desconhecemos não está refutado pela ignorância. A humanidade ainda não existe como totalidade ôntica ( já era o pensamento de Gothe, de Nietzsche, etc ). Conceber que na razão estava o título, o atributo das glórias do homem, foi uma ingenuidade, uma longa e milenar ingenuidade de filósofos. (SANTOS, 1945, p.45).

Em parte isso contrasta com o que Nietzsche pensa sobre Deus e religião. Em Nietzsche, pessoa sintética e coletivamente alienada de cada povo, todo Deus acumularia, sob a perspectiva da vontade de potência, o inteiro processo de conformação dos impulsos e forças afetivas das quais se seguiram, quais sintomas, os valores religiosamente instituídos e esposados por cada povo. Segundo o filósofo alemão:

Mesmo com um mínimo de religiosidade no peito, um Deus que no instante certo cura um resfriado, ou que nos faz subir na carruagem quando começa uma tempestade, deveria nos parecer tão absurdo que teria de ser eliminado, ainda que existisse um Deus como doméstico, como carteiro, como calendarista – no fundo, uma palavra para designar o mais estúpido tipo de acaso ... ( NIETZSCHE, 2016, p. 63 ).

Mário Ferreira dá um tom existencial sobre a relação do homem com Deus. Diz ele: “Se o homem tende para o infinito, é porque precisamente é finito. Aí está um dos sentidos dos trágicos da vida. Esse desejo de eternidade e da “infinitude” é um “pathos” do desejo de Deus, *porque* ele é o desejado absoluto. (SANTOS, 1945, p. 45 ). Mário fala então da finitude humana e do desejo do “infinito”. Fala em tempo e eternidade. Para o autor, nesse ponto a ideia de Deus é irrefutável, pois “não se refuta o “infinitamente” grande com a alegação do “infinitamente” pequeno, nem se mede a concepção de Deus por escalas racionalistas”. (SANTOS, 1945, p. 45).

Mário chama a atenção para o modo como os homens, e os filósofos, quiseram medir Deus por escolas racionalistas, buscar racionalizar Deus, quando na verdade Deus é um sentimento para ser vivido – sobre isso vemos o que diz Nietzsche na obra *O Anticristo*, sobre um “cristianismo autêntico ser possível: “o cristianismo autêntico, original sempre será possível... Não uma fé, mas um fazer, sobretudo um não-fazer-muitas-coisas, um ser de outro modo...”(NIETZSCHE, 2016, p. 44). Nesse ponto da interpretação ferreriana, ambos os autores estão de acordo.

Ainda sobre o aspecto da concepção racionalista de Deus, para o autor brasileiro, “a mais sã ideia coloca-o no inatingível para o homem como homem, daí a interpretabilidade, por que refuta é aplicar medidas humanas. (SANTOS, 1945, p.45). Para Mário, chama-lo de absoluto é negá-lo. Chamá-lo de incondicionado, também é negá-lo. O absoluto não condiciona, porque só o condicionado condiciona. Defini-lo é sempre negá-lo. Assim, “a afirmação de Deus pertence à fé e somente a fé. Tudo o mais é tateamento, ensaio”. (SANTOS, 1945, p. 45-46 ).

Então em Mário é por isso que toda e qualquer ideia que de Deus façamos, se refutada, não o refuta, mas sim à ideia. Os homens não podem “compreender ‘com palavras’ o que transcende a tudo, mas pode ‘vive-lo’. Deus é assim um ‘sentimento’ para ser ‘vivido’, não uma ideia para ser pensada, nem para ser medida. (SANTOS, 1945, p. 46). O autor



aponta que para o crente a “infinidade” dos espaços cósmicos é um “limite” à sua crença, e criar-lhe o ponto torturado de uma dúvida. Para o não-crente, essa mesma “infinidade” é uma fronteira de sua dúvida na possibilidade de Deus. Para Mário Ferreira dos Santos, é na concepção do “infinito” do cosmos que os limites se encontram, tanto dos crentes como dos não crentes. Para ele, “os atributos humanos da ideia de Deus é que levaram os filósofos a negá-lo. (SANTOS, 1945, p. 46).

Para Mário, a arma de defesa dos crentes – a razão – serviu, afinal, de arma de ataque. E nessa análise de Mário, encontramos aquilo que Nietzsche chamou de vontade de verdade<sup>3</sup>. E sobre esta razão, fixamos isso ao analisar a obra nietzschiana, pois nos encontramos em face de contradições que se excluem. Para Mário:

Nietzsche proclama-se ora ateu, ora teísta. Mas a conclusão final é: Nietzsche apenas refutara a ideia do Deus moral, do Deus antropomórfico, “preocupado” com as coisas humanas, do Deus caprichoso, para quem se construiu uma ciência e para quem se estabeleceram limites de ação, criando-se-lhe, racionalmente apriorísticos atributos “infinitos”. (SANTOS, 1945, p. 46).

Para Mário, esse Deus tornou-se afinal, o prisioneiro de seus sacerdotes que lhe negavam e restringiam direitos. Propriamente aceitando um “perspectivismo trágico” do mundo, compreendendo os limites do homem negando a concepção ôntica, aparentemente teria negado a Deus. Em Mário, Nietzsche, no entanto, desvestindo o mundo dos seus acidentes e atributos, criava a divindade. Seu ideal de super homem tem algo desse anelo. Nietzsche não era ateu no sentido vasto. Negava o Deus que os homens haviam criado à imagem de um Deus falso, refutado.

Para Mário, Deus é uma resposta que o homem dá a um ponto de interrogação, e aqui ele faz referência a Nietzsche. As perguntas irrespondíveis da ciência e da filosofia nele ficam postadas, e até o homem coloca a imagem projetada de si mesmo num grande ser que teria todas as qualidades e atributos humanos, ampliados além dos seus limites. Deus é, assim, um ideal de super- humanidade. Um ideal grosseiro, mas ingênuo, sincero, vindo dos seus anseios naturais, considera o autor, afirmando que para Nietzsche era digna de respeito tal projeção humana. Deus, para Nietzsche, de acordo com a interpretação de Mário Ferreira, era mais uma estratificação da vontade humana de potência. Mas nem por isso o filósofo alemão o negava, apenas deixava esse problema para depois. Para Mário Ferreira, o homem sempre terá um problema ao qual chamará Deus. Deus será sempre as perguntas não respondidas. Assim, para o autor:

o ateísmo de Nietzsche ia à negação do sentido vulgar, do sentido sacerdotal de Deus, essa concepção humana, “ridícula”, que faz de Deus um monstro de sabedoria, obra dos filósofos, que tem a pretensão que filosofar é um atributo divino. Nietzsche era contra o Deus todo bondade, ou todo justiça. ( SANTOS, 1945, p.47).

Estudando-lhe os atributos que predominavam em determinadas épocas e que eram projeções, coagulações, dos desejos maiores do homem. A crítica nietzschiana ao

3 Nietzsche, apesar de caracterizar a vontade de verdade de maneira negativa, ele confere a essa noção um papel fundamental na história da mentalidade religiosa da civilização ocidental. Isso porque o filósofo defende a seguinte relação lógica entre vontade de verdade e ateísmo o ideal de praticidade intelectual que constitui a vontade conduziria necessariamente à negação da “mais longa mentira” do ocidente, isto é, a mesma mentira da existência de Deus.” (NETO, S.E.T. de Melo, 2016, p. 427).



cristianismo fundamentava-se nos seguintes pontos: durante dois mil anos o cristianismo havia explorado um sentimento de ausência. Para Mário:

O cristianismo “prometera a felicidade que faltava às vastas massas sociais da época, mas a prometera para um futuro que sempre afirmou próximo, coletivo, quando viesse o juízo final, momento alucinante da vingança dos escravos sobre os seus opressores. O cristianismo, de início, fora isso. Prometeu um mundo, o céu – um lugar de felicidade perene eterna, onde os justos apreciaram os requintes de torturas que os demônios usariam para punição dos pecadores: os ricos, os poderosos, os opressores. (SANTOS, 1945, p 47).

Durante dois mil anos o cristianismo explorou essa ânsia. Quando percebeu que os tempos não vinham e as profecias não se realizavam, prometeu um céu imediato a cada um, após a morte, depois de se processarem julgamento individual. Desta forma o dia do julgamento final, que seria coletivo, ficava transferido para o fim dos séculos. Ideia do limbo ampliava-se, não mais no sentido primitivo anterior a Cristo, como um lugar pré-determinado onde permaneceriam as almas candidatas ao céu, porque este só poderia ser aberto por um Deus. Cristo o abriria e depois dele, todos os que o seguissem, e todos os que o esperaram no limbo, teriam oportunidade de penetrar no céu. Com essa promessa de felicidade eterna, infinita, na contemplação de Deus, felicidade inalcançável na terra, o cristianismo pregou o ódio à vida, caluniando-a por séculos. Com os séculos dezoito e dezenove, o ateísmo triunfante, a destruição das ideias religiosas, a “morte, enfim das possibilidades do paraíso no céu”, o cristianismo alimentou os desejos de conquista do paraíso na terra. Para o brasileiro, nesse sentido “Nietzsche vê as doutrinas libertárias socialistas como avatares do cristianismo. Os desejos de felicidade perduraram nos homens como um direito. (SANTOS, 1945, p.) Ainda segundo Mário:

Entre os atuais cristãos há uma corrente que não vê em Nietzsche um inimigo do cristianismo. Realmente não o foi. Poucas vezes se ergueram vozes de tão sincera exaltação à obra de Cristo como a dele. Nietzsche combatia mais a falta de fé que a fé. Via os cristãos, em regra geral, falsos, hipócritas e embusteiros, mas se admirava da fé sincera de um homem como Pascal, ou de um São Francisco de Assis. Via no cristianismo virtudes profundas, mas acusava os maus discípulos de arrastarem-se numa força de regressão, quando Cristo tivera um ímpeto revolucionário. Denunciava os maus cristãos, os verdadeiro “ assassinos de Deus”, que o exploraram para, em nome dele, dar vazão aos apetites e ambições. (SANTOS, 1945, p. 49).

E, se a crítica de Nietzsche foi demasiadamente violenta, era devido ao seu temperamento. Era de sua personalidade atuar com energia quando polemizava. Segundo o tradutor e filósofo, ele mesmo dizia que esse estilo de ação fazia parte de sua estratégia. Para o filósofo:

Nietzsche era ateu. Mas ateu no sentido Nietzscheano. Sua afirmação contra a existência de um Deus cingia-se à concepção estreita e imitativa, antropomórfica de Deus. Ele dera em “Vontade de Potência” uma definição para os crentes. Dizia: “Afastemos a grande bondade da ideia de Deus – ela é indigna de Deus. Afastemo-nos, outrossim, a mais alta sabedoria – ela é a vaidade dos filósofos que tem na consciência a insânia desse monstro de sabedoria que seria Deus”. Pretendiam que Deus se lhes assemelhasse

tanto quanto possível ... Não! Deus, a mais alta potência – isto basta! Dai resulta tudo o que resulta – “o mundo”. (SANTOS, 1945, p.49).

Para o autor esse ateísmo de Nietzsche “combatia o Deus criado pelos racionalistas. O Deus definido por atributos. Nietzsche negava os atributos, porque o atributo já é um limite”. (SANTOS, 1945, p. 49). Há uma definição dos primitivos, nas paráfrases dos crentes respeitosos, mais grandeza. O ateísmo nietzschiano “é assim, uma devoção respeitosa”. (SANTOS, 1945, p. 50). Mário afirma que amar a vida era, para Nietzsche, uma forma de oração ou prece. Reconhece que sua crítica ao cristianismo tem momentos de exaltação, e que Nietzsche mesmo dizia que os cristãos chamaram Deus o que lhes contrariava e os prejudicava, e também que o cristianismo permitiu uma rebelião de escravos que entrou na história como um dos movimentos mais profundos e mais castos. Afirma que “o cristianismo sofrera, porém, do influxo dos entediados, dos acovardados que se aproveitaram da vitória, e que não a construíram. (SANTOS, 1945, p. 50)

Aqui nota-se a clara defesa de Mário do cristianismo, e que busca tratar a inversão dos valores dos cristãos como uma vitória. O autor ainda diz que o homem criou, em si, o purgatório de sua vida. Para ele “o vale de lágrimas da vida não fora Deus que criara. Essa acusação era outra infâmia. O homem-o verdadeiro satã – criara seu próprio inferno, porque se negava a si mesmo”. (SANTOS, 1945, p.51). Ainda segundo o filósofo brasileiro:

Cristo também foi um transmutador de ideias e de princípios. Sua reforma representava para a Judéia um movimento revolucionário de grande envergadura e, para o romanismo, uma transmutação profunda que atingia os instintos das massas oprimidas da província. (SANTOS, 1945, p. 51).

Para Mário, Cristo, ao pregar aos homens que fugissem às honrarias salopando o respeito devido aos poderosos, o abandono do luxo e as riquezas, pregava na verdade tudo que era condizente coa a situação política do povo judaico, oprimido e dominado por Roma. Segundo o autor:

Tudo isso, que era tão necessário naquele instante histórico, apesar de sua prudência em não se jogar contra o poder romano, realmente significava uma transmutação da alma decadente de um povo preocupado com as lutas bizantinas dos fariseus. Cristo buscava a união do povo de Israel num rebanho com um só pastor. (SANTOS, 1945, p.51).

Ainda sobre Cristo, Mário diz que sua doutrina combatia a decadência judaica. “Segue-me, e deixa os mortos sepultarem seus mortos”. Sua filosofia era uma filosofia de vida. Todos os transmutadores da humanidade alçam a voz contra a decadência. E a decadência é sempre a morte. Para o brasileiro, “Cristo via a morte no regime imperante em sua pátria. Cristo nunca se enganou quanto ao sentido revolucionário de sua obra”. (SANTOS, 1945, p. 52 ). Aqui parece que Mário não está ciente do que Nietzsche também considera Cristo um decadente<sup>4</sup>. Ele parece mais interessado em sua própria filosofia e a interpretação religiosa que vai desenvolver sobre o cristianismo e Cristo.

4 Sobre este ponto, Rubira (2016) aponta que que “Nietzsche busca compreender traços psicológicos do interessantíssimo decadente, um antirrealista e grande simbolista”. (Rubira, 2016, p. 85). Aqui o autor faz uma análise da obra *O Anticristo* demonstrando como o filósofo alemão separa a figura de Cristo dos seus verdadeiros detratores, principalmente o apóstolo Paulo. Contudo ressalta-se que Cristo não deixa de ser um decadente. Analisando o tipo psicológico do “Redentor”, sabemos que ele pode estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. “Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’”. (NIETZSCHE, 2007, p.35)

Sobre a dubiedade do cristianismo, o autor considera a doutrina cristã tão dúbia as demais doutrinas e filosofias. Para ele “pouco difere porém, a interpretação de Nietzsche. E seu ataque ao cristianismo refere-se à dubiedade, à fraqueza, à concórdia dos crentes. Para ele Nietzsche via exceções no cristianismo, como Pascal<sup>5</sup> e São Francisco de Assis. Trata porém dos paradoxos da “morte de Deus” em Nietzsche. Prossegue citando o filósofo marxista e sociólogo francês Henri Lefébvre:

Lefébvre tem estas palavras: “O assassino de Deus – singular paradoxo! – não é o ateu. O ateu nietzschiano tem o sentido do divino. O verdadeiro assassino de Deus é o Cristão! O cristianismo não foi mais, na aparência, que uma fé em Deus, uma vida humana no seio divino. Na realidade foi “o mais baixo nível da evolução descendente do topo divino”. E Lefébvre prossegue: “...o criador do judeu-cristianismo como doutrina e como igreja foi São Paulo, que se serviu da biografia de Cristo para espalhar a noção judaica do pecado do Deus mau. O único e verdadeiro cristão foi Cristo, e morreu na cruz – morreu verdadeiramente. Sua presença, seu espírito se perderam...” (SANTOS, 1945, p. 53).

