



FILOSOFIA ALEMÃ:  
DE MARX A NIETZSCHE

Organizadores

*Marcelo Carvalho*  
*Vinicius Figueiredo*



# Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteado e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchal (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)

ANPOF – Gestão 2013/14

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)

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

F487 Filosofia alemã de Marx a Nietzsche / Organização de Marcelo  
Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.  
334 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-13-8

1. Filosofia alemã 2. Marx a Nietzsche 3. Filosofia  
- História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro  
Nacional ANPOF

CDD 100

---

# Apresentação

**Vinicius de Figueiredo**  
**Marcelo Carvalho**

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

# V. 4. Filosofia Alemã: de Marx a Nietzsche

ADRIANA SANTOS TABOSA (GT Marx e a Tradição Dialética) MARX E O PROBLEMA DA ANÁLISE ECONÔMICA EM ARISTÓTELES .....	7
ANDRE DE GOES CRESSONI (GT Marx e a Tradição Dialética) O CONFRONTO DE MARX E HEGEL DIANTE DO LEGADO NEOPLATÔNICO DA DIALÉTICA .....	17
ANDRÉ LUÍS MOTA ITAPARICA (GT Nietzsche) AMOR FATI: FATALISMO E LIBERDADE EM NIETZSCHE.....	35
CÉLIA MACHADO BENVENHO (UNIOESTE); CRÍTICAS DE NIETZSCHE À FORMAÇÃO HISTÓRICA: A NECESSIDADE DE UMA EDUCAÇÃO SOB A ÓTICA DA VIDA .....	47
CLÁUDIA DALLA ROSA SOARES (UERJ) ESTÉTICO E ANTROPOLÓGICO EM LUDWIG FEUERBACH: CRÍTICA DA FILOSOFIA ESPECULATIVA E DEFESA DO SENSUALISMO .....	59
FERNANDO FARIAS FERREIRA RIÇA(UFC) NEGATIVIDADE E POSITIVIDADE DA POLÍTICA EM MARX.....	67
GABRIEL FERREIRA DA SILVA (UNISINOS) “PÓS-ESCRITO” COMO “PROBLEMAS LÓGICOS”: KIERKEGAARD E A QUESTÃO LÓGICA NO SÉCULO XIX.....	77
GABRIELA DOLL GHELERE (GT Marx e a Tradição Dialética) A INVERSÃO DAS INTENÇÕES NO FETICHISMO .....	87
GUSTAVO JOSÉ DE TOLEDO PEDROSO (GT Marx e a Tradição Dialética) CAPITALISMO DE ESTADO OU CAPITALISMO TARDIO?.....	99
JOSÉ FREDSON SOUZA SILVA (GT Marxismo) MARX: DETERMINISMO, HISTÓRIA E CIÊNCIA .....	107
JUVENAL DIAS DA ROCHA (UFU) IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FILOSOFIA DE LIBERDADE EM O CONCEITO DE ANGÚSTIA, DE SOREN KIERKEGAARD.....	115
LUIS THIAGO FREIRE DANTAS(UFPR) A ESSÊNCIA DO NILISMO NO DOMÍNIO DO PENSAR METAFÍSICO.....	131
MÁRCIO JOSÉ SILVEIRA LIMA (GT Nietzsche) NIETZSCHE E A LINGUAGEM: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE RETÓRICA, LÓGICA E INTERPRETAÇÃO .....	137
MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA (UFPB) O CONCEITO DE “SI MESMO” FUNDAMENTADO NO PODER QUE O FUNDAMENTA: POR UM NOVO SENTIDO DE COMEÇO NA FILOSOFIA .....	149

MARIA HELENA LISBOA DA CUNHA (UERJ) KIERKEGAARD E NIETZSCHE: FILÓSOFOS DO INSTANTE?.....	161
MARILIA SIQUEIRA GRATAO (UFOP) A AFIRMAÇÃO DA VIDA NA OBRA O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE..	171
MARIONI FISCHER DE MELLO (UNIOESTE) ALÉM DE BEM E MAL: A METAFÍSICA SOB A MIRA DE UMA FILOSOFIA DA EFETIVIDADE (WIRKLICHKEIT).....	181
MAX DE FILIPPIS RESENDE (UFRJ) VONTADE DE PODER COMO IMPULSO TRÁGICO DA VIDA .....	195
MAYARA ANNANDA SAMARINE NUNES DA SILVA (UFSC) A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES EM NIETZSCHE COMO POSSIBILIDADE ÉTICA ....	203
MIGUEL ANTONIO DO NASCIMENTO (UFPB) ACERCA DO FILOSÓFICO NA REFLEXÃO DE NIETZSCHE .....	211
OCLECIO DAS CHAGAS LACERDA (UNIFESP) A CRÍTICA TARDIA DE NIETZSCHE À CULTURA EUROPEIA .....	217
RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA (UFC) POLÍTICA E JUSTIÇA EM MARX .....	229
RICARDO DE OLIVEIRA TOLEDO (UERJ) O QUE RESTA DA ARTE: ARTE E CULTURA DA MÁQUINA EM “HUMANO, DEMASIADO HUMANO” DE FRIEDRICH NIETZSCHE.....	241
ROBERTO DE ALMEIDA PEREIRA DE BARROS (GT Nietzsche) ASPECTOS FISIOPSICOLÓGICOS DA CONSIDERAÇÃO DE NIETZSCHE SOBRE O CONHECIMENTO .....	255
RONNEY ALANO PINTO DOS REIS (UFPA) O EURÍPIDES DE NIETZSCHE: FILOSOFIA E TRAGÉDIA.....	267
SAMUEL FRANÇA ALVES (GT Marxismo) A QUESTÃO JUDAICA COMO DESDOBRAMENTO DA FILOSOFIA DA AUTOCONSCIÊNCIA. BRUNO BAUER E A CRÍTICA MARXIANA.....	281
TALITA CAROLINA ROMUALDO ROCHA (UFU) FILOSOFIA DA ALTERIDADE: A QUESTÃO DO EU E DO TU NA FILOSOFIA DA VONTADE.....	289
THIAGO COSTA FARIA (PUC-RIO) AMOR E MORTE EM KIERKEGAARD .....	297
EDUARDO F. CHAGAS (UFC) O INDIVÍDUO NA TEORIA DE MARX.....	303
FRANCISCO LOBO BATISTA (UFPA) ESTILO E HETERONÍMIA EM NIETZSCHE E PESSOA: A LINGUAGEM COMO EX-POSIÇÃO E CRÍTICA RADICAL DOS VALORES DA MODERNIDADE.....	317

# Marx e o problema da análise econômica em Aristóteles

Adriana Tabosa\*

\* Doutoranda – UNICAMP

### Resumo

Muito se tem discutido se podemos ou não falar de uma análise precisamente econômica em Aristóteles. Na Antigüidade, numerosas observações sobre os fenômenos econômicos foram coligidas e expressas em forma de teorias, leis ou conselhos. Contudo, somente em Aristóteles se admitem os rudimentos de uma análise econômica. No século XIX diversas obras foram publicadas defendendo a tese da inaplicabilidade ao mundo antigo de uma análise centrada no mercado. Essa tese foi defendida principalmente por Max Weber e por seu discípulo Johannes Hasebroek. Entretanto, alguns autores, como por exemplo, Jean-Baptiste Say em *Traité d'économie politique* (1803), incorreram no erro de aplicar termos e conceitos da economia de sua época à Grécia Clássica<sup>1</sup>. Esse mesmo erro foi perpetrado por grande parte dos autores que se propuseram a investigar ou criticar o sentido da economia em Aristóteles. Alguns autores contemporâneos empregaram o nome “econômica” para designar a “economia” de Aristóteles. Preferiram utilizar esse termo para evitar a ambigüidade da palavra economia, que pode indicar tanto a ciência quanto seu objeto, ou também para evitar neologismo.<sup>2</sup> Este texto discorre sobre a análise feita por Marx nos capítulos I e IV de *Das Kapital – Kritik der politis-*

---

<sup>1</sup> Jean-Baptiste Say e sua crítica a Aristóteles: “[...] De resto, não apóia tais opiniões em nenhum raciocínio que se baseie ele próprio em observações exatas. Pela maneira como se exprime sobre a poupança e o empréstimo a juros, percebe-se que não sabe nada a respeito da natureza e do emprego dos capitais”. SAY, Jean-Baptiste. *Tratado de Economia Política*, p.47.