De fato, podemos concordar que o Paulo foi o grande detrator do cristianismo. No entender de Nietzsche, Paulo de Tasso teria sido o maior responsável pela disseminação do cristianismo tal como conhecemos. O argumento paulino de além-mundo, para Nietzsche, teria contagiado todo o imaginário moral da civilização ocidental. O cristianismo teria dominado a cultura pagã através do medo e da esperança, ambos suscitados pelas noções de “juízo final” e “vida eterna”.

Salvo alguns pontos de convergência entre a concepção de Nietzsche e a interpretação de Mário Ferreira dos Santos, podemos porém encontrar muitos pontos que não correspondem ao que conhecemos da obra nietzschiana na atualidade. Reconhecemos que Mário teve grande importância por situar o filósofo alemão no contexto da filosofia como autor antimetafísico<sup>6</sup>, de uma noção de vontade de potência muito além da concepção errônea de metafísica da violência<sup>7</sup>. Porém, para prosseguir o objetivo deste trabalho, passamos na próxima sessão a analisar a interpretação de Nietzsche sobre o cristianismo a partir das obras críticas do autor.

5 O filósofo de Sils-Maria ao analisar, em sua obra *Aurora*, o corpo como uma máquina pouco explorada e que, fenômenos naturais, fisiológicos, são então interpretados como moral e religiosos, faz então uma alusão à corrupção de Pascal. Nietzsche mostra que a corrupção do homem forte pelos fracos, pela moral, teria acometido Pascal, cuja razão foi corrompida pelo seu cristianismo. Citando o filósofo alemão: “O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bília, do sêmen – todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os casos de uma máquina que conhecemos tão pouco! – tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão!” (Nietzsche, 2016, p.62).

6 No decorrer de suas obras Nietzsche faz críticas ao dualismo de Platão e sua concepção dos mundos sensível e inteligível – O pensador alemão apresenta o corpo físico em contínua mudança, com impulsos que determinam diferentes relações de poder. No pensamento platônico, o homem é definido como uma dualidade de uma alma e um corpo físico distintos entre si. Nessa concepção, a alma ao encarnar, após abandonar o mundo das ideias, ao unir-se com esse corpo, presa à matéria, constituinte inferior e menos nobre em relação à contraparte espiritual, subjulga-se aos anseios menores da matéria. Dessa forma submete-se a ela, e nessa posição menos nobre sua postura moral se traduzirá em uma forma menos elevada.

7 Nesse sentido, Mário Ferreira dos Santos faz uma defesa de Nietzsche no ensaio *O Homem que foi um campo de batalha*, de 1945, buscando afastar o filósofo alemão da acusação de ser um teórico do nazismo. Nessa empreitada, o tradutor e filósofo brasileiro busca compreender a Vontade de Potência de Nietzsche em seu real sentido na filosofia de Nietzsche. Conforme Mário: “Vontade de Potência não é somente a vontade de dominar. O nietzschianismo não é uma metafísica da violência. O título da obra enganou muitos intérpretes. Vontade de potência é somente o esforço para triunfar do nada, para vencer a fatalidade e o aniquilamento: a catástrofe trágica e a morte. (Santos, 1945, p. 70).

### 3. A crítica de Nietzsche ao cristianismo

Em *Humano, demasiado humano*, no capítulo terceiro intitulado “A vida religiosa”, no aforismo 108, Nietzsche diz que quando um infortúnio nos atinge, pode-se superá-lo de dois modos distintos: “eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade, (NIETZSCHE, 2005, p. 79); ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem ou utilidade para a nossa vida. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica), vai dizer Nietzsche, se esforçou em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com a ajuda da frase: Deus castiga a quem ama”) em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica).

Para Nietzsche: “Tanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (Nietzsche, 2005, p. 75). No aforismo 113 (“o cristianismo como antiguidade”) Nietzsche diz:

Quando, numa manhã de domingo, ouvimos repicarem os velhos sinos, perguntamos a nós mesmos: mas será possível? Isto se faz por um judeu crucificado há dois mil anos, que se dizia filho de Deus. Não existe prova para tal afirmação. – Em nossos tempos, a religião cristã é certamente uma antiguidade que irrompe de um passado remoto, e o fato de crermos nessa afirmação – quando normalmente somos tão rigorosos no exame de qualquer pretensão – e talvez a parte mais antiga dessa herança. (NIETZSCHE, 2005, p. 87).

Ainda: “Já o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como um lodaçal profundo: então, nesse sentido de total objeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina ...”(NIETZSCHE, 2005, p. 88). Sobre o cristão comum (aforismo 116) – o filósofo diz que se e o cristianismo tivesse razão em suas teses a cerca de um Deus vingador, seria pouco provável um indivíduo não aceitar de bom grado os preceitos divinos e dedicar sua vida para a prática ascética.

Para Nietzsche, o cristianismo representou um movimento de continuidade do ressentimento, do ódio e da vingança instaurados pela moral judaica. Essa relação de parentesco com o judaísmo teria levado a doutrina cristã proceder moralmente da mesma maneira, segunda a qual a moral judaica havia operado até então. Isto é, a moral também avaliaria o tipo “nobre” através de seu olhar bilioso e ressentido, mantendo assim a mesma atitude de identificá-lo como sendo moralmente “mau”. Apesar de defender essa continuidade entre judaísmo e cristianismo, o filósofo entende que a doutrina cristã foi ainda mais extrema no caráter imaginativo de sua vingança. Impotentes para realizar uma reação efetiva contra seus opressores, os cristãos “forjaram” a existência de um julgamento divino que promoveria uma revanche na vida do além. Essa desforra imaginária teria, por seu turno, a função de dar aos oprimidos cristãos a sensação de força, felicidade e conforto. No além, os “bons cristãos” receberiam, como consolo pelas dores sofridas, a recompensa da bem-aventurança no Reino de Deus. Lá, eles seriam finalmente felizes e assistiriam aos “maus” – bem logrados na vida terrena – pagarem por suas “maldades”. Enfim, o sofrimento, a inveja e a sensação de impotência seriam os elementos a partir dos quais teria sido engendrada a revanche fictícia do cristianismo. Além de promover a vingança e o consolo, as noções de juízo final e de vida eterna no além também teriam a função de legitimar um modo de vida proposto pela doutrina cristã.

Para Nietzsche, conforme analisamos na obra *O Anticristo. Maldição ao cristianismo*, o cristianismo também se acha em oposição a toda boa constituição intelectual. Ele diz: pode usar apenas a razão doente como razão cristã, toma o partido de tudo idiota, pronuncia a maldição contra o “espírito”, contra a soberbia (soberba) do intelecto são. (NIETZSCHE, 2016, p. 62). Para o filósofo alemão, tal como a doença é da essência do cristianismo, assim também o típico estado cristão, a “fé”, tem de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento têm de ser rejeitados como caminhos proibidos pela igreja. A dúvida, assim, é um pecado para o cristianismo.

Na análise da figura sacerdotal, Nietzsche mostra que a completa falta de asseio psicológico no sacerdote – que já se revela no olhar – é uma consequência da decadência (*decadence*) – ele diz que “fé significa não querer saber o que é verdadeiro. O petista, o sacerdote de ambos os sexos, é falso porque é doente: seu instinto exige que em nenhum ponto a verdade obtenha seu direito.” (NIETZSCHE, 2016, p. 62). Nietzsche aponta que o homem que se torna doente, ou por natureza é doente, é considerado bom<sup>8</sup>. Ao contrário, o que vem da plenitude, da abundância e do poder, é considerado mau e tal modo de sentir as coisas é típico do crente. Nietzsche aponta o absurdo da concepção supersticiosa de Deus, conforme segue:

Mesmo com um mínimo de religiosidade no peito, um Deus que no instante certo cura um resfriado, ou que nos faz subir na carruagem quando começa uma tempestade, deveria nos parecer tão absurdo que teria de ser eliminado, ainda que existisse. Um Deus como doméstico, como carteiro, como calendarista – no fundo, uma palavra para designar o mais estúpido tipo de acaso. (NIETZSCHE, 2016, p. 63).

Na obra *O Anticristo. Maldição ao cristianismo*, Nietzsche vai mostrar como os sacerdotes abusaram do nome de Deus para satisfazerem o seu fim, alcançar e manter o seu poder. Utilizaram “Deus” para medir os povos e as épocas, segundo a forma de posição sobre os sacerdotes, sendo a vontade de Deus tudo que seja favorável a manutenção da existência desse tipo parasitário, ao passo que aquilo que contraria-se seu domínio e existência fosse contra Deus. Citando Nietzsche:

A realidade, no lugar dessa deplorável mentira, é a seguinte: uma espécie parasitária de homem, que prospera apenas às custas de todas as formas saudáveis de vida, os sacerdotes, abusa do nome de Deus: ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama “reino de Deus”; aos meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido, “a vontade de Deus”; com frio cinismo ele mede os povos, as épocas, os indivíduos, conforme beneficiem ou contrariem a preponderância dos sacerdotes. (NIETZSCHE, 2016, p. 31).

8 Dando sequência em sua investigação da moral, no aforismo 2 da Segunda dissertação de sua *Genealogia da moral*, Nietzsche vai destacar a origem do termo bom, tendo os homens nobres como precursores, aqueles que se chamaram “bons” em oposição ao que é baixo e vulgar, ao que é ruim. Nietzsche ressalta que através do pathos da distância os nobres tomaram para si o direito de criar valores e cunhar nomes para estes valores. No princípio deste estabelecimento de valores, a palavra bom não está ligada diretamente as ações não-egoístas, pois na perspectiva nobre ainda não há a oposição de valores (egoísta versus não-egoísta). No tipo nobre em Nietzsche, podemos identificar o corpo saudável, a fisiologia sadia, e a afirmação da vida. Em oposição a esse nobre, há o fraco, tipo decadente, que busca apenas preservar e conservar a vida, não utiliza a potência criadora e interioriza a sua vontade de potência. É esse tipo fraco que vai elaborar uma moral de escravo, uma moral negadora da vida e por consequência do corpo. Citando Nietzsche: “Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve a sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (Nietzsche, 2009, p.22).



Nietzsche no *Anticristo* radicaliza sua posição sobre o cristianismo e com relação ao sacerdote. De certo modo ele retoma muitas questões já expostas na obra *Genealogia da Moral*, em que o autor investiga o surgimento da moral e analisa a transvaloração feita pelos sacerdotes e pelo rebanho de fracos. Aqui nesta obra Nietzsche se propõe a fazer uma nova Transvaloração dos valores, para retornar aos valores afirmativos da vida. No *Anticristo* Nietzsche vai atacar fortemente os sacerdotes, pois foram eles que foram responsáveis pela inversão dos valores nobres e pelo declínio ou *décadence* da humanidade. Ele combate não o nazareno, a figura de Cristo que Nietzsche vai dedicar atenção especial, mas os tipos sacerdotais. É preciso, para o filósofo, combater tais parasitas, que se encontram em toda parte e em todos eventos naturais, agindo de forma a desnaturá-los. Somente nesse combate Nietzsche vislumbra a possibilidade de uma filosofia afirmativa, que propõe a incondicional afirmação da vida. Nietzsche apresenta-se assim como um destino por ter levantado o pano “que tapava a corrupção do homem” (NIETZSCHE, 2016, p.12). Conforme Rubira:

Diferentemente dos sacerdotes judeus que queriam a crucificação de Jesus, o alvo de Nietzsche, sobretudo em *O anticristo*, não é um ataque ao célebre homem da Galiléia (“Houve apenas um cristão, e este morreu na cruz”; AC/AC 39), mas a um tipo sacerdotal judeu que, com a crucificação de Jesus, teria encontrado um caminho para chegar até o poder, um caminho para operar uma alteração em todos os valores da antigüidade e, nesta alteração, levar ao primeiro plano os próprios valores: com base no símbolo “Deus na cruz” ou “cristo na cruz” ou “o crucificado”, tais sacerdotes teriam operado uma transvaloração de todos os valores antigos - valores esses que eram a expressão de uma vida afirmativa, uma vida que não desprezava o vir-a-ser. (RUBIRA, p. 118, 2005).

Nietzsche pretende então retomar esses valores que expressam uma vida afirmativa. Nesse combate ao tipo sacerdotal e ao cristianismo, o autor vai analisar como eles subvertem a realidade através da mentira. A mentira tem como finalidade no sacerdote apenas coisas ruins: “envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo pelo corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado” (NIETZSCHE, 2016, p. 68). Mas para Nietzsche não é apenas algo meramente judeu ou cristão, o dito direito de mentir. A mentira juntamente com a “sagacidade da revelação” fazem parte do tipo sacerdote, tanto os sacerdotes da *décadence* como os sacerdotes do paganismo. A mentira sagrada, que se encontra em Confúcio e no código de Manu, encontra também em Platão. Para Nietzsche “Lei”, a “vontade de Deus”, o “livro Sagrado”, a “inspiração” – tudo “apenas palavras para as condições sob as quais os sacerdotes chegam ao poder, com as quais ele sustenta seu poder”. (NIETZSCHE, 2016, p.67). O filósofo aqui salienta que tais conceitos são encontrados nas bases de todas as organizações sacerdotais. Como dissemos, a “mentira sagrada” vai de Confúcio até Platão, e nas palavras de Nietzsche: “A verdade em si’: isto significa, onde quer que seja ouvido: o sacerdote mente...” (Nietzsche, 2016, p.67).

Admitimos essa conclusão e radicalização da figura do sacerdote no *Anticristo*, à medida que essa obra significa a própria transvaloração dos valores de Nietzsche operada de modo estratégico. Foi num terreno assim falso, de valores falsos que cresceu e dominou o cristianismo, como “uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada” (NIETZSCHE, 2016, p. 33). Para encerrar sua crítica no *Anticristo*, não é



por menos que Nietzsche vai propor toda negação do tipo sacerdotal, principalmente do sacerdote cristão, considerando o mesmo como aquele que ensina a antinatureza:

Artigo primeiro. – Viciosa é toda espécie de antinatureza. A mais viciosa espécie de homem é o sacerdote: ele ensina a antinatureza. Contra o sacerdote não há razões, há o cárcere”. (...) Artigo quinto. – Quem senta à mesa com um sacerdote é expulso: excomunga a si mesmo da sociedade honesta. O sacerdote é nosso chandala – deve ser banido, esfomeado, enxotado para toda espécie de deserto. (NIETZSCHE, 2016, p. 80).

#### 4. Considerações finais

Ao longo deste artigo buscamos apresentar a interpretação feita por Mário Ferreira dos Santos sobre a crítica de Nietzsche ao cristianismo. Focamos a exposição do filósofo brasileiro principalmente em seu ensaio *O homem que foi um campo de batalha*, publicado em 1945. Notamos que para além de um comentário fiel ao pensador do filósofo alemão, Mário escreveu uma interpretação muito particular, em que busca não apenas descrever a crítica de Nietzsche, mas como também justifica-las.

Também opera uma defesa do cristianismo neste ensaio, pois Mário é um pensador cristão, que escreveu diversos trabalhos sobre o cristianismo, principalmente sobre o anarquismo cristão. Percebemos que em certo ponto ele procurou estabelecer uma comparação entre Nietzsche e a figura de Cristo, mostrando a admiração do filósofo alemão pelo “Redentor”, principalmente através da acusação aos sacerdotes e a figura do apóstolo Paulo por deturpar o cristianismo autêntico.

Analisando algumas passagens das obras de Nietzsche, percebemos que suas críticas ao cristianismo são bem mais fortes do que Mário parece destacar em seu ensaio. Contudo, apesar das diferenças latentes entre as passagens nietzschianas e o ensaio de Mário, prevalece o ataque ao cristianismo na figura do sacerdote como uma ponte entre os dois autores. Destacamos que ao publicar seu ensaio, Mário ainda não tinha conhecimento da revisão e edição crítica das obras de Nietzsche, que seria realizada somente entre 1967-1978, através do esforço e competência dos italianos Giorgio Colli eazzino Montinari. Assim, apesar do caráter ameno ao analisar a crítica nietzschiana, Mário não constitui ainda uma interpretação cristianizada do filósofo de *Assim falava Zaratustra*, mas tem seu mérito ao defender o filósofo numa época em que Nietzsche era utilizado para justificar as mais diversas correntes, tais como o socialismo, o anarquismo e até mesmo o movimento nazista, ainda em voga na Europa da década de quarenta.

**Referências bibliográficas:**

- NETO, S.E.T. de Melo. *Cristianismo*. 1º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. 1ºed. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo*. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo. Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- RUBIRA, Luís Eduardo. *Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche*. 1º ed. Cascavel: Revista Tempo da Ciência, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Nietzsche*. 1º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *O homem que foi um campo de batalha*. 1º ed. Porto Alegre: O Globo, 1945.

# Genealogia: O chão próprio de Nietzsche

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia<sup>1</sup>

## Introdução

Há em torno de quarenta registros do substantivo “genealogia” e suas desinências em toda a obra de Nietzsche, a maioria dos anos 1887 e 1888. “Genealogia da moral”, em particular, é uma expressão que Nietzsche emprega exclusivamente no título de sua obra e em referência a ela<sup>2</sup>. Nietzsche não tem, portanto, como adverte Brusotti (2016, p. 28): “o menor interesse em designar apenas a si mesmo como ‘genealogista da moral’ e qualificar apenas suas próprias hipóteses acerca da origem como ‘genealógicas’. Além disso, ele nunca fala em um método genealógico, mas apenas em um ‘método histórico’ (GM II 12 e GM II 13)”. Em que pese a escassez de ocorrências e a ressalva do comentário, Nietzsche não se furta de considerar, como lemos no prólogo da Genealogia da Moral (doravante GM), que com a genealogia ele finalmente alcançou um modo próprio de investigação da moral:

Para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades: até que finalmente eu possuía um país meu, um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse” (GM, Prólogo, 04)<sup>3</sup>.

Insistindo nas imagens de Nietzsche, afinal que “chão próprio” é este da genealogia? Quais são as fronteiras de seu “país”, os caminhos de seu “jardim secreto”? O que diferencia a genealogia de outros métodos de investigação da moral? Aliás, a própria definição da genealogia como um “método” é adequada? Em suma: o que é isto, a genealogia? O objetivo desta investigação é demarcar algumas questões importantes à compreensão da genealogia para Nietzsche, a fim de contribuir para a definição do objeto de análise mais amplo do recém-criado GT Genealogia e Crítica.

## Crise de identidade

Em *German Philosophy (1760-1860): The Legacy of Idealism*, Terry Pinkard reconstrói o ambiente histórico-filosófico da repentina e inesperada morte de Hegel em

1 Doutor em Filosofia pela Unicamp/E.M.A. Greifswald; Faculdade de Filosofia da UFG

2 Binoche (2014, p. 57) faz um mapeamento destas ocorrências que enseja cinco conclusões, a primeira de nosso peculiar interesse nesta investigação: “o termo genealogia sempre se remeteu, sem dúvida, à mesma preocupação, a saber, com uma historicidade original que supera as alternativas com as quais Nietzsche é confrontado”.

3 As citações das obras publicadas de Nietzsche seguem a tradução de Paulo César de Souza, da editora Companhia das Letras, com exceção da segunda consideração extemporânea, com tradução de André Itaparica. As citações do *Nachlass* seguem a notação da KSA, traduzidas por mim.

novembro de 1831 e, quatro meses depois, a morte de Goethe. Mesmo aos detratores, a morte de Hegel representava o apagar de uma das maiores “luzes intelectuais” da transição do séc. XVIII ao XIX e, conseqüentemente, o esfriamento das questões que ela iluminava. Como reação imediata, seus alunos e amigos passaram a se mobilizar em torno de uma associação dedicada a divulgar os trabalhos completos do filósofo, o que incluía a famosa série de palestras sobre filosofia da religião, filosofia da arte, filosofia da história e, como marco teórico desta investigação, a história da filosofia.

Frederick Beiser, em *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*, avalia a enorme influência que a *Geschichte der Philosophie* (1833-1836) de Hegel exerceu sobre o que ele designa como as “narrativas-padrão” da historiografia filosófica da segunda metade do séc. XIX. Grosso modo, Beiser argumenta que a versão do próprio Hegel da filosofia que o cercava acabou por tornar-se a “descrição padrão”, o “paradigma predominante” da filosofia do novecentos, cujo principal evento, o idealismo, teria se iniciado em Kant, passado por Reinhold, Fichte e Schelling vindo a culminar no próprio Hegel.

Essa narrativa se consolidou, em primeiro lugar, dada a enorme influência exercida pelo hegelianismo na primeira metade do séc. XIX e, em segundo lugar, pela reafirmação dessa história por parte de outros importantes historiadores da filosofia daquele século, como Johann Erdmann e Kuno Fischer (referência para Nietzsche nos estudos de filosofia moderna), sem mencionar seus desdobramentos no séc. XX com as obras de Karl Löwith (1949), Richard Kroner (1921) e Frederick Copleston (1963).

O grande ônus dessa “narrativa-padrão” é que ela nos apresenta uma versão restrita, parcial, da filosofia do novecentos, já que omite pelo menos três tradições: i) a tradição idealista contemporânea a Hegel, principalmente a sua adversária, com J. F. Fries (1773-1843), J. F. Herbart (1776-1841) e F. Beneke (1798-1854); ii) a tradição idealista posterior a Hegel, com pensadores que de algum modo reviveram o legado do idealismo como Adolf Trendelenburg (1802-1872), Hermann Lotze (1816-1881) e Eduard von Hartmann (1842-1906); iii) uma tradição balizada por Schopenhauer (1788-1860), que não recebe nenhuma menção na narrativa de Hegel, mas que pauta a importante discussão na segunda metade do séc. XIX sobre o valor da vida.

Contra estas narrativas-padrão (Hegel e Löwith, em particular), Beiser (2017, p. 25) propõe que: i) não mais devemos falar sobre o fim da tradição idealista em 1831, mas temos que a estender até o fim do século; ii) não mais devemos escrever sobre apenas uma tradição idealista, mas temos de considerar uma segunda e rival; iii) não mais devemos assumir que o marxismo e o existencialismo são os principais movimentos teóricos da segunda metade do século XIX; iv) não mais devemos tratar Schopenhauer como um dissidente. Ao invés disso, conclui ele, temos de incluir também muitos outros movimentos tais como o idealismo tardio, o historicismo, o materialismo, o neokantismo e o pessimismo.

Cumprido mencionar, por fim, a grande “crise de identidade” que atingiu a filosofia alemã na década de 1840, expressão de Herbart Schnädelbach em sua *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Se, antes, sob o abrigo do método a-priori e dedutivo da filosofia idealista pairava uma concepção mais ou menos clara e definida da filosofia, de seus objetivos e métodos e de suas relações com as ciências empíricas, com a emergência do projeto fisicalista (Liebig, Du Bois Reymond, Helmholtz), dos primeiros neokantianos (Fries, Herbart, Beneke) e dos idealistas tardios (Lotze, Trendelenburg, Hartmann), ela se torna profundamente desacreditada. A tarefa assumida pela filosofia, de fornecer uma

fundamentação para as ciências que as abrigasse do ceticismo a partir do método sistemático vai se esgotando na medida em que, dentre outros, os métodos analíticos de observação e experimentação dessas ciências, particularmente as ciências empíricas como a fisiologia e a psicologia experimental em plena ascensão na época, passam a alcançar resultados válidos por si mesmos, de maneira autônoma. Com isso, o papel central e institucionalmente estratégico da filosofia como “guardiã das ciências” entra em colapso, e ela passa a padecer da falta tanto de um objeto quanto de um método próprios.

Meu interesse ao esquadrihar brevemente este contexto é menos subscrever as descrições propostas pelos intérpretes e mais enfatizar três pontos: i) a profusão de assuntos, problemas, pensadores e orientações que povoaram o século XIX e, em muitos casos, o horizonte intelectual de Nietzsche (que conhecia direta ou indiretamente a maior parte dos pensadores e debates mencionados, em especial Schopenhauer); ii) o vazio (de objetivos, métodos e mesmo institucional) deixado na filosofia da segunda metade do séc. XIX com o esgotamento do idealismo especulativo; iii) como consequência disso, as inúmeras tentativas de re-significar a filosofia na segunda metade do séc. XIX.

Isso porque, num período não muito maior do que cinquenta anos, o pensamento filosófico na Alemanha almejou se reconstituir e redescobrir a partir de inúmeros projetos, nenhum deles efetivamente capaz de preencher o vazio deixado pelo idealismo. Tais projetos não apenas pleitearam a pauta das discussões filosóficas como disputaram a própria redefinição do que é a filosofia. Mesmo considerando a dificuldade de compatibilizar uma noção standard de influência da historiografia filosófica a uma obra como a Nietzsche, é inegável que a sua filosofia tenha sido engendrada precisamente no ambiente de crise identitária e reação ao idealismo daquele meio século. Grande parte das tendências e interlocutores que pleiteiam a agenda das discussões da segunda metade do séc. XIX figuram no horizonte intelectual de Nietzsche e balizam a sua filosofia e, particularmente, a sua compreensão da genealogia. Sem querer com isso reduzi-la a uma soma de influências, espero aproximar a genealogia de Nietzsche a algumas dessas tendências e interlocutores, na tentativa de situá-la num debate mais amplo que nos permitirá uma primeira aproximação.

## Reações

O colapso do programa fundacionista com a emergência dos fisicalistas, neokantianos e idealistas tardios, adensado pela ascensão das ciências empíricas e tornado urgente pela crise institucional na segunda metade do séc. XIX produziu na filosofia um vazio, mas também gerou uma série de reações. Três delas inspiraram programaticamente, a meu ver, a genealogia. Refiro-me à filosofia crítica, ao historicismo e ao problema do valor da vida, mais precisamente à postura da filosofia crítica, o método do historicismo e à pauta do valor da vida. Na impossibilidade de apresentar cuidadosamente cada uma dessas reações, tentarei alguns pontos que permitam conectá-las.

A assim designada “filosofia crítica”, desenvolvida pelos intelectuais de Halle e Berlin conhecidos como os jovens ou a “esquerda hegeliana”, dentre os quais menciono apenas os diretamente conhecidos por Nietzsche como Feuerbach (1804-1872), D. F. Strauss (1808-1874), F. Vischer (1807-1887) e Bruno Bauer (1808-1892), além da origem hegeliana, identificava-se por uma agenda política radical. A despeito de suas peculiaridades, para esses pensadores a filosofia era entendida como uma prática preponderantemente crítica, no sentido de que ela deveria ser o escrutínio das crenças de diversas ordens: metafísicas,



religiosas, econômicas, políticas. Como sintetiza a famigerada afirmação de Marx, em carta a Arnold Ruge de setembro de 1843, a filosofia deveria se constituir como a “Crítica implacável de qualquer coisa existente”. Essa crítica implacável operacionalizava-se no mais das vezes pela determinação das origens e julgamento das pretensões de validade das crenças, numa postura tipicamente genealógica, aliás. Numa espécie de iluminismo tardio, pelo “fogo purificador da crítica” como quer outra conhecida expressão, esta de Feuerbach n’A essência do cristianismo, esses pensadores contrapunham-se à metafísica especulativa, e embora não possuíssem nenhum compromisso com a tarefa, para eles servil, de fundamentação das ciências, acreditavam poder salvaguardar a filosofia de sua crise de identidade pela tarefa fundamental e intransferível da crítica.

É importante esclarecer que o método de investigação da esquerda hegeliana deve muito de sua orientação à teologia, particularmente à assim designada “Escola de Tübingen” ou “Escola crítica da teologia”<sup>4</sup>, originada em meados de 1830, berço intelectual de teóricos como B. Bauer (1809-1882) e D. Strauss (1808-1874), contra o qual Nietzsche insurgiu pessoalmente na primeira extemporânea. Leitores de Spinoza, eles passavam a tratar a Bíblia não como a palavra inspirada de Deus, a sagrada escritura, mas como um documento histórico, o produto de seres humanos em um tempo e espaço determinados. Grosso modo, portanto, a filosofia crítica alarga o projeto da crítica teológica para os outros diversos âmbitos da vida como a economia, a política, a moral e a própria filosofia, com o objetivo de combater a alienação em suas mais diferentes formas, seja a crença na procedência divina dos príncipes, a doutrina do espírito absoluto, a crença em leis econômicas naturais ou a ética baseada em mandamentos absolutos.

Cumprir destacar, e aqui vinculamos o historicismo à discussão, que um dos componentes fundamentais da teologia crítica, conforme destaca Eduard Zeller (1814-1908) em seu *Die Tübinger historische Schule* (1860), foi o método polêmico e inovador de tratar os textos (e temas) sagrados estritamente como documentos históricos. Esse método, por sua vez, busca inspiração no projeto da história crítica engendrada no início dos anos 1800 por Barthold Niebuhr (1776-1831) e Leopold Ranke (1795-1886). Alcançamos aqui a conexão que nos permitirá avançar aos bastidores mais próximos da genealogia, entre filosofia crítica, escola de Tübingen e escola crítica da história. De certo modo, a filosofia crítica alarga o programa teórico da escola de Tübingen que, por sua vez, transpõe o método de Ranke e Niebuhr ao estudo da história sacra.

### Querelle

A importante discussão sobre a história protagonizada ao longo de todo o séc. XIX adensa a meu ver um debate ainda mais amplo e caracteristicamente moderno que C. Perrault (1628-1723) pautará na *Querelle des Anciens et des Modernes*. De modo sumário, a *Querelle* foi uma polêmica intelectual que agitou especialmente o mundo literário e artístico francês do final do século XVII ao século XVIII, e discutia a herança, relação e superioridade dos autores da Antiguidade Clássica perante o pensamento moderno. Em território alemão, ela ecoa nas discussões protagonizadas dentre outros por J. C. Gottsched (1700-1766), J. J. Bodmer (1698-1783) e J. J. Winckelmann (1717-1768). No fundo, o que está em jogo na *Querelle* é uma profunda investigação, uma auto-análise, sobre o que significa ser moderno, ali operacionalizada pelo contraste direto com os antigos<sup>5</sup>.