<sup>2</sup> Finley atenta para essa questão. *Oikonomia* ou *oikonomiké* no uso grego habitual significa: “a arte de dirigir uma casa”, para ele, esta atividade pode ter um aspecto econômico, contudo pode ser perigoso ou às vezes inexato, traduzir esses termos por “economia”. FINLEY, M., *Aristote et l'analyse économique*, traduzido do inglês por Jeannie Carlier, Éditions La Découverte, p. 278.

*chen Ökonomie* sobre o sentido da economia em Aristóteles. Para Marx Aristóteles teria sido “o grande pesquisador que primeiramente analisou a forma de valor” (MARX, 1985, p. 61). De certa forma, por intermédio das observações de Marx sobre a importância das teorias aristotélicas, gerou-se a maioria dos debates em torno do problema da análise econômica em Aristóteles.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Marx; Crematística; Economia.

## I. Marx e a análise da igualdade e comensurabilidade nas trocas em Aristóteles

Aristóteles é citado por Marx logo no capítulo I de *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, na terceira seção, onde discorre sobre *A forma equivalente*. Marx afirma que a genialidade de Aristóteles consiste no fato de que ele “descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias” (MARX, 1985, p. 62). Contudo, conclui que Aristóteles fracassa em sua análise porque os “limites históricos” de sua época, uma vez que a sociedade grega daquele período baseava-se no trabalho escravo, o impediram de deduzir que o “trabalho humano”, que é a “substância comum” subjacente em qualquer mercadoria, é o que torna possível a igualdade e comensurabilidade nas trocas:

O próprio Aristóteles nos diz em que fracassa o prosseguimento de sua análise, a saber, na falta do conceito de valor. Que é o igual, isto é, a substância comum que a casa representa para a almofada na expressão de valor da almofada? Tal coisa não pode ‘em verdade existir’ diz Aristóteles. Por quê? A casa representa, contraposta à almofada, algo igual, na medida em que represente o que é realmente igual em ambas, a almofada e a casa. E isso é trabalho humano (MARX, 1985, p. 62).

Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual, e, portanto, como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural, a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. [...] O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste ‘em verdade’ essa relação de igualdade (Idem, p. 62).

Segundo Marx, o prosseguimento da análise de Aristóteles fracassa na falta do conceito de valor. Pois, para ele o segredo da expressão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, na medida em que são trabalhos humanos em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consistência de um preconceito popular. E isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por consequin-



te, também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante (MARX, 1985, p. 62).

Para Marx, o valor de uma mercadoria é determinado por algo comum entre os objetos trocados. Esse algo é uma “substância comum”; a troca quantitativamente determinada para Marx pressupõe uma “igualdade de essências” entre os objetos trocados. É necessário que exista uma substância ou essência comum, algo essencialmente quantificável, para que possa haver troca. Essa substância ou essência comum é algo subjacente no processo das trocas e torna-se perceptível unicamente quando se faz a abstração de suas diferenças sensíveis. O que esses objetos possuem em comum além de seu valor de uso, e que não se mostra sensivelmente, é que são “produtos do trabalho humano”. O trabalho é, portanto, essa substância que os objetos contêm. O trabalho representa o *quantum* presente em cada um dos objetos e que determina as proporções da troca. De um modo universal, todo trabalho representa, num sentido fisiológico, dispêndio de força de trabalho humano. O trabalho e a mercadoria aos quais Marx se refere, não são captados pelos sentidos. É o que Marx define como “trabalho abstrato simples e socialmente necessário”. Ele representa essa substância comum “cristalizada” em toda mercadoria e que possibilita que “coisas essencialmente distintas e perceptivelmente diferentes” possam ser relacionadas entre si, como grandezas comensuráveis.

Em relação à crítica de Marx, compartilhada por Schumpeter (SCHUMPETER, 1954, pp. 57-62), sabe-se que de fato a desigualdade natural é fundamental no pensamento de Aristóteles. Esta idéia está presente em sua análise da amizade na *Ética a Nicômaco* e da escravatura na *Política*. Mas no paradigma da troca proposto por Aristóteles, o arquiteto e o sapateiro são homens livres, não escravos (FINLEY, 1984, p. 276). O problema que é proposto pelo filósofo é determinar qual o critério de medida do valor (*axia*) em que se estabelece a troca, pois os indivíduos e, por conseguinte, seus trabalhos e seus produtos são “completamente outros e não iguais”. Contudo, é preciso que sejam equiparados de alguma forma para que possa haver troca e para que haja sociedade. Para ele, essa *axia*, a “base de medida”, e a própria medida, é a *khreia*, a necessidade dos indivíduos uns para os outros e de todos para a cidade, ou seja, o valor de cada um seria o que correspondesse à *khreia*/necessidade comum (CASTORIADIS, 1987, p. 284). Nesse caso, a igualdade aritmética não pode reger a troca como constitutiva da sociedade. Segundo o Estagirita, o que deve reger essa forma de transação é a proporção geométrica. Essa equalização é determinada pelo *nómos* (uso, costume, lei).<sup>3</sup> Mas o *nómos* para Aristóteles não pode genuinamente tornar comensuráveis produtos, trabalhos e os indivíduos. O *nómos* pode torná-los iguais “suficientemente quanto à necessidade” (CASTORIADIS, 1987, p. 284).

---

<sup>1</sup> O termo em grego *nómos*, tem o sentido do que é atribuído em partilha, do que se possui ou do que se faz uso. De onde resulta o sentido de lei, uso, costume.

## II – A crematística e o capital

Na segunda seção de *Das Kapital*, no capítulo IV, Marx retornará explicitamente aos conceitos propostos por Aristóteles para sua crítica sobre a inversão dos meios e fins no processo de formação do capital e sua acumulação. Nessas passagens, Marx utiliza em citações as críticas que Aristóteles estabeleceu contra a crematística, contidas na *Política*. O comércio, o que utiliza o dinheiro para obter uma mercadoria, e que revende a mercadoria para obter uma soma de dinheiro maior que a original, condenada por Aristóteles, lembra a fórmula marxista exposta em *Das Kapital*, que diferencia a forma direta de circulação de mercadorias ou a circulação simples de mercadorias (M-D-M) e a forma (D-M-D') que é a fórmula geral do capital. Aristóteles utiliza o termo grego *kapelos*, que significa: pequeno comerciante ou pequeno negócio, ou mesmo o que vende a retalhos, para designar o comércio de mercadorias onde predomina o valor de uso. Essa forma de comércio, *kapeliké*, posteriormente evoluiu para a crematística reprovável. O movimento da crematística para Marx assemelha-se à fórmula geral do capital (D-M-D'). A forma mais condenável da crematística que Aristóteles conceituou por *obolostatés* para designar o comércio usurário, o que adquiria dinheiro por empréstimo a juros, Marx compara ao “capital usurário”, representado na fórmula (D-D'), que é o dinheiro incrementado:

O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e se encerra com o extremo de outra mercadoria, que sai da circulação e entra no consumo. Consumo, satisfação de necessidades, em uma palavra, valor de uso, é, por conseguinte, seu objetivo final. O ciclo D-M-D', pelo contrário, parte do extremo do dinheiro e volta finalmente ao mesmo extremo. Seu motivo indutor e sua finalidade determinante são, portanto, o próprio valor de troca (MARX, 1985, p. 127).

O fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para venda, constitui, portanto, por si mesmo o início de um novo ciclo. A circulação simples de mercadorias – a venda para compra – serve de meio para um objetivo final que está fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação de dinheiro como capital é, pelo contrário, uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável (MARX, 1985, p. 129).

Para Marx, o ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e se encerra com o extremo de outra mercadoria que sai da circulação e entra no consumo. Consumo, satisfação de necessidades, valor de uso, é, por conseguinte, seu objetivo final. O dinheiro nessa forma de comércio cumpre o seu papel de intermediário, ele serve de mediador para a aquisição de uma outra mercadoria. Contudo, o comércio que Marx define como “capital usurário”, a forma D-M-D' é reduzido aos extremos não mediados D-D'. Ela não tem como finalidade a apropriação de valores de uso, ou a satisfação de uma necessidade, ela representa o que é maximamente antieco-

nômico, num sentido aristotélico; a especulação é a troca de dinheiro por dinheiro. Esse processo constitui a finalidade do capital usurário, assim como da crematística que é o movimento indefinido do lucrar.

### Considerações finais

Dedicamos esse artigo à apreciação da crítica feita por Marx à análise econômica em Aristóteles. Os extensos debates em torno desta questão iniciam-se por intermédio das observações de Karl Marx, em *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, sobre a importância das teorias aristotélicas. Marx não discute se Aristóteles desenvolveu, ou não uma “análise econômica”, ele afirma que Aristóteles “foi o pesquisador que primeiramente analisou a forma de valor” (MARX, 1985, p. 61). Entretanto, conclui que Aristóteles não prossegue em sua análise devido à falta de um conceito de valor. Marx deduz que os “limites históricos” da sociedade na qual Aristóteles vivia, o impediram de estabelecer em que consistia “na verdade” a relação de igualdade e comensurabilidade nas trocas. Para Marx, Aristóteles não pôde deduzir isto porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, como base natural, a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho (MARX, 1985, p. 62). Entretanto, foi a partir das observações de Marx, que Joseph Schumpeter, Moses Finley e Karl Polanyi iniciaram as discussões sobre a “análise econômica” em Aristóteles.

O maior problema que se apresenta a respeito das pesquisas relativas à “análise econômica em Aristóteles”, assim como à economia antiga de um modo geral, refere-se à perda do conceito original dos termos. O vocabulário econômico se adaptou à economia industrial e capitalista, de modo que os termos e conceitos antigos se dissociaram do sentido original para agregarem sentidos exclusivamente modernos, causando na maioria das vezes equívocos graves nas interpretações. O conceito atual de “economia” não corresponde ao sentido original de *oikonomia* ou *oikonomiké* em Aristóteles. Por esta razão, os autores que se propuseram a analisar ou criticar o sentido da economia em Aristóteles, baseando-se numa óptica econômica de sua própria época, incorreram em interpretações errôneas.

Aristóteles foi considerado, segundo Joseph A. Schumpeter, o único autor da Antigüidade que desenvolveu, mesmo que de maneira rudimentar, os fundamentos de uma análise econômica. Desde então, os manuais de história das doutrinas econômicas começaram a examinar as características de seu pensamento, empenhando-se equivocadamente em fazer analogias com a economia contemporânea. Por essa razão, conforme o julgamento de Schumpeter (SCHUMPETER, 1954, p. 57), a “intenção analítica” de Aristóteles é duplamente incômoda. Em primeiro lugar, seus supostos esforços de uma análise econômica são fragmentários, sem nenhuma comparação com suas contribuições monumentais à física, metafísica, lógica, meteorologia, biologia, ciência política, retórica, estética e à ética. Em segundo lugar, suas tentativas não produziram nada mais que “um senso comum decoroso,

*prosaico, ligeiramente medíocre, e mais que ligeiramente pomposo*” (SCHUMPETER, 1954, p. 57). Schumpeter, incorretamente insiste no argumento de que Aristóteles tentou, embora tenha fracassado em sua “análise econômica”, quando se esforçou em investigar “os reais mecanismos de mercado e dos preços justos” (SCHUMPETER, 1954, p. 60). Esta tese também é compartilhada por Joseph Soudek.<sup>4</sup> Schumpeter justifica o “fracasso” da análise econômica de Aristóteles baseando-se na teoria de Marx (MARX, 1985, p. 62). Entretanto, em sua tentativa de justificar o “fracasso” de Aristóteles, Schumpeter acaba por se exceder em argumentos equivocados:

Aristóteles vivia numa sociedade e respirava o ar de uma civilização onde a escravidão era algo de essencial. Depois, ele também viveu numa época em que esta instituição essencial estava sob o fogo dos críticos sociais. Por outras palavras, a escravidão começava a tornar-se um problema. **Aristóteles tentou resolvê-lo pressupondo um princípio que servia tanto como explicação quanto como justificativa** (grifo nosso). Fica estabelecido de antemão que ele pensava ser um fato incontestável a desigualdade natural dos homens em virtude de uma qualidade inata, alguns homens eram predestinados à servidão, outros ao mando (SCHUMPETER, 1954, p. 59).

Fundamentando-se nestes princípios de interpretação, Schumpeter resume o que denominou de “embrionária economia pura de Aristóteles”. Para ele, Aristóteles em princípio estava interessado no natural e no justo, embora vistos por intermédio de seu ideal de vida perfeita e virtuosa; e os fatos econômicos e as relações entre estes fatos eram considerados e avaliados “à luz dos preconceitos ideológicos próprios de um homem que vivia e escrevia para uma classe ociosa que desprezava o trabalho e a busca de negócios e, por isso, apreciava o fazendeiro que a alimentava e odiava o agiota que a explorava” (SCHUMPETER, 1954, p. 60). Para Schumpeter, estes fatos não ultrapassam em interesse os correspondentes julgamentos de valor e ideologias, embora diferentes, do intelectual moderno. Para ele, estes pontos são justamente os que interessam na “análise econômica” de Aristóteles. O que há de semelhanças na “análise econômica” de Aristóteles com a economia atual, segundo a óptica de Schumpeter, é porque Aristóteles baseia sua “análise econômica” precisamente na escassez e suas satisfações. Começando com a economia da auto-suficiência da casa, introduz a divisão do trabalho, a troca, e, como meio de ultrapassar as dificuldades da troca direta, o dinheiro, onde ele afirma e conclui que Aristóteles recebeu a devida crítica por confundir riqueza com dinheiro (SCHUMPETER, 1954, p. 60).