4 Sobre a escola de Tübingen, cf.: WARTHMAN, Stefan. *Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung*. Stuttgart, 2011. (Contubernium 75)

5 Sobre a *Querelle*, cf.: KYLOUSEK, Petr. *Classicisme et Âge des Lumières*. Masarykova univerzita: Brno, 2014.

Esta discussão começa a se adensar na Alemanha com a *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752), do pensador wolffiano Chladenius (1710-1759), em sua tentativa de estabelecer a história como uma ciência. Do ponto de vista institucional, por sua vez, ela ganha corpo com a criação das cátedras de história nos cursos de teologia e direito que, com a criação da Universidade de Berlin em 1810, torna-se uma faculdade independente. Surge neste momento justamente a escola crítica da história, protagonizada por Niebuhr e Ranke, que tentarão estabelecer definitivamente a cientificidade do conhecimento histórico preconizando, dentro outros, que nenhuma fonte deve ser aceita simplesmente porque foi preservada e respeitada pela tradição, donde a necessidade de consultar os originais e avaliar sua autenticidade, e que o conhecimento histórico deve ser buscado por si, independente da agenda do Estado e da Religião.

Uma das mais fortes oposições que a escola crítica da história encontrou foi justamente a filosofia sistemática do idealismo. Fichte, Schelling e Hegel, como se sabe, possuíam uma filosofia da história mundial, formulada de acordo com métodos a-priori. Assim, para eles, a história empírica era vista como um mero objeto material para as histórias especulativas. Hegel, aliás, considerava a história crítica uma espécie de conspiração para esvaziar a história de sentido, reduzindo-a a fatos questionáveis. A história, assim, deveria ser subordinada a um conceito, um sistema filosófico<sup>6</sup>.

Particularmente Ranke, em seu curso de 1831, insurgirá contra as filosofias da história. De acordo com ele, a tarefa do historiador pelo método analítico não é conhecer as leis gerais que governam uma coisa em particular, mas o que há de único sobre ela. Ranke, assim, contrasta os métodos e, aproximando o histórico das ciências naturais, acusa a filosofia de estabelecer princípios gerais que podem ser falsos e cuja legitimidade não se pode estabelecer a não ser através de meios a-priori<sup>7</sup>. Antes mesmo de Marx e Kierkegaard, portanto, Ranke contribuiu fortemente para o descrédito do método a-priori de Hegel na filosofia da história.

O historicismo de Ranke, a par e passo com o positivismo, cria, contudo, o mito da objetividade na historiografia, contra o qual insurgirão muitos, dentre eles como aponta White (2001) J. G. Droysen (1808-1884), Croce (1866-1952) e Nietzsche. Droysen, em particular, em seus cursos sobre o método histórico de 1857, contesta o ideal objetivo de Ranke, pois segundo ele: i) em história não é possível descrever fatos como nas ciências naturais; ii) não há algo como fatos históricos sólidos e seguros que independem do historiador (afinal o passado desapareceu e, agora, só existe na mente do historiador); iii) os fatos construídos pelos historiadores dependem muito de seus interesses e valores, e esses de seu tempo/espaço (cultura, língua etc.); iv) o historiador também é um fruto da história, logo, o motivo e o modo dele fazer história também é histórico. Não deve passar despercebido que um dos historiadores mais admirados por Nietzsche, a quem ele endereçará pessoalmente a sua extemporânea sobre a história, Jakob Burckhardt (1818-1897), estudou em Berlin entre 1839-1842 e frequentou os seminários de L. Ranke. Burckhardt, porém, rejeitava tanto o historicismo quanto o positivismo e propunha com a sua história cultural uma modalidade de literatura imaginativa próxima à poesia que não pretendia a rigor contar uma história, mas pintar o retrato de uma época ou, como descreve

6 Nietzsche ataca esta postura em 5 [58], 1875 (KSA 8, 56): “A Alemanha se converteu na incubadora (*Brutstätte*) do otimismo histórico: do qual Hegel é o culpado. Sem embargo, nenhum outro efeito da cultura alemã resultou tão pernicioso”.

7 Sobre isso, cf.: BABEROWSKI, Jörg: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. Verlag C. H. Beck, München 2005.

Burke (2009), de apresentar uma perspectiva ou visão (*Anschauung*) que resultasse em um retrato global (*Gesamtschilderung*)<sup>8</sup>.

Situado o debate, podemos avançar à questão que será decisiva à compreensão de Nietzsche da genealogia. Refiro-me à compreensão da história, discutida pelo filósofo ao longo de toda a sua obra, de modo mais concentrado numa obra publicada na segunda consideração extemporânea.

Das vantagens e desvantagens da história para a vida (1874) condensa boa parte das posições de Nietzsche sobre a história, que tendo a ler concomitantemente à GM como uma espécie de aporte metodológico. Para alinhá-la à discussão que vinha apresentando, gostaria de destacar o tríptico modo de se relacionar com o passado ali descrito, isto é, o modo aistórico, histórico e supra-histórico que ensejam três modalidades de historiografia, a monumental, a antiquaria e a crítica e três espécies de homem, o de ação, o reverente e o negador. A conclusão de que Nietzsche, ao colocar em perspectiva as vantagens e desvantagens de cada uma das histórias, estaria simplesmente se decidindo por uma delas parece-me apressada. Isso, aliás, ilustra bem a necessidade de se contextualizar o debate e as posições, pois se Nietzsche simplesmente buscasse uma terceira via entre os dois modos de se relacionar com o passado e fazer história, o histórico e o aistórico, o antiquário e o monumental, sua posição não seria muito diferente daquela de J. G. Droysen, por exemplo<sup>9</sup>. Nietzsche, porém, pesa as vantagens e desvantagens de cada uma das espécies, de modo a promover uma análise complexa e perspectivística do problema. Assim, a posição da história na segunda extemporânea não se orienta apenas por dois pontos de referência, conta ou a favor, mas por pelo menos seis pontos consideradas as vantagens e desvantagens de cada uma das três modalidades, com destaque à história crítica por certo. É nesta complexidade e mesmo ambiguidade que devemos considerar a historiografia de Nietzsche, e examinar suas posições.

Ainda mais, como o interesse de Nietzsche não é reabastecer a própria discussão do historicismo, mas colocá-lo também em perspectiva, ele estabelece um ponto de referência balizador dos outros: a vida. Assim, a reflexão multifacetada sobre a história tem em vista as consequências que um tipo de relação com o passado produz para a vida em uma época determinada, ou como podemos ler no prefácio:

É certo que precisamos da história, mas de maneira diferente do que dela precisa o ocioso mimado no jardim do saber, que pode nobremente olhar com desdém para nossas toscas necessidades e nossas rudes carências. Isto é, precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde e vil. (NIETZSCHE, 2017, p. 30)

Neste ponto a influência de Schopenhauer transparece, não apenas pela contraposição entre a faculdade da memória no homem e no animal, que Nietzsche redige inspirado na seção “Da história”, vol II do *Mundo como vontade e como representação*, mas, sobretudo, pelo registro em que ele se propõe a examinar o problema da história, o da vida e seu

8 BURKE, P. Introdução. In: BURCKHARDT, J. *A cultura do renascimento na Itália*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

9 Opondo-se à verdade e ao sentido do ponto de vista do valor, certamente Nietzsche não justifica apenas o uso instrumental que fez da filologia em 1872; ele encontra a ocasião para fazer um balanço que retira a razão de seus rivais ao mostrar que a história positiva e a filosofia da história são igualmente patogênicas (BINOCHE, 2014, p. 39. *Cadernos Nietzsche*).

valor<sup>10</sup>. Com isso, a tríplice conexão que me propus a estabelecer no início (entre filosofia crítica, historicismo e o problema do valor da vida) está caracterizada. Tendo a reconhecer na genealogia, ainda que em termos gerais e programáticos, uma inspiração nestas três problemáticas que povoaram o séc. XIX. É a partir desta demarcação que proponho nos aproximarmos da GM, particularmente considerando o objetivo mais amplo do GT Genealogia e Crítica de compreendê-la em e a partir de Nietzsche.

### Genealogia

Dois apontamentos do ano de 1885 nos ajudam a compreender a dimensão e a importância do problema da história para Nietzsche, que nos conduzirão ao centro da questão que gostaria de problematizar. No primeiro deles, 38 [14], lemos:

O que mais profundamente nos separa de qualquer modo de pensar platônico ou leibniziano é isto: nós não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e a filosofia, na medida em que é ciência e não legislação, só significa para nós a mais ampla extensão do conceito de história (KSA 11, 613).

Já no segundo apontamento, 36 [27], Nietzsche pondera:

A filosofia, tal como a sigo reconhecendo, isto é, como a forma mais geral da história [als die allgemeinste Form der Historie], como tentativa de descrever de algum modo o devir heraclítico e reduzi-lo a signos (de traduzi-lo, por assim dizer, a uma espécie de ser aparente e mumificá-lo). (KSA 11, 562)

Como bem observa Jensen (2013, p. 155): “A historiografia é essencial para a filosofia de Nietzsche, uma vez que seu próprio assunto diz respeito a uma realidade que é histórica por completo [...] sua filosofia depende de sua versão (account) do passado – sua capacidade de “definir ainda” aquilo que não “está assentado”<sup>11</sup>. Uma determinada versão do passado é um parâmetro decisivo para grande parte dos argumentos, análises e personagens de Nietzsche. Em sua filosofia o passado ou antes a possibilidade de retratá-lo, de conhecê-lo, desempenha uma espécie de função reguladora, de referencial analítico sobre a qual se articulam os mais variados assuntos.

No caso da moral, em particular, a consideração da historicidade dos valores analisados, e da própria análise, é uma condição de probidade a qualquer análise. Há que se empreender uma comparação das diversas morais, balizada pelo conhecimento acurado de povos, eras e tempos, como estabelece o aforismo 186 de Além do bem e do mal. Por conseguinte, como Nietzsche adverte pelo menos desde Humano demasiado Humano, a falta de sentido histórico revela-se como o “defeito hereditário dos filósofos” que, encantados pela Circe da moral, só enxergam diante dela a possibilidade de justificá-la, sem avançar à consideração do valor de seus valores.

Esta nova perspectiva permite a Nietzsche operar uma grande revolução nos estudos sobre a moral. O problema que tenho em vista, todavia, não é esgotado por ela. O fato de

10 É certo que Schopenhauer já havia colocado a questão do valor [Wert] da história no capítulo 38 dos suplementos do Mundo; mas era preciso então conferir ao termo seu sentido ordinário e perguntar-se qual interesse tinha o estudo da história, com que finalidade se consagrar a ela, como, por exemplo, já fazia Schiller em sua célebre aula inaugural de 1789, mesmo se fosse para responder de maneira totalmente diversa. (BINOCHÉ, 2014, p. 38.)

11 Neste trecho Jensen faz alusão a uma carta de Nietzsche a Overbeck de 23 de fevereiro de 1887, onde lemos: “Finalmente, minha desconfiança agora se volta para a questão de saber se a história é realmente possível? O que, então, alguém quer definir (*feststellen*)? Algo que, em um momento de acontecimento, não “está assentado” (*feststand*)?”

Nietzsche empreender uma análise histórica ou natural da moral, não legitima, justifica ou valida a própria possibilidade de fazê-lo. Por isso a necessidade de reconstruir o ambiente da discussão.

Por que devemos confiar nas descrições ou mesmo interpretações históricas de Nietzsche? Por exemplo, nos modos de valorar do nobre e do escravo em GM ou mesmo nesta diferenciação? Se Nietzsche, como lemos nos apontamentos acima, não quer pensar ao modo de um platônico ou leibniziano com suas figuras eternas, mas ao modo heraclítico pela descrição do devir, qual é a garantia de que tal descrição possua o mínimo apelo à realidade e de que, no limite, uma obra como GM não seja simplesmente uma ficção? Objetivamente, que garantia temos de que a versão da história de Nietzsche seja melhor do que as outras, de que devemos levá-la e levá-lo a sério?

Estas são verdadeiras questões de ordem quando nos dispomos a examinar as críticas de Nietzsche, particularmente se consideramos sua iniciativa de erigir uma genealogia da moral. Para adensar esta questão, gostaria de recuperar dois trechos do prólogo de GM, na seção 07:

O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral, da moral que realmente houve, que realmente se viveu [...] Meu desejo, em todo caso, era dar um olhar tão agudo e imparcial, uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-se a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul.

“Realmente”, “olhar agudo”, “imparcial”, “direção melhor”, “efetiva história”. Ao escrever assim Nietzsche parece apostar na possibilidade de descrever, como ele ainda designará na sequência do mesmo texto, o “efetivamente constatável”, o “realmente acontecido” da história da moral. Em poucas palavras, Nietzsche parece acreditar que a sua versão da história da moral é de alguma forma melhor ou, por que não dizer, mais verdadeira do que as outras. Que o cinza de suas análises, como ele sugere na diferenciação da mesma seção (que chamará a atenção de Foucault), é mais verdadeiro ou realista do que o azul das hipóteses inglesas. Mas, como Nietzsche pode garantir isso? E, ademais, isso não comprometeria uma das diretivas básicas de seu pensamento, afinal de contas, apenas para recordar um apontamento que se tornou proverbial: “não há fatos, apenas interpretações” 7 [60] (KSA 12, 213)?

Não espero responder a estas questões. Na verdade, meu intuito ao suscitá-las é estimular o debate e apontar para questões elementares que deveremos enfrentar no GT Genealogia e Crítica. Para direcionar a questão neste momento, gostaria de indicar algumas diretivas gerais.

Tendo a pensar nestas questões pelo prisma de uma historiografia mais complexa como aquela preconizada desde a segunda extemporânea, que pondera sob diversos pontos de referência a partir da perspectiva da vida. Neste sentido é preciso considerar que, embora à primeira vista Nietzsche pareça apostar na possibilidade de uma descrição quase realista, positiva do passado, capaz de oferecer uma versão mais verdadeira do que a de seus oponentes, o procedimento genealógico não tem em vista a verdade, mas o valor. O que move a genealogia da moral não é uma vontade de verdade, mas uma vontade de poder.

A genealogia de Nietzsche articula um novo *modus cogitanti*, balizado pela vontade de poder e o perspectivismo, logo o seu entendimento do que significa descrever e explicar o



passado não pode ser resumido à oposição míope entre verdade e falsidade. A representação que produz a genealogia é “verdadeira” no registro de uma historiografia peculiar, que pesa vantagens e desvantagens, uma historiografia crítica, agônica, que se constrói pelo contraste e escrutínio de diferentes morais, e também dos diferentes modos de avaliá-la: psicológico, fisiológico, histórico. O apontamento 38 [4] de 1885 (KSA 11, 613) é elucidativo neste sentido: “‘Verdade’, no meu modo de pensar não significa necessariamente o contrário do erro, mas nos casos mais fundamentais tão somente a posição de diferentes erros entre si:...”.

Além disso, a representação das atuais considerações de valor é reconstruída a partir de um procedimento genealógico que não busca alcançar algo como um princípio originário, mecânico e causal, mas que tenta retratar, reconstruir, tipologizar os eventos e rupturas que foram mais decisivos para o seu atual estado de cristalização. Trata-se de disputar pela representação uma (re)interpretação do passado privilegiando elementos e registros que não foram privilegiados por outros, justamente porque a versão dos outros não tem em mira a perspectivação do valor, mas a sua justificação.

Este grau, esta nuance de verdade é o que se parece disputar na genealogia, e com ela Nietzsche parece se reconciliar com o seu ofício de filólogo, ainda que seja, como quer a famigerada expressão de Willamowitz, uma “filologia do futuro”.



**Referências bibliográficas:**

- BEISER, Frederick C. Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2017.
- BINOCHE, B. Do valor da história à história dos valores. In: Cadernos Nietzsche. vol.1 no.34 São Paulo Jan./Jun 2014.
- BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa *versus* Fundamentação: o quinto capítulo de *Para Além de Bem e Mal*: “Contribuição à história natural da moral”. In: Cadernos Nietzsche. vol.37 no.1 São Paulo Jan./June 2016.
- BURCKHARDT, J. A cultura do Renascimento: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DENAT, Celine. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações extemporâneas. In: Cadernos Nietzsche 26, 2010.
- JENSEN, K. A. Nietzsche’s Philosophy of History. Cambridge: Cambridge University, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. Das vantagens e desvantagens da história para a vida. São Paulo: Hedra, 2017.
- PINKARD, Terry. German Philosophy (1760-1860): The Legacy of Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SCHNADELBACH, H. Philosophy in Germany, 1831-1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- WHITE, Hayden. Trópicos do discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Ed. USP, 2001.

## O indivíduo em Burckhardt e suas influências no projeto cultural de Nietzsche durante a década de 1870

Ricardo de Oliveira Toledo<sup>1</sup>

### 1 Da necessidade de um projeto cultural

Desde 1862, Nietzsche conviveu com o projeto do rei prussiano, Guilherme I, de transformar os trinta e nove reinos germânicos num único Estado Nacional. Otto von Bismarck, também conhecido como o *Chanceler de Ferro*, liderou tal empreitada. A unificação se efetivou em 1871, quando a Prússia venceu a França na Guerra Franco-Prussiana. Na ocasião, os estados do sul foram anexados ao novo território alemão. Criava-se, então, o II Reich (ou II Império Alemão), que passaria a experimentar um rápido desenvolvimento militar, político e econômico. Porém, uma unidade permanecia não concluída: a identidade cultural dos cidadãos alemães. O problema da cultura europeia, e, especialmente, alemã, ocupou boa parte das reflexões de Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche.

Numa carta para Friedrich von Preen, do início de 1870, Burckhardt (2003, p. 275-277) demonstrou sua apreensão quanto ao futuro cultural da Alemanha. Ponderava que os dois povos de grande espírito do continente europeu, os franceses e os alemães, estavam passando por uma completa mudança em sua cultura. O preocupante não seria a guerra travada, mas o novo espírito que viria a se configurar naquela época de guerras. Noutra carta, ao mesmo destinatário, do dia 26 de abril de 1872, Burckhardt (2003, p. 269) reflete sobre as recentes consequências da vitória de Bismarck e de sua administração militarizada, que em pouco tempo empurraria os trabalhadores miseravelmente para as fábricas, dando lugar a um Estado industrialista. O desenvolvimento de uma soberania cultural duradoura ainda estava em sua infância.

Da parte de Nietzsche, sua intensa reflexão cultural nos anos 1870 pode ser observada desde sua obra *O nascimento da tragédia*. Nesse livro, encontra-se aquilo que poderia ser chamado de o projeto cultural juvenil de Nietzsche, tendo a arte como um canal de maior calibre. Aparecia em seu texto um desejo pelo alvorecer de uma cultura germânica forte. Ao mesmo tempo, havia uma preocupação muito bem delineada sobre o indivíduo e sua relação com a cultura. Nos escritos posteriores, cresceria gradativamente uma veemente crítica à germanicidade artificial e decadente do pós-unificação. Um fator determinante, embora não exclusivo, para que Nietzsche reavaliasse o seu projeto cultural de *O nascimento da tragédia*, intensificando as suas críticas sobre a cultura, foi seu envolvimento intelectual com Jacob Burckhardt.

---

1 Doutor em Filosofia pela UERJ

## 2 A amizade e o interesse de Nietzsche pelo pensamento cultural de Burckhardt

Para Andler (1958), a relação entre Nietzsche e Burckhardt influenciou a ambos. A amizade entre o filólogo, ainda respirando os ares de sua prodigiosa juventude, e o historiador, uma notável figura em toda Basileia, começou em 1869, quando Nietzsche decide se fixar definitivamente na cidade suíça. Escutava com admiração cada lição sobre a história ministrada por Burckhardt. Em 7 de novembro de 1870, escreveu a Carl von Gersdorff:

Ontem à noite, tive um prazer que eu gostaria que o senhor e todas as pessoas compartilhassem. Jacob Burckhardt fez uma leitura livre sobre a “Grandeza Histórica” que esteve totalmente de acordo com nosso pensamento e sentimento. Esse excelente e extraordinário homem, embora não entregue à distorção, é ainda inclinado a abafar a verdade. Mas em nossas caminhadas confidenciais, ele chama Schopenhauer de “nosso filósofo” (NIETZSCHE, 1975, v. 3, p. 154).

De acordo com Rossi (1987), a despeito da comum simpatia que os amigos nutriam por Schopenhauer, o entusiasmo wagneriano de Nietzsche destoava do espírito inteiramente emancipado que Burckhardt sempre buscou para si.<sup>2</sup> Seu amor e fidelidade à verdade o impediam de uma conversão eufórica a uma corrente intelectual vigente em seu tempo. O distanciamento da cotidianidade através de uma liberdade aristocrática permitiria a Burckhardt contemplar com mais clareza a história. Assim havia feito com o otimismo hegeliano dos alemães, os positivistas de matrizes comteanas e, diga-se de passagem, as ondas proletárias. Ele era um mestre de seu tempo, de seu povo, apesar disso, distante desse, conservando sempre seu peculiar modo aristocrático. Mostrava repugnância pelo novo conhecimento, odiava os congressos, a academia e a vida pública.

Garner (1990) indica que, aos olhos de Burckhardt, as tendências românticas oitocentistas, das quais Wagner fazia parte, eram características de uma sociedade que se fundamentava em ideais revolucionários.<sup>3</sup> Em 1848, enquanto ocorria uma revolução liberal e imprimia-se o *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, o historiador via naquelas ideias propostas de transformações sociais e, conseqüentemente, culturais, alheias ao seu aristocratismo e conservadorismo. Em seu conjunto, formavam um todo confuso, desembocando, em muitos casos, no nacionalismo exagerado, com suas frentes políticas em quase todos os rincões europeus. Correspondendo-se com Hermann Shauenburg, em 23 de agosto de 1848, Burckhardt (2003, p. 214) declara que tudo estava desconjuntado e que sentia a desorganização da vida privada na Alemanha e uma Europa arruinada. Rechaçava as sublevações camponesas e proletárias, além de seus resultados. Entendia que a formação dos Estados nacionais esfacelava as esferas tradicionais de poder e impunha laços sociais artificiais.

Fernandes (2006) destaca que Burckhardt era um homem cansado de seu tempo, não mantendo boa relação com qualquer coisa lembrasse a Modernidade. A partir de uma carta para Schauenburg, de fevereiro de 1846,<sup>4</sup> o comentador relembra uma lista de homens dos quais o suíço queria se desvencilhar. Eram eles os radicais, comunistas, industriais, doutos, ambiciosos, reflexivos, abstratos, absolutos, filósofos, sofistas, fanáticos do Estado e

2 Para mais informações sobre o assunto, recomenda-se a leitura de Chaves, 2000.

3 Cf. também, Kitch, 2005.

4 Cf. Burckhardt, 2003, p. 198-199.

idealistas. Lista semelhante pode ser elaborada com base nos escritos de Nietzsche (1988, v. 2), pois, em várias passagens, há críticas a tais tipos de homens, como se pode constatar nos aforismos 16, 235, 472, 473, 475 de *Humano, demasiado humano*. Isto demonstra o quanto ambos estavam de acordo no que tange a vários aspectos de sua cotidianidade. Não sabiam como lidar com as transformações, em especial, políticas, pelas quais seu continente passava, guardando delas um pessimismo constante.

Dentre os grandiosos legados de Burckhardt, algo que não se pode deixar escapar é sua contribuição a respeito da compreensão da redescoberta do homem em sua singularidade na Renascença italiana, tese pela qual Nietzsche tinha grande apreço.<sup>5</sup> Sobre ela Nietzsche (1988, v. 7, p. 327) comenta, por exemplo, em uma anotação de 1871.<sup>6</sup> No entendimento de Burckhardt (2009), teria havido, durante o Renascimento, um verdadeiro florescimento do indivíduo e, com este, o alvorecer de uma nova humanidade que prepararia a Europa para o mundo moderno. Neste ponto, concorda-se com Kahan (1992) de que não se deve confundir, em Burckhardt, Modernidade com moderno. O primeiro termo se refere à era marcada pelo industrialismo, pela agitação do trabalho e pela difusão de ideais políticos das massas. O segundo aponta para a passagem da Idade Média para a Moderna, período no qual o homem está desejoso pelo novo.

Na visão de Garner (1990), Burckhardt acreditava que a descoberta do ser humano, o despertar da personalidade e o desenvolvimento do indivíduo são as marcas por excelência do Renascimento como a aurora da época moderna. Surgia no período uma nova consciência do mundo, do ser humano, de seu impulso criativo e da cultura. A individualidade passou a preceder ao sentimento imperioso do grupo, do clã, da coletividade. Após a quase vigília medieval, na qual o homem somente se reconhecia diluído numa coletividade, foi na Itália em que, pela primeira vez, o homem tornou-se um indivíduo espiritual, reconhecendo-se como tal. Todavia, qualquer liberdade não era gratuita, pois o indivíduo teria que lutar para preservar sua autonomia. Uma personalidade livre enfrentaria uma vida nem sempre confortável, com súbitas mudanças, assaz violentas, num mundo em que as opiniões poderiam trazer terríveis consequências, dentre as quais a morte e o exílio. A soberania política dos principados italianos se apoiava sobre um solo recorrentemente movediço. As guerras e traições – algumas efetivadas entre parentes – ameaçavam o poder dos governantes e, conseqüentemente, a vida de seus súditos e pupilos, ao mesmo tempo em que geravam uma necessidade de aprimoramento bélico e artístico, tanto em âmbito individual quanto político. Kahan (1992) salienta que a vida sem riscos almejada pela socialdemocracia europeia e levada a cabo na Alemanha por Bismarck contrastava com a atmosfera renascentista: imolava e impedia a formação completa do indivíduo a partir de seus impulsos.

Ao discutir sobre aperfeiçoamento da personalidade nos parâmetros renascentistas, Burckhardt medita pontualmente sobre o conceito de homem universal, um lugar-comum entre os historiadores do Renascimento, e que não foi negligenciado por Nietzsche (1988, v. 2), como se lê no aforismo 237 de *Humano, demasiado humano*. No trecho são elencadas as características da cultura do Renascimento, movida por forças positivas, a saber, a emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação/formação (*Bildung*) sobre a tradição, entusiasmo pela ciência, desgrilhoamento do indivíduo e busca pela perfeição em suas criações. Huizinga (1970) explica a figura do *uomo universale*,

5 Cf. Campione, et al., 2003.

6 *Nachlass*/Fragmento póstumo (NF/FP): 1871,9[143]

isto é, do grande gênio do Renascimento, como aquele indivíduo de personalidade livre, que pairava sobre doutrinas e moral, sendo, também, arrogante, frívolo e dado ao prazer. Embora fosse curioso por tudo que o cercava, orientava-se por suas próprias regras. Mais do que isso, guardava uma paixão pagã pela beleza, pelo mundo e pela vida. Tanto para Burckhardt quanto para Nietzsche, essas forças estavam diminuídas na cultura europeia do final do século XIX.

O desenvolvimento do *uomo universale* aparece no texto de Burckhardt (2009) como *Bildung*, isto é, o árduo processo para que alguém seja capaz de se construir e dar forma a si mesmo. Numa perspectiva cultural, um indivíduo que reúne em si o máximo em potência histórica de seu tempo é capaz de expressar em suas realizações uma gama indescritível de propriedades de sua cultura. Por conseguinte, transforma-se num elo necessário, um momento ímpar de sua cultura.<sup>7</sup> Porém, a dominação de todos os elementos da cultura não é o mesmo que erudição. Mais importante que o simples saber era a utilização do conhecimento em prol da criação. Para o *uomo universale*, a sua capacidade criativa era fruto de uma investigação apurada, do aprimoramento técnico, do domínio do próprio corpo e dos materiais ao seu redor. Quanto mais rigorosa fosse a formação imposta a si mesmo, maior seria a tarefa para a qual se destinaria. Dessa forma, o Renascimento contou com aquele tipo de indivíduos que Burckhardt chamou de plenamente desenvolvidos.

#### 4 Burckhardt no pensamento cultural sobre o indivíduo de Nietzsche

São diversos os elementos nos escritos posteriores a *O nascimento da tragédia* que demonstram que a amizade com Burckhardt e a leitura de seus textos contribuíram para a que Nietzsche elaborasse uma forte crítica ao germanismo industrialista posterior à unificação alemã, bem como uma avaliação do tipo de indivíduos de seu tempo. Em *Ecce Homo*, de 1888, Nietzsche (1988, v. 6) reitera sua objeção à cultura alemã, apontando que isto o motivou a escrever as *Extemporâneas* na década anterior. Preocupado com o legado cultural do triunfo alemão na guerra contra a França, iniciou sua *Primeira Consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor*, de 1873, dizendo que uma grande vitória é um grande perigo. Ameaçador se tornou o fato de a opinião pública e os pensadores alemães acreditarem que uma conquista bélica desembocaria na vitória de sua cultura. Não era a cultura francesa que havia sido derrotada. Longe disso, os alemães se mantinham dependentes dela. Nas palavras do filósofo: “só quando houvermos imposto a esses [os franceses] uma cultura alemã original se poderá falar, também, de um triunfo da cultura alemã” (NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 163-164). Enquanto o império alemão se materializava, o espírito alemão era extirpado de seu solo. O indivíduo civilizado do II Reich era débil e sem qualquer nobreza, indiferente às origens de seu povo. Neste ponto, concorda-se com o significado do termo “*Wolk*” explicitado por Mosse (1988), bastante adequado ao ponto de vista adotado por Nietzsche na *Extemporânea* em questão. “*Wolk*” denotaria um conjunto de indivíduos unidos por uma essência transcendente, um sentimento de comunidade que é, igualmente, fonte da criatividade de seus membros. No novo Estado, os alemães se uniam por laços artificiais, ou seja, pela exaltação de valores políticos destoantes da natureza vigorosa e aristocrática de seus antepassados: eram meros cidadãos. Tendo isto em conta, Nietzsche exigia uma direção e uma unidade para a cultura alemã, até então inexistente ou, quando muito, confundida

7 Cf. Burckhardt, 1959, cap.V.



com os momentos culturais que nada mais eram do que horas de folga ou de digestão. Os alemães se tornaram incapazes de criar um estilo próprio na multiplicidade não harmônica de uma miscelânea policrômica e desorientada de estilos emprestados. O verdadeiro homem de cultura, o artista criativo, original e vigoroso, sem o qual não se pode pensar a cultura de um povo em certa época, era um tipo raríssimo. O problema da cultura alemã acabava passando pelo crivo do filisteu culto, com sua não-cultura (ou pseudocultura) filisteia, ou melhor, sua barbárie, sistemicamente estendida a todos os setores da sociedade. Como reconhece Piazzesi (2003), além de não haver, durante os anos 1870 e 1880, uma cultura de identidade nacional inequívoca, não havia um ser alemão encarnado, unívoco e coerente. Existiam somente algumas manifestações isoladas sobre as quais se conseguiria construir a ideia de identidade nacional. As produções da cultura alemã eram menos fruto de sua originalidade e mais da assimilação de formas, estilos, estímulos e de sugestões daquilo que lhe era estranho. De algum modo, os alemães estariam sempre num certo atraso com relação ao restante da civilização europeia. A tarefa de dar direção e unidade para a cultura deveria ser para indivíduos corajosos, que enfrentassem a apatia cultural dos políticos, pensadores, artistas, imprensa e instituições de ensino da Alemanha.