Moses Finley, fundamentando-se na tese de Max Weber, da inaplicabilidade ao mundo antigo de uma análise centrada no mercado, defende o argumento de que nenhum dos escritos da Antigüidade Clássica a respeito da economia pode ser

---

<sup>4</sup> SOUDEK, J. *Aristotle's Theory of Exchange – An Inquiry Into the Origin of the Economic Analysis*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 96 (1952), p. 47 e s.

considerado uma “análise econômica”. Finley defende a tese de que o termo “economia” e “econômico”, no seu sentido corrente, são termos e conceitos modernos, produtos do capitalismo moderno e não podem ser aplicados de maneira automática a outras formações sociais, como se as atitudes práticas que implicam fossem inatas no homem. Com esta afirmação Finley pretende contestar a teoria de muitos economistas que escrevem sobre a história econômica no Ocidente, e que partem do princípio de que o homem “naturalmente” regateia, calcula e procura um lucro pela troca. Defendem a tese de que o “comércio” na Antigüidade Clássica (a troca de azeite por cereais) dificilmente teria início a menos que existisse, no começo, um lucro considerável. Eles sustentam a partir deste ponto de vista que o capitalismo se desenvolve tal como “carvalho a partir da bolota”, a partir do seu embrião na sociedade antiga. E justamente é esta teoria que Finley pretende refutar. Para Finley, aquilo que se conhece da história mundial e da história antiga parece provar que o modelo da “bolota que se transforma em carvalho” é um modelo falso. Em outros termos, Finley defende que a história econômica da Europa, desde a Baixa Idade Média até o presente momento, é uma história “única” e “singela” porquanto as restantes formações sociais não evoluíram em direção ao capitalismo moderno, exceto quando este lhes foi imposto pelos europeus (FINLEY, op.cit. 1986, p. 5-6).

Karl Polanyi também confronta a tese de Schumpeter. Para Polanyi, Aristóteles não se dedicou a “analisar mecanismos reais de mercado”, já que não se ocupou de como se formam os preços no mercado, instituição que Aristóteles não chegou a conhecer. Confronta também a tese de Finley, uma vez que para ele os escritos aristotélicos contêm a descrição que serve de testemunho de algumas das primeiras características da incipiente atividade de mercado no momento de sua aparição na história da civilização. Para Polanyi, Aristóteles investigou teoricamente os elementos de um novo fenômeno social em estado embrionário, que já estava destinado a percorrer sua matizada trajetória para sua culminação uns vinte séculos depois. Porém, em gérmen, Aristóteles havia intuído o espécime completamente desenvolvido (POLANYI, 1976, p. 114).

Ao considerar que “economia” e “econômico”, no sentido corrente, são termos e conceitos “modernos”, “produtos do capitalismo moderno”, e ao mesmo tempo afirmar que todos os escritos da Antigüidade Clássica relativos à economia “nunca vão além de observações rudimentares, baseadas no senso comum, quando não contêm erros grosseiros” (FINLEY, 1986, p.22), Finley demonstra onde reside o problema de sua análise. Finley não identifica a possibilidade de uma “análise econômica” em Aristóteles, uma vez que discorda da teoria de que havia, mesmo que de forma “incipiente”, as primeiras atividades de mercado na Grécia do século IV a.C. Em outros termos, ele defende a tese de que não se pode falar de “análise econômica” em Aristóteles, assim como considerar nenhum dos escritos da Antigüidade uma “análise econômica”, porque não havia “economia de mercado”, isto é, não existia “capitalismo” naquela época, nem mesmo em “estado embrionário”. Entretanto, é sob este aspecto que a análise de Finley torna-se ambígua. Ora ele de-

fende a tese de que “economia” em seu sentido corrente não corresponde ao sentido de “economia” na Antigüidade, que o objeto de estudo de uma, não corresponde ao de outra, por essa razão pode ser “perigoso” e até mesmo “inexato” traduzir os termos “*oikonomiké* e “*oikonomia*” por economia, uma vez que esse termo perdeu o seu sentido original. Ora defende que os escritos da Antigüidade Clássica relativos à economia não passam “de observações rudimentares”, que “o juízo da Antigüidade sobre a riqueza era franco e inequívoco” e que “nem os gregos e romanos possuíam qualquer conceito de economia”. No momento em que Finley argumenta que a economia antiga era “primitiva”, seu discurso recai sobre critérios comparativos, já que considera a “economia moderna” como cânon e modelo desenvolvido em relação à economia grega antiga. Nenhuma análise a respeito da economia antiga deve se fundamentar numa óptica da economia contemporânea. Ao invés de Finley considerar que a economia grega era “primitiva”, seria mais plausível afirmar que “a economia grega não é outra coisa que grega” (WILL, 1980, p.202). Ou como o próprio Finley afirma: “*É preciso procurar conceitos diferentes, e modelos diferentes, que sejam apropriados à economia antiga e não (ou não necessariamente) à nossa*”. (FINLEY, 1986, p. 33).

Afirmar que Aristóteles “fracassou” ao “tentar analisar mecanismos reais de mercado”, é admitir que o capitalismo já existia na Grécia do século IV a.C., como também é complicado afirmar que Aristóteles, impedido pelos “preconceitos ideológicos” de sua época, não identificou a igualdade dos trabalhos humanos. Os historiadores e sociólogos, na maioria das vezes, discordam sobre a definição de “classe” ou sobre os critérios segundo os quais se deve atribuir uma pessoa a uma ou outra classe. O conceito marxista de classe parece claro e inequívoco ao aplicá-lo na sociedade contemporânea. Os homens são classificados segundo as suas relações com os meios de produção, em primeiro lugar, entre os que possuem e os que não possuem os meios de produção; em segundo lugar, entre os primeiros distinguem-se os que trabalham eles próprios e os que vivem do trabalho dos outros. Qualquer que seja a aplicabilidade desta classificação para a sociedade contemporânea, torna-se complicado aplicá-la à Antigüidade, pois o escravo e o trabalhador assalariado livre seriam, neste caso e numa interpretação mecânica, membros da mesma classe, da mesma forma que o mais rico dos senadores e o proprietário de uma pequena oficina de cerâmica (desde que este não trabalhasse). E isto não parece ser uma maneira correta de analisar a sociedade antiga (FINLEY, 1986, p.64).

Georg Lukács observou que nas sociedades pré-capitalistas “a consciência de *status* [...] oculta a consciência de classe”. Para ele, “a estruturação da sociedade em castas e estados significa que os elementos econômicos se encontram inextricavelmente ligados a fatores políticos e religiosos” que “as categorias econômicas e legais estão objetivamente e substancialmente tão interligadas que chegam a ser inseparáveis” (LUKÁCS, 2003, p. 55-59).

Isto significa que a idéia de que Aristóteles estava limitado pelo “estado particular da sociedade em que vivia” não é uma teoria correta, pois o “*constructum*”

histórico de uma homogeneidade efetiva dos indivíduos e dos trabalhos é uma instituição e criação do capitalismo, um “produto” do capitalismo mediante o qual o capitalismo se produz. Portanto, Aristóteles não precisa ser acusado de ter “fracassado”, uma vez que não se empenhou em fazer uma teoria da economia capitalista, sistema no qual a comensurabilidade rigorosa dos trabalhos humanos se torna realidade social fundamental e assim pode tomar, imaginariamente, as aparências de uma verdade objetiva incontestável. Aristóteles desenvolveu uma pesquisa política, interrogou-se sobre os fundamentos da *polis* e da *politeia*, da comunidade instituída e de sua constituição e/ou instituição, somente na qual uma “economia” pode aparecer e ser.