*A Segunda Consideração extemporânea: Das vantagens e desvantagens da História para vida*, de 1874, que conta com menção direta a Burckhardt,<sup>8</sup> é um dos momentos emblemáticos que demonstram como o pensamento de Nietzsche (1988, v. 1) estava contagiado por sua amizade com o suíço. No texto, na esteira de Burckhardt, o filósofo alemão aponta que um povo a quem se atribui uma cultura deve ser algo de único, sem cisões entre o que nele é interno e externo, forma ou conteúdo. O restabelecimento da saúde de um povo passa pela promoção de sua unidade de estilo, no reencontro de seus instintos e sua lealdade. Adverte que os indivíduos de seu tempo se colocavam diante de um palco como espectadores da festa de uma exposição mundial, organizada pelos seus artistas históricos. O indivíduo titubeava, desconfiando de seus instintos, confuso pelo que ocorria à sua volta, percebendo como caótica a relação entre sua interioridade e o que manifesta de si mesmo. Para se preservar, assumia uma máscara de pessoa culta, douta, poética e política, simulando seriedade. No fundo, sua personalidade débil escondia as angústias e as misérias íntimas do homem da Modernidade, introspectivamente rancoroso, enquanto deveria ser corajoso e seguro. Neste sentido, este tipo de homem não poderia se assemelhar aos indivíduos fortes, vigorosos e destemidos, que numa época qualquer construíram uma verdadeira cultura. A história só seria suportada pelas personalidades fortes, enquanto as debilitadas a cancelariam. Em consonância com Burckhardt, Nietzsche entendia que seria o homem superior, de vasta experiência, quem escreveria a história. Por conseguinte, como um arquiteto do futuro, poderia julgar o passado. A melhor experiência é retirada do presente. É a partir deste que se extrai o material para que artisticamente se consiga erigir uma cultura, permeada pelo instinto criativo de seus indivíduos. Logo, “[...] a arte se contrapõe à história: e somente quando a história suporta ser uma obra de arte, pode, talvez, manter ou [...] suscitar instintos” (NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 296). Não era isso o que resultava da educação histórica dos jovens indivíduos da época de Nietzsche. Sem jamais ter vivenciado aquilo que aprende, o jovem pensava ser profundo conhecedor de tudo e, por este motivo, experiente. Seu

8 Em correspondência com Nietzsche, em 25 de fevereiro de 1874, Burckhardt comenta a citação de seu nome na obra, sobre a qual se sentia pouco à vontade, pois a imagem ali descrita não era inteiramente a sua (BURCKHARDT, 2003, p. 295-297).



aprendizado começava pelo fim do caminho, uma vez que aquilo que assimilou é o que o filósofo alemão chamava de “velharias da humanidade”. Com premissas equivocadas a Modernidade tentava procriar um tipo específico de indivíduos, incapaz de alcançar uma vitalidade que permitisse a realização de algo mais elevado do que aquilo que já vivenciava em seu modelo de cultura. A cultura histórica oitocentista não primava o grande indivíduo, mas dava voz a uma massa de indivíduos indiscerníveis. A massa somente mereceria algum mérito por três aspectos: pela imitação imperfeita dos grandes indivíduos, como obstáculo para esses e, enfim, como seus instrumentos. Por isso, os instintos da massa não seriam relevantes, já que não conseguiriam fundar qualquer elemento historicamente relevante.

Denat (2011) considera que a Modernidade para Nietzsche é uma época de *décadance* da vida e da cultura. Sua cultura é uma fórmula mórbida e seu homem um tipo humano fraco, medíocre, sem personalidade e sem força. Ao viver uma crise, pode descobrir condições para sua cura. Embora possa cambaleiar entre a recuperação ou a morte, a Modernidade comporta as possibilidades para que o homem consiga se superar. São quatro as grandes características de seu indivíduo. A primeira delas é seu desejo ilimitado de saber, num apetite descomedido pela história, mas que atormenta a cultura por sua febre historiadora. Nada é triado por essa espécie de homem historicista-teórico: tudo é bom. A perspectiva prática ou vital é perdida. A segunda característica é sua falta de gosto, que tem como causa as ideias modernas e democráticas, que igualam o valor de todas as coisas, impedindo que escolhas sejam operadas. Não se consegue mais valorizar ou desprezar, reter ou rejeitar autonomamente. Pior, os instintos democráticos levam a uma hostilidade ao que é mais elevado. A terceira é a de ser difuso e caótico. O homem moderno é uma mistura de todos os estilos, como aparece na *Primeira Extemporânea*, ou uma acumulação grotesca. Sua diversidade é, na verdade, uma mistura caótica e sem unidade. A última característica e de maior relevância, que pressupõe o caos e a ausência de disciplina é a inquietude, a extrema agitação, que paradoxalmente pode desembocar numa paralisia, conduzindo o desejo de saber ao ceticismo, o otimismo teórico ao pessimismo, a esperança do conhecimento e do domínio absolutos ao sentimento de fim, de desespero - niilismo. Enquanto um filósofo médico, Nietzsche especifica que sua tarefa seria a de mostrar um caminho para a superação do homem moderno, abrindo espaço para uma grande saúde.

A profilaxia de uma cultura fraca seria permeada por uma reflexão sobre a nebulosa situação do indivíduo quanto aos paradigmas educacionais das instituições de ensino. Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, de 1872, Nietzsche (1988, v. 1) indica que o objetivo capital da educação contra uma pseudocultura deveria ser a *Bildung* da juventude e, simultaneamente, o futuro da cultura e a purificação do espírito alemão. Ao invés de a educação se comprometer com a especialização, erudição e a formação profissional, com fins utilitaristas, para que os alunos aprendessem a ganhar dinheiro, para que se tornassem operários, deveria passar por uma reforma, tendo como principal objetivo o homem superior. Em seu julgamento aquela cultura era inautêntica e de mau gosto. As instituições de ensino submetidas ao Estado reforçavam a tutela deste a partir de interesses utilitaristas e industrialistas. Era necessária uma libertação do Estado, de suas universidades e do tipo de cultura que criavam.<sup>9</sup>

9 Cf. *NF/FP*, 1874,32[67].

Na *Terceira Consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*, de 1874, Nietzsche (1988, v. 1) rejeita a tutela do Estado sobre a cultura através de uma educação adestradora. Denuncia que os professores, submetidos às vantagens sociais de suas profissões, como a subsistência estável propiciada por seus salários providos pelo Estado, empreenderiam uma educação artificializadora. Dos jovens alunos restaria o indivíduo cômodo, complacente, que evita o fastígio, sem autodomínio criativo e mero repetidor da opinião pública. Este seria o tipo vantajoso/valoroso para o Estado, que se fortalece na preguiça e na covardia de seus cidadãos mais obedientes. Daí Nietzsche, em *Schopenhauer como educador*, apelar para que o mundo da cultura fosse independente do Estado e para que os indivíduos reconhecessem outra finalidade para sua existência que não seja servi-lo. Em seu projeto cultural, entende que gênio deve ser o propósito da cultura (*Cultur*). No entanto, o primado educacional da erudição continuava sendo um obstáculo: o *círculo dos eruditos*, que se denominavam pessoas cultas, bem como o tecnicismo, não favorecia, mas impedia “o desenvolvimento da cultura (*Cultur*) e a procriação do gênio [...]” (NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 358).

### Considerações finais

Nietzsche foi um pensador da cultura. Desde *O nascimento da tragédia* iniciou a elaboração de um projeto cultural para uma identidade do espírito germânico. O projeto, sempre alterado, pode ser lido com nuances próprias nos escritos de 1870, dos quais foram destacados *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e as três primeiras *Considerações extemporâneas*. A expressão “projeto cultural” não aparece nos textos do filósofo alemão, mas é cunhado nesta investigação para expressar o que se entende como uma crítica cultural que possuía expectativas: a cura de uma cultura em crise através do indivíduo forte, soberano, de espírito livre, capaz de estender o processo criativo que deu forma a si mesmo à cultura, tornando-se para ela um elo indispensável. O pensamento de Nietzsche sobre o lugar e o papel do indivíduo na cultura dialoga, em vários aspectos, com as reflexões que abordam a mesma temática em Burckhardt. Para esse, a cultura de seu tempo estava debilitada por estar alienada aos propósitos do Estado industrialista. Semelhante julgamento é visto em Nietzsche, que atenta para os interesses econômicos e a tutela do Estado como prejudiciais para a cultura. Burckhardt via com preocupação o legado cultural da guerra entre a França e a Prússia e a unificação política alemã. Este é outro ponto de congruência com Nietzsche, que não percebia garantias de que a vitória alemã seria a vitória do espírito alemão. Acreditava que a cultura germânica, reduzida a uma cultura da nação alemã, estava apinhada de materiais estranhos e disformes, sendo caótica. Para Burckhardt, o Renascimento italiano foi um momento em que a instabilidade política, a competição entre as cidades, o entusiasmo pelo novo e o secularismo permitiram que ocorresse o desenvolvimento de indivíduos soberanos e do *uomo universale*. Isto contrastava com a realidade educacional de seu tempo, muitas vezes subserviente ao Estado industrialista. A formação para o desenvolvimento de uma personalidade plena era colocada de lado para dar lugar à criação de indivíduos cultos ou operários das fábricas, que buscavam, sobretudo, a organização, o progresso, a estabilidade e o bem-estar. O grande indivíduo, indispensável para a cultura, estava ameaçado. A comparação de Burckhardt entre a cultura do Renascimento italiano e a situação da cultura na Alemanha na década de 1870 também ocorre em Nietzsche. A ideia de um Estado perfeito, organizado e voltado para o bem-estar dos cidadãos, poderia impedir o florescimento do grande indivíduo. Em contrapartida, permitiria o sucesso da pseudocultura do filisteísmo cultural e do indivíduo vantajoso por proclamar os valores

do Estado ou por ser um trabalhador. Nietzsche desejava uma educação que tivesse como grande finalidade a cultura, livre das amarras do Estado, que estimulasse o desenvolvimento de personalidades singulares e criativas. Ao contrário disso, o ensino público era nivelador, massificador e, portanto, uniformizador. O pensador alemão considerava necessário que o gênio fosse o propósito da cultura, pois quase todos os indivíduos estavam debilitados. Embora as reflexões de Burckhardt e de Nietzsche sejam atuais e bastante relevantes, o esforço desta pesquisa foi, acima de tudo, de fazer uma revisão do pensamento de ambos para, como consequência, obter maior compreensão dos anseios do filósofo alemão para a cultura.

**Referências bibliográficas:**

- ANDLER, C. *Nietzsche sa vie et sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1958.
- BURCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009
- \_\_\_\_\_. *Cartas*. Trad. Renato Rezende. Rio de Janeiro, Topbooks, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Meditazioni sulla storia universale*. Firenze: Sansoni, 1959.
- CAMPIONE, G. et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.
- CHAVES, E. Cultura e política: O jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 9, p. 41-66, 2000.
- CURT, P. Janz. *Vita di Nietzsche*. Bari: Caterza, 1982, Vol. III.
- DENAT, Céline. A concepção nietzschiana de homem moderno ou a modernidade como momento “crítico” da história. In, *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (Org. MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.
- FERNANDES, C. S. Jacob Burckhardt e a preparação para “A Cultura do Renascimento na Itália”. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v.3, n. 3, p.1-18, 2006.
- GARNER, R. Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading “The Civilization of the Renaissance in Italy”. *Sociological Theory*, v. 8, n. 1, p. 48-57, 1990.
- HUIZINGA, J. The problem of Renaissance. In. *Men and ideas: Essays on History, the Middle Ages, the Renaissance*. Trad. J. Holmes e H. Marle. New York, Harper Torchbooks, 1970.
- KAHAN, A. S. *Aristocratic Liberalism: The social thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*. New York, Oxford University Press, 1992.
- KITCH, M. Jacob Burckhardt: Romanticism and cultural History. In. *Historical Controversies and Historians*. W. Lamont (org.). London & Pennsylvania, Taylor & Francis, 2005.
- MOSSE, G. *The crisis of german ideology*. New York, Grosset and Dunlap, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe – KSA*. (Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden (15 volumes).
- \_\_\_\_\_. *Brifwechsel, Kritische Gesamtausgabe – KGB*. (Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari). Berlin, de Gruyter, 1975. 8 Bänden (8 volumes).
- PIAZZESI, C. *Nietzsche: Fisiologia dell’arte e decadenza*. Lecce: Conte Editore, 2003.
- ROSSI, R. *Nietzsche e Burckhardt*. Genova: Tilgher, 1987.

## A crítica à imputabilidade moral no eterno retorno: O resgate da inocência do vir-a-ser

Roberta Franco Saavedra<sup>1</sup>

Uma das questões fundamentais da história da filosofia ocidental é a análise das engrenagens, dos pressupostos e das implicações das doutrinas morais. Tradicionalmente, os conceitos de “culpa” e “castigo” desempenham um importante papel na atribuição de valores morais. Tais conceitos fundamentam-se na crença de que os indivíduos são dotados de uma suposta “vontade livre” ou “livre-arbítrio”, o que em última instância permite a instituição da imputabilidade ou responsabilidade moral. Nietzsche, como crítico ferrenho da tradição de pensamento ocidental, teria buscado desmistificar os pressupostos que garantem a sustentação da chamada “ordem moral do mundo”. Uma das noções centrais de sua filosofia consiste na concepção do eterno retorno, e traz à tona uma interpretação que reveste de necessidade o mundo e a existência e destitui de sentido a oposição metafísica instaurada entre necessidade (mundo da natureza) e liberdade (mundo da vontade humana). A aposta no eterno retorno desestabiliza uma série de elementos cristalizados pela tradição metafísica, mas aqui nos interessa especificamente a crítica à crença no “livre-arbítrio” humano. Partindo disso, este trabalho tem como objetivo principal investigar, lançando mão de uma perspectiva do eterno retorno, a possível relação de continuidade ou complementaridade e analisar os pontos convergentes entre dois textos nos quais Nietzsche trata do problema da imputabilidade moral. São eles: “a fábula da liberdade inteligível” (presente no corpo da obra *Humano, demasiado humano* publicado em 1878) e o “erro do livre-arbítrio” (compondo o capítulo intitulado “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos Ídolos*, publicado em 1888). Pretende-se, diante disso, investigar de que maneira a concepção do eterno retorno é uma forma de subversão em relação à história da filosofia ocidental no que concerne à questão da imputabilidade moral – a partir da análise das duas possíveis formas de abordagem do problema – e mapear os artifícios dos quais Nietzsche se vale para investir no seu projeto de resgate da inocência do vir-a-ser – inocência que lhe foi despojada com a imposição da crença na imputabilidade – visando, em última instância, à inauguração de um novo registro de pensamento e moralidade.