### Referências

- ARISTÓTELES. *Económicos*. Introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdes. Madrid, Editorial Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Coleção: Vega, Lisboa, Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas. 1998.
- AUSTIN, Michel; NAQUET, Pierre Vidal. *Economies et Sociétés en Grèce Ancienne*. Paris, Armand Colin, 1972.
- BERTHOUD, Arnaud. *Aristote et l'argent*. Paris, Ed. François Maspero, 1981.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 1, p. 264-335.
- FINLEY, Moses I. *Aristote et l'analyse économique*. En *Économie et société en Grèce ancienne*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Paris, Éditions La Découverte. 1984. p. 263-290. (*Aristotle and Economic Analysis, in Past and Present, A Journal of Historical studies*, 47, 1970, and in *Studies in ancient Society* (edit. Finley), London, 1974). 322 p.
- FINLEY, Moses I. *A Economia Antiga*. 2ª edição. Trad. Luísa Feijó e Carlos Leite. Biblioteca das Ciências do Homem. Lisboa: Edições Afrontamento, 1986. 338 p.
- FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *A Antiguidade, o Manifesto e a historiografia crítica sobre o mundo antigo*. In: *O Manifesto Comunista ontem e hoje*. Xamã, 1999, p. 223-232.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe – Estudos sobre a dialética marxista*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 608 p.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 2ª ed. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985. 301 p.
- MEIKLE, Scott. *Aristotle on Money*. In *Phronesis*, vol. 39, nº 1, 1994, p. 26-44.
- NATALI, Carlo. *Aristotele o Marx? A proposito di Aristotle on Money di Scott Meikle*. In *Phronesis*, vol. 41, nº 2, 1996, p. 189-196.
- SAY, Jean-Baptiste. *Tratado da economia política*. 1ª ed. Tradução: Balthazar Barbosa Filho, São Paulo: Abril Cultura, 1983, p. 47.
- PELLEGRIN, Pierre. *Monnaie et chrematistique*. En *Revue Philosophique de la France et l'étranger*. Vol. 41, nº 2, 1996, p. 630-644.
- POLANYI, Karl. *Aristóteles descubre la economia*. In: *Comercio y mercado en los imperios*

*antiguos*. Barcelona, 1976, p. 111-141. (*Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe: The Free Press, 1957).

RUTTEN, Christian. *L'économie chez Aristote*. En: *Les Cahiers de l'Analyse des Données*, vol. XII, n° 3, 1988, p. 289-294.

SHUMPETER, Joseph A. *História da Análise Econômica*. Rio de Janeiro, Centro de Publicações Técnicas da Aliança. 1964, p. 79-104.

SOUDEK, Josef. *Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis*. In: *Proceeding of the American Philosophic Society*, vol. 96, n° 1, feb/52, p. 45-75.

WILL, Edouard. *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*. En: *Revue Historique*, vol. CCXII, n° 2, 1954, p. 209-231.



# O confronto de Marx e Hegel diante do legado neoplatônico da dialética\*

**André Cressoni\***

### Resumo

Na presente comunicação intenciona-se investigar algumas transformações que o método dialético sofre através da história da filosofia frente à dialética materialista proposta por Karl Marx em sua obra *O Capital*. O ponto de partida será o próprio método elaborado e aplicado nesta obra de Marx, para então proceder ao já conhecido confronto com a dialética especulativa de Hegel. Este confronto com a dialética hegeliana se voltará para a análise dos conceitos de unidade, identidade e contradição, avaliando como estes se articulam no plano geral tanto de Marx quanto de Hegel. A dialética hegeliana será, neste sentido, avaliada tendo como foco a unidade especulativa da ideia lógica com fundamento do sistema, na sua *Ciência da Lógica*; ao passo em que na dialética marxiana tem-se por fundamento a própria luta de classes na medida em que constitui-se como contradição histórica e logicamente originária a partir de onde emana todo o movimento do sistema, a identidade do capital em si mesmo sendo concebido no interior desta região antitética da luta de classes. Como resultado desta avaliação, busca-se apontar como ocorre a inversão que a dialética materialista almeja operar na dialética idealista hegeliana, reinterpretando o termo alemão para inversão: *umstülpen*. Uma vez identificado que o confronto entre Marx e Hegel compreende, principalmente, o papel que o conceito de unidade exerce no interior do movimento dialético (confronto de Marx contra uma dialética da identidade), com isso passaremos a investigar as procedências na tradição dialética da priorização do Uno (*hén*) enquanto fundamento dialético. Nesta investigação almejamos explorar a procedência neoplatônica desta dialética da identidade, onde a ontologia transforma-se em henologia, demonstrando-se ainda fiel ao monismo de cunho parmenidiano. Deste modo intenciona-se apontar as raízes na história da filosofia sobre o verdadeiro foco no qual derradeiramente se volta o confronto entre Hegel e Marx. Esta investigação possibilitará não somente um maior esclarecimento detalhado dos conceitos que circundam este confronto sempre revisitado, assim como nos levará a identificar neste confronto como

\* Apesar de não citá-lo diretamente, a problemática e os eixos centrais sobre os quais se desenvolve este artigo surgem das reflexões de meu orientador Hector Benoit. Entre outros escritos – como artigos, sua tese de doutorado e sua livre-docência –, veja mais especificamente: BENOIT, Hector. A dialética hegeliana como superação da dialética platônica, in: *Ideias*, ano I, n. 1, janeiro/junho 1994.

\*\* Doutorando - UNICAMP

Marx estava atingindo sua maior maturidade teórica sobre o assunto, obrigando seus intérpretes a realizar um verdadeiro retorno ao fundamento do próprio método dialético enquanto tal.

**Palavras-chave:** 1. Marx; 2. Hegel; 3. Platão; 4. Neoplatonismo; 5. Dialética.

Já intensamente debatido, o confronto da dialética de Hegel e Marx continua sendo uma fonte privilegiada para a compreensão do método materialista que se propõe no *corpus* marxiano. Isso se justifica, acima de tudo, por claras indicações realizadas pelo próprio Marx através de toda sua obra teórica. Apesar da intensa presença deste confronto com a dialética hegeliana, não será senão em poucos momentos que Marx realizará este confronto de maneira explícita, e ainda assim nunca de forma sistemática ou mesmo exaustiva. Isso não somente dificulta o trabalho do intérprete que se põe a analisar os diversos pontos de ligamento que se apresentam entre ambos autores, mas este ocultamento vai muito além da relação direta entre Marx e Hegel. Não se trata, aqui, das diversas profanações da esquerda hegeliana, com a qual Marx já havia lidado de modo definitivo já em *A Ideologia Alemã*; nem das leituras de Marx do liberalismo e utilitarismo da economia política inglesa; ou mesmo das literaturas socialista e comunista francesa. A influência destas correntes não constitui nada de oculto no pensamento de Marx, havendo, pelo contrário, muitas referências dadas pelo próprio autor.

O que haveria de oculto, portanto, na dialética de Marx que extrapole todas estas diversas relações que Marx nos aponta? Sabe-se que Marx, em sua juventude, foi influenciado principalmente pela dialética de Hegel e os autores da esquerda hegeliana, principalmente o materialismo de Feuerbach. Já na passagem para sua maturidade, sua proximidade com a literatura francesa e inglesa o levariam a compor uma obra de cunho mais econômico voltado contra o pensamento liberal, principalmente. São estas as fontes conhecidas, dadas pelo próprio Marx, para o mapeamento das influências que o levaram a pensar a dialética tal como a pensou.

Buscaremos analisar a proposta metodológica de Marx, encontrar o que ele critica no idealismo hegeliano e que o levaria sua crítica a vincular-se à tradição grega antiga da dialética.

É de grande conhecimento a intenção do materialismo histórico de inverter a dialética hegeliana, de fazê-la deixar de caminhar com a cabeça para caminhar com os pés. É neste sentido que Marx afirma, no Prefácio da segunda edição de *O Capital*: “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1998, p.29).

Porém, se já nos *Manuscritos* de 1844 Marx elaborava a crítica do caráter abstrato de Hegel, o que restaria neste momento para se inverter? Vejamos.

Se nos *Manuscritos* de 1844 Marx não representava o real em conceitos do mero pensamento, por outro lado, não conseguiu quebrar com esta representação

de uma unidade lógica e, em última instância, ontológica. Agora, elaborando em *O Capital* aquelas inquietações que surgiram entre os anos de 1845 e 1848, Marx constrói uma arquitetônica que dissolve a aparência de uma unidade do real para mostrar uma negatividade que fundamenta toda realidade social.

Em *O Capital* Marx parte da aparência da unidade da mercadoria e mostra que nela se esconde uma contradição entre valor-de-uso e valor-de-troca. Ademais, demonstra que a categoria dinheiro, aparente unidade monetária, carrega em seu núcleo o desenvolvimento da contradição interna da mercadoria externalizada na relação de troca. Neste ínterim, mostra como na circulação simples os agentes sociais são tomados como iguais entre si, e como só se trocam valores equivalentes, etc., leis estas que logo se apresentam como sendo seus opostos. É no final do capítulo IV – *Como o dinheiro se transforma em capital* que Marx sintetiza as desmistificações daquelas unidades aparentes que se promovia na esfera da circulação: liberdade, igualdade, propriedade e Bentham. Adverte Marx:

“Ao deixar a esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias (...) parece-nos que algo se transforma na fisionomia dos personagens do nosso drama. O antigo dono do dinheiro agora à frente, como capitalista; segue-o o proprietário da força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócios; o segundo, tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado” (MARX, 1998, p.206).

Adentrando nas contradições do real, demonstra que a mais-valia consiste numa região negativa entre o processo de circulação e o processo de produção. As contradições vão se ampliando e se aprofundando, com a mais-valia absoluta e relativa, o capital constante e variável, até o ponto culminante no qual se atinge a contradição fundamental, aquela da luta de classes. O conjunto das relações sociais, o real, constituir-se-ia em uma região antitética produzida pela luta de classes. Se, porém, por um lado, Marx busca elaborar em *O Capital* o conceito de capital como aquele que englobaria em si todas as relações sociais de uma determinada época, levando, assim, a uma unidade do capital consigo mesmo, por outro lado, demonstra que a pretensão de dominação total do capital falha, destituindo sua unidade consigo mesmo.

É desta maneira que, ao nosso ver, o conceito de negatividade consiste em um dos pontos centrais para a discussão do verdadeiro acerto de contas com a dialética de Hegel. É nesse sentido que vemos, no desenvolvimento teórico de Marx, sua incessante combatividade, que ele buscou no encontro do negativo no método dialético:

“A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia sublimar a situação existente. Mas, na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e ao porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação

e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as forma em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor; e é, na sua essência, crítica e revolucionária” (Ibid., p.29).

Marx teria, ao nosso ver, levado cada vez mais longe a tese dos ‘homens históricos reais’ presente em *A Ideologia Alemã*, a tal ponto que culminaria, no *Manifesto*, a compreender que a igualdade entre os homens se dá somente na medida em que as relações sociais permitem. É preciso, portanto, reinterpretar aquela *inversão* da dialética hegeliana operada por Marx. Com a nova elaboração, dá-se um sentido novo ao termo alemão *umstülpen*, que pode servir tanto como inverter quanto de *virar ao avesso*. Marx teria visto que, ainda mais fundo do que a unidade e idealidade do ser genérico presente nos *Manuscritos* de 1844, há uma contradição que fundamenta todas as relações sociais, ou seja, toda a estrutura do real, acarretando em consequências drásticas na estrutura lógica de sua dialética materialista. As reflexões presentes em *A Ideologia Alemã* só se completariam sob esta nova formulação presente em *O Capital*.

Apesar de apontar suas deficiências idealistas, com a tese do ser genérico, porém, como unidade que fundamenta todas as contradições do real, Marx não teria conseguido ultrapassar o caráter especulativo do pensamento hegeliano.

Em mais detalhes, isso significa que: a Ideia constitui a unidade última do Espírito. Deste modo, Hegel tem em mãos o eixo que culmina na sistemática de sua filosofia: a exposição lógica consiste no próprio processo de autodeterminação do real. Por isso, se o pensamento é uno consigo mesmo, pode perpetrar-se a unidade fundamental do Espírito, mesmo diante de todas as contradições do real. Trata-se, sobretudo, da crítica de Marx ao fato de Hegel tomar o processo lógico como o processo real. De fato, afirma Hegel, no primeiro livro de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, nomeada de *Ciência da Lógica*:

“Desse modo, o espírito vem a *si mesmo*, no mais profundo sentido da palavra, porque seu princípio – sua ipseidade sem mescla – é o pensar. Mas nesse empreendimento acontece que o pensar se enreda em contradições; isto é, perde-se na rígida não-identidade dos pensamentos: por isso não atinge a si mesmo, [mas] antes fica preso em seu contrário. A necessidade [*Bedürfnis*] superior vai contra esse resultado do pensar [que é] apenas o entendimento, e está baseada em que o pensar não se abandona: fica fiel a si mesmo nessa sua perda consciente de seu ser-junto-a-si [*Beisichseins*]. “*para que ele vença*”, [e] leve a termo no pensar mesmo a resolução de suas próprias contradições”. (HEGEL, 1995, p.51)

Hegel postula as contradições do real como um prolongamento ontológico das contradições do próprio pensamento consigo mesmo, e por isso vê a lógica das contradições do real como a própria lógica das ideias. É justamente esta unidade que constitui o elemento especulativo hegeliano. O sistema especulativo consiste

em mostrar que as contradições são resolvidas, em última instância, nesta unidade da razão como a verdade do real. Já que não há diferença entre a lógica das ideias e a lógica do real, Hegel pode postular a resolução das contradições nesta própria unidade especulativa do Espírito consigo mesmo. É por isso que toda a história não passaria senão de um processo de autoconhecimento de si mesmo e por si mesmo do Espírito, pois todo o real não é senão, em seu fundamento, a unidade de seu pensar a si mesmo.

Não se trata mais, assim, de construir uma dialética que se fundamenta na unidade dialética do Espírito que envolve-se em contradições, mas de uma dialética que fundamenta-se na contradição da luta de classes que engloba e, derradeiramente, engole a unidade do conceito de capital.

Em *O Capital* a dialética é compreendida como ‘a maneira de proceder do pensamento’ capaz de espelhar no pensamento a vida da matéria, e não como uma construção de uma unidade *a priori* de caráter profundamente ontológico. Não bastava, portanto, profanar as categorias de Hegel, como os hegelianos de esquerda, invertendo superficialmente a dialética. Era acima de tudo necessário dissolver a unidade ontológica do real, encontrar ali o negativo no interior de sua identidade. Estava Marx, deste modo, em posse dos instrumentos que abririam as portas para encontrar no conceito de negatividade a superação definitiva da dialética de Hegel.

Marx, por isso, não incorre mais em uma unidade última que se esconde por detrás das contradições como formas de aparecimento desta unidade. Ao contrário, mostra-se que há uma aparência de unidade escondendo por detrás das contradições de um sistema social dominante. Como afirma Müller:

“Não basta inverter, uma segunda vez, aquilo que a especulação já inverteu, com a intenção de fazer a dialética hegeliana andar com os próprios pés, para que ela revele um potencial de racionalidade que a projete além de seus limites idealistas. É preciso, além de invertê-la, virá-la ao avesso, como exige a outra significação presente na palavra alemã ‘umstülpen’, mostrando que as contradições presente nos fenômenos não são a aparência de uma unidade essencial, mas a essência verdadeira de uma ‘objetividade alienada’ (e não da ‘objetividade enquanto tal’), e que a sua resolução especulativa na unidade do conceito é que representa o lado aparente, mistificador, de uma realidade contraditória” (MÜLLER, 1982, p.26).