O projeto da filosofia nietzschiana empenha-se sobretudo na crítica à metafísica tradicional e na aposta em uma transvaloração de todos os valores. Em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, deparamo-nos com a radicalidade da crítica nietzschiana à fundamentação metafísica da existência: o autor, para simbolizar sua filosofia anti-metafísica, se vale da imagem do “meio-dia”, ou seja, o momento sem sombra, de dicotomias suprimidas, de afirmação da existência de uma única realidade. Para marcar o “fim do longo erro”,

<sup>1</sup> Doutoranda do PPGF/UFRJ

o filósofo também apresenta o personagem Zaratustra: “Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRRA [começa Zaratustra]” (Ibidem). Em sua obra autobiográfica, Nietzsche refere-se a *Assim falou Zaratustra* como o auge da parte afirmativa de seu pensamento. O autor presta cara homenagem a esta obra, conferindo-lhe um valor superior em relação aos outros escritos e cedendo a ela um lugar à parte (NIETZSCHE, 2008, “Assim Falou Zaratustra”, § 8, p. 85), chegando até mesmo a descrevê-la como o maior presente que até agora fora ofertado à humanidade (Ibidem, Prólogo, § 4, p. 16). A razão pela qual Nietzsche valoriza tão enfaticamente *Zaratustra* deve-se à concepção fundamental da obra: “o pensamento do eterno retorno”, entendido como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (Ibidem, “Assim Falou Zaratustra”, § 1, p. 79). Em *Assim falou Zaratustra* o eterno retorno é trazido à tona através de formas variadas e acompanhado de uma riqueza de símbolos, a partir de uma linguagem poético-dramática mais ajustada com uma concepção artística existencial do que uma fundamentação ontológica da existência. Partindo disso, trabalharemos aqui com a hipótese segundo a qual o pensamento do eterno retorno não só confronta a tradição metafísica como também cria outro registro de pensamento aliado com a arte, operando para além das dualidades metafísicas e efetivamente viabilizando o projeto nietzschiano de superação da metafísica.

Apesar de compor o pensamento central de *Assim falou Zaratustra*, o eterno retorno irrompe pela primeira vez em *A gaia ciência*, surgindo através de uma forma de elaboração que corrobora a tese de que se trata de uma ficção poética destituída de uma busca dogmática pela verdade (ou seja, alheia a uma pretensão ontológica). No livro IV de *A gaia ciência* a anunciação do eterno retorno se dá nos seguintes termos: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes (...)’” (NIETZSCHE, 2001, IV, § 341, p. 230).

O gesto de apresentar o eterno retorno como hipótese ficcional não só ratifica e radicaliza a crítica à verdade – concebida como valor superior –, como também desmistifica uma série de conceitos cristalizados ao longo da tradição de pensamento ocidental, como as noções de sujeito, livre-arbítrio, temporalidade linear, etc. Conceber o eterno retorno tal como exposto por Nietzsche nos incita a pensar um novo modo de conceber a existência que não se atém a nenhuma espécie de fundamento metafísico e que consiste na adoção de uma visão trágica do mundo que afirma incondicionalmente a vida, sem o objetivo de corrigi-la através dos mecanismos da razão.

Para elucidar mais detidamente a ideia central do pensamento do eterno retorno, podemos nos debruçar sobre uma passagem de *Zaratustra* na qual seus animais o reverenciam como “o mestre do eterno retorno” e, com a imagem da ampulheta – também presente no “maior dos pesos” de *A gaia ciência* –, elucidam essa outra concepção de temporalidade, de história, de interpretação da existência:

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!

[...]

Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas.



Ensinas que há um grande ano do vir-a-ser, uma monstruosidade de grande ano: tal como uma ampulheta, ele tem de virar sempre de novo, a fim de novamente escorrer e transcorrer: -

- de modo que todos esses anos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores e também nas menores – de modo que nós mesmos somos iguais a nós mesmos em cada grande ano, nas coisas maiores e também nas menores. (NIETZSCHE, 2011, “O convalescente”, p. 211. *Grifos do autor*)

O eterno retorno consiste, portanto, na repetição cíclica e eterna de todos os eventos: a ampulheta é eternamente virada e tudo retorna incessantemente. Nesse sentido, podemos nos perguntar acerca das reverberações disso em um dos problemas clássicos da filosofia moderna, como o problema da liberdade da vontade, pois se o funcionamento do mundo – e dos sujeitos – opera sob o regime da necessidade, como seria possível admitir – e demonstrar – a existência do livre-arbítrio humano? Na afirmação ilimitada e irrestrita do devir presente no pensamento do eterno retorno podemos dizer que não existe “liberdade da vontade” – pelo menos não de forma análoga à concepção tradicional do termo. A partir dessa breve exposição da perspectiva do eterno retorno, estaremos em condições de melhor compreender o sentido da crítica que Nietzsche tece à “liberdade inteligível” e ao “erro do livre-arbítrio”, como modo de interpretar os desdobramentos do pensamento do eterno retorno no âmbito do problema filosófico que versa sobre as vicissitudes da dicotomia necessidade/liberdade.

Um dos conceitos engendrados e enraizados pela tradição metafísica que o eterno retorno desestabiliza é a crença no livre-arbítrio ou na liberdade da vontade humana. A concepção do eterno retorno traz à tona uma interpretação que reveste de necessidade o mundo e a existência e destitui de sentido a oposição metafísica instaurada entre necessidade (mundo da natureza) e liberdade (mundo da vontade humana). É neste sentido que Nietzsche tece sua crítica à crença no livre-arbítrio: em “a fábula da liberdade inteligível” o filósofo descreve as fases principais da história dos sentimentos em virtude dos quais os indivíduos são tornados responsáveis por seus atos, denominando esse processo como a história dos sentimentos morais. Nietzsche elenca a seqüência de “erros” que por fim resulta na instituição da imputabilidade moral:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às conseqüências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas conseqüências (...). Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. (NIETZSCHE, 2005, § 39, p. 45)

Os juízos de valor moral “bom” e “mau” pressupõem e se sustentam na crença na liberdade do sujeito que supostamente pratica a ação, pois se a ação fosse considerada como executada de forma necessária (qual seja, não livre), tornar-se-ia inviável qualquer atribuição de culpa, qualquer espécie de responsabilização. Em sua abordagem, Nietzsche procura demonstrar como os artifícios de criação do fundamento da imputabilidade foram articulados: primeiramente os predicados “bom” e “mau” eram associados meramente

às ações para, posteriormente, serem expandidos e atribuídos ao ser humano, isto é, à totalidade do sujeito. Em certo sentido, podemos dizer que a condição de possibilidade de todo julgamento moral é a crença na liberdade da vontade, isto é, na liberdade do sujeito que pratica as ações – as quais, em consonância com esse sistema de raciocínio sustentado pelo edifício moral – serão conformes à “natureza moral” do sujeito. Como pontua Oswaldo Giacóia em *Nietzsche versus Kant*:

a teoria do caráter inteligível, tanto em Kant como em Schopenhauer, é um recurso dos filósofos para assegurar a legitimidade de conceitos fundamentais da moralidade, tais como responsabilidade e imputação, e com isso justificar a atribuição de culpa. (GIACÓIA, 2012, p. 152.)

Após elencar os erros oriundos da significação moral da existência, Nietzsche anuncia o seu diagnóstico:

E afinal descobrimos que tampouco este ser [o homem] pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma conseqüência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. [...] Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. – (NIETZSCHE, 2005, § 39, p. 45 – 46)

De acordo com o pensamento do eterno retorno, o mundo é regido pela necessidade e o “indivíduo”<sup>2</sup> não pode ser considerado responsável por si mesmo porque está inserido no “todo”:

cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* (NIETZSCHE, 2006, VI, § 8, p. 46. *Grifos do autor*)

A responsabilidade não deve ser atribuída a um suposto “sujeito livre” porque toda vida opera conforme as leis de uma espécie de “fatalidade”. É neste sentido que “*Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente*” (Ibidem). Verificamos, ainda, uma nova concepção de tempo que parece inaugurar uma espécie de temporalidade circular que unifica não só “sujeito” e “mundo”, como também passado, presente e futuro: “A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será.” (Ibidem). Se tudo é necessário, então tudo está contido no “fado” – até mesmo as objeções e resistências a essa ideia, afinal:

cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado [...], justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. (NIETZSCHE, 2008, “O andarilho e sua sombra”, § 61, p. 199)

2 Entendido aqui como ficção, pois a ideia de unidade não comporta, para Nietzsche, as inúmeras relações entre forças que compõem um indivíduo.

Dessa forma, Nietzsche desarticula e esvazia de sentido as engrenagens das dicotomias metafísicas ao suprimir a oposição entre ser humano e mundo, assim como a oposição entre sujeito e objeto: ao contrário, ambos formam o “todo” e, portanto, encontram-se sob o mesmo regime de funcionamento. Segundo Giacóia,

[...] dissolve-se a oposição comum a Platão, Kant e Schopenhauer entre necessidade mecânica, vigente na natureza, e liberdade (não fenomênica, pois o homem empírico, como parte da natureza, encontra-se submetido à série necessária de causas invariáveis; liberdade, portanto, transcendental, apreensível do ponto de vista não fenomênico, fora das coordenadas de tempo, espaço e causalidade natural – o último reduto metafísico em que se abrigou, na modernidade, a fábula do livre-arbítrio e, com ele, a possibilidade de justificação e fundamentação dos juízos de valor moral e imputação). (GIACÓIA, 2012, p. 153)

O termo “liberdade inteligível” é denunciado, por Nietzsche, como uma fábula porque essa concepção de liberdade baseia-se em princípios metafísicos – pois, de acordo com a tradição, o mundo fenomênico (aparente) é regido pela necessidade mecânica, ao passo que o mundo inteligível (isto é, o mundo verdadeiro, metafísico) garantiria o fundamento da liberdade humana. A história dos sentimentos morais é interpretada como o desdobramento de uma série de equívocos conceituais porque se sustenta em pressupostos forjados – ou seja, em nenhuma medida “apriorísticos” –, como as noções de sujeito, liberdade inteligível, imputabilidade moral, etc.

Na análise do “erro do livre-arbítrio” a discussão é desenvolvida em outros termos, passando pelo crivo da crítica a partir de uma avaliação mais declaradamente sintomatológica. Se em *Humano, demasiado humano* Nietzsche relata os rumos do percurso da história dos sentimentos morais, em *Crepúsculo dos ídolos* o filósofo busca responder às questões de ordem mais psicológica, afinal: por que querer julgar? E por que querer incutir culpa? A origem da responsabilidade tem como pressuposto fisiológico a fraqueza instintiva: o objetivo do advento da responsabilidade (que viabilizou a criação da culpa) consistiu na justificação e legitimação da punição. Para Nietzsche, os indivíduos foram considerados livres com o intuito de permitir ou autorizar os mecanismos intrínsecos ao ato do julgamento e sua conseqüente punição. A gênese da liberdade da vontade fora localizada no campo da consciência – entendida como instância produtora da vontade e governada pela contingência – o que corresponde, para o filósofo alemão, “à mais fundamental falsificação da moeda em questões psicológicas”:

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. (...) Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em conseqüência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (– assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda em questões psicológicas transformou-se em princípio da psicologia mesma...). (NIETZSCHE, 2006, VI, § 7, p. 45 – 46. *Grifos do autor*)

O pensamento do eterno retorno instaura um caráter de necessidade em cujo indivíduo – concebido não como sujeito, mas como parte do todo, como jogo instintivo de forças – está submetido. O instinto de querer julgar e punir pulsa em um tipo de vida enfraquecido, que se ressentente contra o passado e é incapaz de afirmar a existência tal como ela se apresenta, procurando recalcar seus aspectos mais problemáticos. A punição é um modo de consumação da vingança daqueles que não possuem força suficiente para afirmar o necessário, para suportar o fado. É neste sentido que a repetição eterna e circular de todos os eventos põe em xeque uma significação ontológica da existência: se absolutamente tudo é necessário e se não há instância ontológica para “salvar” a liberdade da vontade, os juízos morais de imputação são insustentáveis.

Para arrasar o edifício metafísico e efetivamente viabilizar seu projeto, Nietzsche inscreve-se em outro registro para reclamar o resgate da inocência do vir-a-ser – inocência que lhe foi despojada com a artimanha da responsabilidade:

O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima* (...) *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser...* (NIETZSCHE, 2006, VI, §8, p. 46 – 47. *grifos do autor*).

Importante ressaltar que o pensamento do eterno retorno não incorre em uma concepção radicalmente determinista: não se trata da enunciação de um fatalismo cego, mas da incitação de um *pathos* afirmativo em relação à existência. A partir da compreensão dessa nova forma de interpretação, abrem-se as possibilidades de ressignificação de termos e conceitos exaustivamente utilizados pela tradição, como sinaliza Giacóia:

A paulatina compreensão de que tudo é necessário conduz ao refinamento do sentimento e da ideia de justiça – mas de uma justiça que não mais condena e pune, senão que absolve, que faz compreender também que tudo é inocência, pois tudo se encadeia numa mesma e única corrente do vir-a-ser. (GIACÓIA, 2012, p. 153. *Grifos do autor*)

A noção de justiça adquire, assim, uma nova roupagem, desvinculando-se de qualquer espécie de vingança. Giorgio Agamben também atenta à outra possível ressignificação presente na filosofia de Nietzsche (AGAMBEN, 2015, p. 47): outro conceito “transvalorado” é o de redenção – que, historicamente, é um termo apropriado pela doutrina cristã –: “Zaratustra é aquele que ensina à vontade a ‘querer para trás’, a transformar todo ‘assim foi’ em um ‘assim eu quis’: ‘apenas isto se chama redenção’”.

O pensamento do eterno retorno, para além de esvaziar o sentido das produções metafísicas cristalizadas na cultura ocidental, estabelece uma nova interpretação da existência que consiste sobretudo na afirmação da inocência. Inocência entendida como constitutiva do *pathos* que diz respeito a todas as partes do todo – movimento que requer, para ser plenamente compreendido, o entendimento de que é absurdo separar a força daquilo que ela pode e a vontade daquilo que lhe corresponde diretamente (DELEUZE, 2018, p. 36), pois a inocência é o jogo da existência, da força e da vontade e a primeira aproximação da inocência consiste na não separação da força e no não desdobramento da vontade.

**Referências bibliográficas:**

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

## **A constituição da epistemologia pragmatista de Nietzsche a partir do conceito de autossupressão**

Wilson Luciano Onofri<sup>1</sup>

### **Considerações iniciais**

Nos últimos anos da pesquisa Nietzsche, presenciamos uma enxurrada de estudos cujas orientações teóricas remontam abordagens naturalistas, invadirem congressos e simpósios dedicados ao filósofo. Isso não deixou de causar espanto a muitos daqueles que se dedicam ao estudo do filósofo, não porque tal abordagem não encontre ressonância nos textos de Nietzsche, mas porque essas interpretações, tendo seu lugar nas estratégias filosóficas do pensador alemão, tem resultado em aporias interpretativas ainda mais radicais do que a exegese estava acostumada.

As contradições e ambiguidades sempre foram reconhecidas como presentes no pensamento do filósofo, sendo inclusive reconhecidas como parte de seu exercício filosófico, todavia os problemas começam quando se procura harmonizar as pretensões críticas radicais presentes com sua instrumentalização do método científico e seus principais resultados no seu programa filosófico. O problema parece se manifestar basicamente de duas formas, a saber: o programa crítico de Nietzsche muitas vezes tem como alvo as próprias ciências e suas bases epistemológicas, inviabilizando as pretensões de validade dessa perspectiva no interior de seu próprio pensamento, e de outro, temos a presença dessas abordagens de cunho naturalista inspirada nos métodos e conquistas das ciências apresentando-se para além de pretensões meramente críticas, mas pelo contrário, buscando seu lugar no tão discutido viés propositivo do pensamento do filósofo.

Como forma de se buscar transpor esse problema instaurado no interior da disputa exegética dos estudos do filósofo, uma epistemologia de ordem pragmática<sup>2</sup> tem se mostrado como mais promissora na harmonização de perspectivas tão contraditórias no interior de um pensamento que não se pretendeu sistemático, mas que, todavia, é sempre intimado a prestar contas sobre suas pretensões e métodos diante a comunidade filosófica especializada.

Nesse sentido, buscaremos estabelecer aqui a relação entre a consumação da epistemologia pragmática nietzschiana e o conceito de autossupressão. Para tanto tomamos como ponto de partida o programa nietzschiano de crítica do pensamento metafísico de

---

1 (UFES)

2 Tendo em vista as dificuldades de se realizar, mesmo que de forma sumária, a reconstrução do pragmatismo nietzschiano, adotamos um conceito frouxo referente determinação de validade de uma teoria, tendo em vista o êxito prático em detrimento de correntes fundacionistas do conhecimento.



cunho socrático-platônico como base da ontologia do ser na qual a moral ocidental se fundamenta, mostrando como o desenvolvimento desse programa vai se consumando numa epistemologia pragmatista, onde seus recursos de ordem naturalista estão ancorados. Assim, aquilo que tem início como uma crítica externa histórico-naturalista de cunho empírico evolui para uma crítica imanente a partir da noção de autossupressão da veracidade.

A ideia que motiva este trabalho é tentar demonstrar que às posições pragmáticas encenadas na obra de Nietzsche, que muitas vezes são acusadas como parte do relativismo orgiástico-dionisíaco de cunho estetizante e raso, subjazem um profundo zelo e rigor técnico. Assim, conforme se tentará mostrar a seguir, as críticas feitas por Nietzsche à ontologia do ser, se desenvolve de uma postulação empírica problemática para fornecer elementos para ontologia da instabilidade do devir de onde provém sua crítica a moralidade e evolui para uma crítica imanente por meio do conceito de autossupressão, de forma que por meio do desenvolvimento desse programa crítico, podemos conceber uma conclusão de uma epistemologia pragmatista.

### **Da crítica histórico-natural à autossupressão**

Vemos em *Humanos, demasiado humano* (doravante citada como HH), obra compreendida como inaugural do período intermediário de seu pensamento, há um ataque por parte de Nietzsche à filosofia dogmático-metafísica endossada então pela tradição filosófica. Este ataque feito a partir da instrumentalização da história natural como forma de criticar os fundamentos das quais foram construídas a cultura em geral, consiste em mostrar a inadequação da própria noção de estabilidade ligada à ontologia do ser por meio do apontamento das mudanças ocorridas na história, compreendendo o próprio ser humano, como parte da natureza.

Não pode mais, segundo Nietzsche, a tradição filosófica conceber os problemas filosóficos a partir da negação da provisoriedade dos fenômenos e, a partir disso, a consequente postulação de “uma origem miraculosa”, como que dois mil anos atrás tem feito a dogmática metafísica. Pelo contrário, deve a filosofia histórica se unir enquanto ferramenta filosófica às ciências naturais a fim de que se possa superar o dualismo ontológico que contamina desde os fundamentos o pensamento filosófico. Não mais a partir de equívocos de pressuposições apressadas e não averiguadas deve ser feita a reflexão filosófica, mas a partir da perspectiva da análise empírica do desenvolvimento dos fenômenos<sup>3</sup>.

Dessa mesma forma, também é problemático a partir dessas considerações, continuar considerando o próprio homem sob as quais são feitas as reflexões do presente nos termos de uma verdade eterna. O “defeito hereditário de todos os filósofos” é “tomar a configuração mais recente”, como se ele também não tivesse vindo a ser<sup>4</sup>. Dessa forma, o “defeito hereditário dos filósofos” é ignorar “sentido histórico” do objeto analisado. A partir dessa constatação da temporalidade do tipo de homem que a filosofia trata como “verdade eterna”, conclui o filósofo, que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.”<sup>5</sup>

Vejamos a partir de considerações do próprio Nietzsche, que apesar de se referir ao método histórico naturalista para criticar a ontologia da estabilidade do ser quando afirma

3 HH 1.

4 Ibidem 2.

5 Ibidem

que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas”<sup>6</sup>, ele mesmo enfatiza a necessidade “virtude da modéstia”. Não parece difícil constatar que Nietzsche tinha consciência dos limites de sua ferramenta filosófica e por isso, exercitava ele mesmo a “virtude da modéstia” em seu próprio pensamento (pelo menos que se refere a tomada gradual de consciência dos problemas oriundos de suas experimentações filosóficas).

“O espírito da ciência é poderoso na parte, não no todo” já observava Nietzsche, de forma que “os campos distintos das ciências são tratados de modo puramente objetivo”, e já as “grandes ciências gerais”, como um todo, em razão da pouca objetividade, estão sempre sendo convocadas a justificar a sua utilidade<sup>7</sup>. O problema enfrentado, como se pode ver é, como a partir da perspectiva parcial das ciências pode se fechar as portas de maneira definitiva à ontologia da estabilidade do ser? A perspectiva empírica das ciências são sempre parciais de modo que apesar de abrir para a possibilidade de crítica da ontologia do ser, não é forte o suficiente para estabelecer uma ontologia do devir. E por isso ele é obrigado a confessar:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada<sup>8</sup>.

Como se pode ver pela passagem, Nietzsche sabia muito bem das limitações de sua ferramenta filosófica em termos metodológicos, especialmente no que se refere à capacidade dessa metodologia ser capaz e extirpar a metafísica ligada à ontologia do ser<sup>9</sup>. O golpe fatal contra o pensamento metafísico e suas pretensões de estabilidade na ontologia do ser não poderia ser dado pelos recursos naturalistas oriundos da metodologia empírica do pensamento científico, mas deveria ser buscado de outra maneira.

Nesse mesmo aforismo, Nietzsche já esboçava os termos de seu pragmatismo ao afirmar que ainda que fosse possível conhecer o mundo metafísico, a sua utilidade para vida seria praticamente nula, tal como para um “navegante” seria útil o “conhecimento da análise química da água”. Vemos aqui um tratamento privilegiado ao conhecimento útil a vida no mundo em detrimento da forma meramente contemplativa. Em verdade, essa fórmula não é nova, já aparecendo em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, uma vez que o homem era o mais indefeso de todos os animais, não possuindo “garras” ou “presas” para se defender, fora obrigado a se reportar ao intelecto enquanto teia linguística com que se cobriu o mundo e acabou se acreditando na “fábula da invenção do conhecimento”<sup>10</sup>.

Todavia, também nesse escrito, a perspectiva da estabilidade da ontologia do ser é criticada de forma dogmática por meio de uma estilização da descrição feita por meio de elementos empíricos. Ocorre que na medida em que sua crítica avança penetrando nos mais profundos alicerces morais da epistemologia, os elementos desestabilizadores da metafísica vão ganhando novos contornos, tornando cada vez mais clara a interdependência

6 Embora não explorado aqui, pensamos que uma forma em que se pode compreender o desenvolvimento do pragmatismo nietzschiano é exatamente a evolução dessa fórmula até suas configurações finais CI, VII, 1.

7 Ibidem 6.

8 Ibidem 9.

9 De uma perspectiva acessória do aforismo, é importante relatar que causa estranheza, Nietzsche atribuir caráter científico ao problema do que restaria do mundo caso essa cabeça fosse cortada, especialmente quando pensamos no perspectivismo radical que seu pensamento irá encontrar.

10 VM 1.

entre moralidade e racionalidade, pois como observa Nietzsche “não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível”<sup>11</sup>.

Tem se assim também uma crítica a qualquer pretensão de realismo ao qual uma abordagem empírica com déficit crítico fatalmente pode recair. Pois os “homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias” e investidos em seu “amor à realidade”, estão igualmente atados a uma “fantasia”, e, portanto, também estão imersos no “preconceito”. Nesse sentido, “não há realidade para nós – e tampouco para vocês, sóbrios”, sendo interdita a crença na “incapacidade de embriaguez”<sup>12</sup>. Assim, teses realistas no âmbito do pensamento de Nietzsche são rechaçadas, pois também elas estão atreladas a ontologia da estabilidade do ser, uma vez que “ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo linhas, superfícies, causas e efeitos, movimentos e repouso, forma e conteúdo”, como “artigos de fé”<sup>13</sup>.

É constatação a interconexão entre moralidade e racionalidade, diagnosticada pela primeira vez no processo de decadência da Grécia clássica descrita no Nascimento da Tragédia, que Nietzsche percebe estar lidando. Todavia, ao contrário de Sócrates cuja crítica alcançou apenas o âmbito dos instintos e ao qual “aquele impulso lógico estava inteiramente proibido de voltar-se contra si próprio”<sup>14</sup>, o filósofo da Basileia pretende levar as últimas consequências, uma vez que as vias alternativas estavam interditas por força de sua própria argumentação.

A via para a consumação do programa filosófico de crítica à moral, em especial no que se refere às pretensões de estabilidade ontológica, não poderia ser feita de forma externa nos termos de uma descrição empírica da realidade, mas de forma imanente. Sendo o processo de racionalização uma dinâmica em que não há retornos, diante a perda da inocência, resta a Nietzsche levar o processo até as suas últimas consequências.

[...] ele é retirada a confiança na moral- e por que? *Por moralidade!* Ou como deveríamos chamar o que nele em – em nós –sucede? Pois, conforme nosso gosto, preferíamos palavras mais modestas. Mas não há dúvida, também a nós dirige se dirige um “tu deves”, também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós – está é a última moral que ainda se nos faz ouvir, que também nós ainda sabemos viver, nisto, se em alguma coisa, ainda somos *criaturas da consciência*<sup>15</sup>[...].

Este movimento de crítica imanente empreendido por Nietzsche é o que a exegese chama de autossupressão ou autossuperação<sup>16</sup> (*selbstaufhebung*) da moral. Como explica Oswaldo Giacoia, o movimento de autossupressão consiste:

[...] como movimento de inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos no mundo da cultura, operando uma mudança de sentido, uma decisiva alteração na direção, seja da sequência dos pensamentos, seja desenrolar-se de um vir a ser dos fenômenos da cultura. Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma volta contra si mesmo, uma reflexão, e, nesse sentido uma inversão de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por

11 GC 114.

12 Ibidem 57.

13 Ibidem 121.

14 NT 13.

15 A prólogo 4.

16 GIACOIA, 2013, p.119.

problematização, ou seja, um voltar-se sobre si mesmo (e contra si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes madeiras, tomam a si próprio como objeto, o que caracteriza, portanto o movimento de (auto) problematização<sup>17</sup>.

Trata-se, portanto, de um movimento realizado a partir do reconhecimento da inexorabilidade das forças desagregadoras da moralidade em que qualquer tentativa de bloqueio ou retorno estão interdidas. Nesse sentido, resta apenas a condução dessa lógica até as suas últimas consequências, de modo a essa crítica acabar se voltando contra si mesma como condição para sua consumação.

Dada a forte relação entre moralidade e racionalidade no pensamento de Nietzsche, podemos concluir junto com Giacoia que dentre as várias modalidades de autossupressão, a autossupressão da verdade é a fundamental. É isso se deve ao fato de que esta “comanda e determina a configuração e o movimento dialético das problematizações em que consiste as outras figuras”<sup>18</sup>. Nesse sentido, o próprio instrumento da crítica pode ser criticado a partir de si mesmo, isto é, se a racionalidade ao modo de proceder metafísico de cunho socrático-platônico é responsável pela estabilidade ontológica do ser, essa mesma racionalidade pode ser criticada a partir de si mesma, em seu ideal de veracidade e pureza.

Na dinâmica da autossupressão, a consciência filosófica imbuída pela vontade de verdade numa reflexão sobre si mesma se descobre enquanto engajada moralmente em seus pressupostos. Desse diagnóstico a incondicionalidade de sua perspectiva deve ceder ao nível das demais perspectivas e se reconhecer como mais uma entre as variadas formas de racionalidade.

Na ciência as convicções não tem direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedidas a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. – Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção para pode obter admissão na ciência apenas quando deixar de ser uma convicção? [...] É assim, provavelmente; resta a pergunta se, *para que possa começar esta disciplina*, não é preciso haver uma convicção, e alias, tão imperiosa e absoluta que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos” [...] <sup>19</sup>

Se as ciências serviu de meio de crítica ao pensamento metafísico sob a qual retroalimentava a moralidade, com avanço de suas investigações esta passou a ser percebida como um dos substratos máximos da racionalidade moderna, alicerçada sobre os mesmos fundamentos da estabilidade da ontologia do ser de cunho socrático – platônico. Podemos assim concluir com Nietzsche que, também as ciências, enquanto expressão máxima dessa vontade de verdade, tem como base a “ignorância”, sobre “a vontade de não saber”, sobre o “erro”<sup>20</sup>.

17 Ibidem p.121.

18 Idem.

19 GC 344.

20 ABM 24.

Nessa mesma toada, podemos ver como Nietzsche, tal como em HH 11, vai deslocando os constructos metafísicos para o âmbito do uso da linguagem, pois a “importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”. Todavia, em ABM, vemos Nietzsche ainda admitir um resíduo de metafísica, desde que compreendida pragmaticamente nos termos de ficções linguísticas naturalisticamente constatadas a partir de nossas práticas comunicativas.

Tal é a força da tese da inevitabilidade de recorrência aos constructos de metafísicos da ontologia do ser, que não podemos deixar de notar a afirmação de Nietzsche no sentido de a “arraigada tartufice moral pertence de modo insuperável “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca”<sup>21</sup>. E isso assim o é, dada ao caráter pragmático das práticas comunicativas em que exprimimos nossas “necessidades”, tal como “ponte entre os homens”, e não porque o conhecimento tem como função estritamente teórico-contemplativa, mas porque se reporta as práticas sócias de comunicação<sup>22</sup>.

### **Considerações finais**

Conforme exposto no início deste trabalho, a intenção da presente investigação foi analisar a relação entre a o movimento de autossupressão da verdade com a epistemologia pragmatista nietzschiana. Nesse sentido, tomamos como ponto de partida o programa nietzschiano de crítica do pensamento metafísico de cunho socrático-platônico como base da ontologia do ser do qual a moral ocidental se fundamenta, mostrando como o desenvolvimento desse programa vai se consumando numa epistemologia pragmatista, onde seus recursos de ordem naturalista estão ancorados. Assim, aquilo que teve início como uma crítica externa histórico-naturalista de cunho empírico acabou por evoluir para uma crítica imanente a partir da noção de autossupressão da veracidade para a uma epistemologia naturalista.

Tal se deve em razão da radicalidade do projeto filosófico empreendido por Nietzsche de crítica a filosofia dogmático-metafísica de cunho socrático-platônico, ao qual o recurso histórico-natural de cunho empírico se mostrou insuficiente metodologicamente diante o adversário de posição ontológica. Dessa forma, a radicalidade do projeto crítico só alcança seu ápice a partir de uma crítica imanente levada a cabo pelo conceito de autossupressão, estabelecendo assim uma posição proba no estabelecimento de sua epistemologia pragmática.

---

21 Idem.

22 GC 354.

**Referências bibliográficas:**

GIACCOIA, O. NITZSCHE, o humano como memória e como promessa. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Além de Bem e mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Humano, demasiado humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia de Bolso, 1992.

\_\_\_\_\_. Verdade e mentira no sentido extra-moral. São Paulo. Ed. Hedra, 2007.