Nesse sentido, acreditamos poder ir ainda mais longe, pois não bastava dissolver o conceito de ser genérico, como os fez já em *A Ideologia Alemã*. Com a dialética de *O Capital*, Marx vira, de maneira mais clara, a dissolução da unicidade ontológica. Não se trata da história humana senão enquanto homens históricos reais, não se trata do sistema do capital senão enquanto lógica da luta de classes. Não bastava, por isso, destruir a unidade ontológica do pensamento e do real. Seria necessário destruir, sobretudo, a unidade enquanto fundamento da própria dialética.

Este núcleo especulativo do idealismo hegeliano que Marx critica e contra o qual propõe seu método dialético de *O Capital*, se mostrará presente num enfrentamento contra aquilo que mais marcou a história da filosofia e, inclusive, a própria tradição dialética. O ponto no qual incide a crítica de Marx enfrentará o conceito central que determinará a dialética hegeliana, assim como seu legado mais precioso na dialética grega antiga nos *Diálogos* de Platão e no neoplatonismo. Vejamos como este legado ocorre em Hegel.

Com a crítica da modernidade, Hegel buscava estender às determinações congeladas e externas umas às outras a fluidez substancial da vida que ele e seus contemporâneos buscaram na *Bildung*, ou *paideia* grega. A modernidade filosófica, para Hegel representada principalmente por Kant, implicava no seu sentido mais profundo a cisão entre sujeito e objeto. O espírito grego clássico, pelo contrário, estava imerso na substancialidade do pensamento, porém sem o desenvolvimento da subjetividade. Com o desenvolvimento da subjetividade como resultado da modernidade, tratava-se então, para ele, de fazer com que essa subjetividade retornasse ao fundamento; significava, acima de tudo, romper a barreira que separa o sujeito do objeto. É o que Hegel proclama na sua *Fenomenologia do Espírito* sob a unidade de substância e sujeito; é o que Hegel vê enquanto necessidade de retorno à Grécia clássica, sem no entanto abrir mão dos ganhos que a modernidade havia alcançado. O conceito de *Bildung* remete a essa unidade de vínculo e rompimento, entre a aliança com a filosofia grega antiga e a superação da cisão da modernidade<sup>1</sup>.

O desenvolvimento ou o processo de formação do Espírito enquanto sujeito-substância não é dado externamente, mas encontra no seu próprio seio o seu sentido. O entendimento finito, marcante na *Bildung* moderna, não podia, aos olhos de Hegel, alcançar essa determinação imanente pelo fato de gerar um universal abstrato, morto, onde os elementos concretos são eliminados de forma não imanente, para num momento posterior serem reunidos de modo arbitrário e externo. Para Hegel, entretanto, o método absoluto desenvolve-se imanentemente, relembrando Platão que exigia do conhecer considerar as coisas em si e por si mesmas.

O método dialético consiste em retomar aquele lema socrático tantas vezes repetido nos Diálogos, a saber, o antigo *autó kat' autó*, o mesmo por si mesmo, o em si e por si, retratando a lógica imanente que define o conhecimento dialético como tal (BENOIT, 1994, p. 92). É também por isso que Hegel aponta, como um dos aspectos dos diálogos de Platão, o fato de “várias filosofias antigas serem expostas (*viele ältere Philosophien vorgetragen werden*)” (HEGEL, 1976, p. 69),

---

<sup>1</sup> Pode-se dizer, acertadamente, que há ao mesmo tempo uma unidade de vínculo e rompimento em relação a cada um destes períodos separadamente. Assim, há vínculo e rompimento tanto em relação ao pensamento grego – aliança com a unidade substancial e superação da falta de desenvolvimento da subjetividade –, quanto em relação ao pensamento moderno – aliança com o desenvolvimento da subjetividade e superação da cisão entre sujeito e objeto.

e chega a afirmar que as filosofias anteriores desaparecem em Platão, mas não porque são refutadas, mas nele (*sondern in ihm*). Em outras palavras, para Hegel não haveria em Platão refutação, de caráter externo, às filosofias anteriores a eles; essas filosofias são, ao contrário, superadas de forma imanente. E chama a atenção para este ponto:

“Entretanto, já observei, não se deve considerar os diálogos de Platão como se ele tivesse por desejo adotar as filosofias diferentes, nem como se a filosofia de Platão fosse em resultado uma filosofia eclética; ela forma, muito mais, o nódulo, onde os princípios abstratos e unilaterais são agora verdadeiramente unido de um modo concreto” (HEGEL, 1976, p. 69).

Isso fica exposto nos diversos diálogos onde Sócrates constrói argumentações de modo a expor contradições inerentes à argumentação de seus adversários. Hegel vê este aspecto dos diálogos socráticos como o desenvolvimento da contradição lógica interna que leva à superação rumo a uma forma conceitual superior. Porém, ao mesmo tempo, aponta o defeito ao qual muitos diálogos socráticos se vêm presos, a saber, o resultado comumente negativo, aporético dos diálogos socráticos, amarrados ainda a um caráter meramente ‘raciocinante’, chegando Hegel a afirmar da dialética platônica que ela “tem frequentemente um resultado somente negativo, ela é, frequentemente, sem resultado (*oft hat sie nur ein negatives Resultat, oft ist sie ohne Resultat*)” (HEGEL, 1976 p.93). Apesar disso, porém, segundo ele é necessário bons olhos para identificar o especulativo presente na dialética de Platão, pois afirma que “Por outro lado, o próprio Platão se volta contra essa dialética meramente raciocinante (*Andererseits ist Plato selbst gegen diese nur rasonierende Dialektik*)” (HEGEL, 1976, p.93).

Hegel critica seus contemporâneos em suas tentativas de leitura dos textos platônicos, acusando-os de não reconhecerem ali o ‘conceitual ou o especulativo puro’, este que é, para Hegel, o caráter oculto, o ‘esotérico da filosofia platônica (*Esoterische der platonischen Philosophie*)’. Este especulativo enquanto caráter esotérico de Platão consiste na racionalidade especulativa, aquela que revela o poder criador do negativo e do contraditório, a unificação do Ser e do Não-Ser. É esta racionalidade que Hegel acusa os modernos e seus contemporâneos de não terem compreendido, esta racionalidade anunciada por quem Hegel admite como o criador da dialética. Esta ciência dialética, esta racionalidade especulativa, Hegel diz estar presente, principalmente, no diálogo *Parmênides* de Platão. Apesar de afirmar que o conteúdo positivo dos diálogos platônicos se encontram no *Sofista*, no *Filebo* e no *Parmênides*, Hegel aponta: “A mais célebre obra-prima (*Meisterstück*) da dialética platônica é o diálogo *Parmênides*” (HEGEL, 1976, p.103).

De fato, o diálogo *Parmênides* foi escrito na fase tardia de Platão, e é onde ele coloca em revista sua teoria das formas. Na primeira parte do diálogo, o jovem Sócrates encontra-se com Zenão e Parmênides, onde inicia-se um diálogo argumen-

tativo aparentemente de caráter socrático. O jovem Sócrates questiona a teoria de Zenão sobre os absurdos a que se chegaria se se admitisse a existência do múltiplo, motivo pelo qual Sócrates acusa Zenão de não estar defendendo senão a mesma tese de Parmênides sobre o monismo do ser. Neste momento introduz a questão que norteará esta primeira parte do diálogo: Sócrates afirma que não vê problema algum em que a mesma coisa participe tanto da unidade quanto da multiplicidade. Grande façanha seria, ao invés, aquele que demonstrasse a participação entre o Uno e o Múltiplo em si mesmos, colocando toda a problemática da primeira parte do diálogo sobre a questão da participação das formas entre si mesmas. O personagem Parmênides logo entra em cena, e começa a forçar Sócrates a argumentar a favor de sua tese sobre as formas. Nesta defesa, porém, Sócrates repetidamente falha em oferecer respostas satisfatórias à argumentação do eleata. Ao fim da argumentação, o jovem Sócrates se vê calado, sem conseguir sustentar a plausibilidade de sua tese sobre as formas.

Entretanto, incia-se a segunda parte do diálogo, onde Hegel vê em ação a dialética mais elevada de Platão, aquela denominada por Hegel de especulativa, a forma mais aprimorada de toda dialética antiga. É nesta segunda parte do diálogo, tomando a maior parte da obra, onde o personagem Parmênides irá elaborar o ‘exercício dialético’ que ele indica ao jovem Sócrates na busca dos conhecimentos superiores almejada para que a verdade não lhe escape. Para Hegel, este momento é de extrema riqueza dado a forma com a qual Platão, através da boca do personagem Parmênides, elabora uma intrincada e complexa rede de determinações opostas e mesmo contraditórias através da qual desenvolvem-se 09 (nove) hipóteses sobre o Uno, tirando as consequências que daí resultam, tanto em relação ao Uno como em relação ao Múltiplo. Através dessas hipóteses, o que se elabora é um desenvolvimento de determinações que derivam umas das outras de modo completamente conceitual. As determinações são sempre elaboradas tendo em vista a hipótese em questão. Cada hipótese, como tal, coloca em pauta a existência ou não do Um, com exceção da primeira que inicia toda a problemática a partir da unicidade do Um.

- 1ª hipótese (137c-142a): se o Um é Um;
- 2ª hipótese (142b-155e): se o Um é;
- 3ª hipótese (155e-157b): se o Um é e não-é;
- 4ª hipótese (157b-159b): se o Um é que deve resultar para os Outros;
- 5ª hipótese (159b-160b): se o Um é o que serão negativamente os Outros;
- 6ª hipótese (160b-163b): se o Um não-é quais serão para ele as consequências;
- 7ª hipótese (163b-164b): se o Um não-é ele não tem nenhuma determinação;
- 8ª hipótese (164b-165e): se o Um não-é que serão os Outros;



- 9ª hipótese (165e-166c): se o Um não-é quais negações se seguem para os Outros.

Partindo, assim, em cada momento de uma possibilidade de conceituar o Um a partir da unicidade ou do ser (ou não-ser), várias determinações são incluídas ou excluídas tanto no que toca a natureza do Um quanto a natureza do Múltiplo. Desse modo, segundo Hegel, passa-se através de determinações contraditórias imanentemente, onde as contradições e sínteses resultam de dentro dos momentos imediatamente anteriores, sem que lhe sejam acrescentadas nenhuma determinação de fora, ou seja, de caráter externo ou arbitrário como é o procedimento do conhecimento representativo. Neste movimento dialético que o personagem Parmênides elabora, as determinações são extraídas diretamente de seu contrário – identidade e não-identidade, repouso e movimento, nascimento e morte, entre outros -, de modo que se produz uma síntese para conceitualizar a contradição principal, aquela entre o Um e o Múltiplo, já que as determinações como vão sendo elaboradas sempre visam, como diz o personagem Parmênides, tirar conclusões não somente do que resulta para o Um em si mesmo, mas também para o Múltiplo em si mesmo e de um em relação ao outro. Para Hegel, encontra-se neste aspecto o ‘grande valor’ (*großen Wert*) da dialética platônica: “Tal é o grande valor que Platão concede ao exame dialético. Não é um exame daquilo que é exterior, mas somente um exame do que deve valer como determinação” (HEGEL, 1976, p.105).

Do mesmo modo, Hegel aponta que o desenrolar imanente das contradições no diálogo coloca-se num patamar superior, pois, em concordância com indicação do personagem Parmênides ao jovem Sócrates, “ele deve considerar o que o pensamento concebe; pois somente ele é (*er sollte das betrachten, was das Denken erfasst; denn dies allein ist*)” (HEGEL, 1976, p.102). Esse aspecto levantado por Hegel segue muito próximo da dialética como se coloca na *Wissenschaft der Logik*, pois versa sobre uma dialética pura do pensamento, onde as determinações reúnem-se para formar uma unidade especulativa racional. O resultado, que é também fundamento, dessa unidade especulativa de uma dialética puramente lógica é a ideia lógica, momento em que o pensamento tem por objeto a si mesmo:

“A ideia (...) é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *verdade toda e absoluta*, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* ideia pensante, *enquanto* ideia *lógica*” (HEGEL, 1995, p.366).

Na ideia lógica, absoluta, o pensamento que toma a si mesmo como objeto no interior de uma fluidez dialética: é o que Hegel põe como contraponto crítico em relação ao entendimento, meramente formal, onde desvincula-se conteúdo e forma. As determinações devem, por isso, ser conceitualmente imanentes, relembran-

do a intenção do que já havia sido colocado na *Fenomenologia do Espírito* e que apontamos anteriormente: com a crítica da modernidade, Hegel busca estender às determinações congeladas e externas umas às outras a fluidez substancial da vida: “Porque a ideia absoluta não tem (...) nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a ideia absoluta é para si a forma pura do conceito, que intui seu conteúdo como a si mesma” (HEGEL, 1995, p.367).

Essa fluidez da ideia lógica e sua unidade orgânica, unem-se para ser aquilo que Hegel conceitualizou como vida lógica, ou a vida do *logos*. Essa vida lógica, longe de ser um modo de falar ou mesmo uma “simples analogia de atribuição cuja analogia primeira seria a vida natural, o organismo” (MABILLE, 2004, p. 107-154) é a mais originária das três vias designadas por Hegel: a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Para afastar a hipótese da vida lógica enquanto simples analogia com a vida natural, Mabile aponta as diferenças da vida lógica em relação à vida natural:

“1) Ela não está dispersa na exterioridade, mas seus ‘momentos’ são ‘inclusos na forma do conceito’. 2) Ela não tem a condição em outra coisa, mas ela é incondicionada. Mais exatamente, ela não tem nenhuma pressuposição no ser-aí (é bem o contrário) e não se desdobra senão a partir do conceito, isto é, do sentido em sua pureza. 3) Enfim, ela não é ligada a *um* organismo particular, isto é, ancorada a um espaço e um tempo determinado.” (MABILLE, 2004, p.114-115).

A vida lógica, nesse sentido, pauta-se na sua pureza conceitual, e desse modo difere também do espírito, já que este depende da vida orgânica natural, do corpo. Apesar da natureza e do espírito consistirem em momentos já anteriormente pressupostos de maneira não desenvolvida ali, a vida lógica “se desabrocha independentemente da vida natural, da carne de um espírito finito e mesmo da subjetividade particular desse espírito”, já que “Seu caráter orgânico é sua coerência, sua sistematicidade mesma” (MABILLE, 2004, p. 114-115).

A vida lógica, assim, constitui-se enquanto unidade dialética, uma unidade orgânica dada sua pureza conceitual, isto é, justamente pelo fato de ser o pensamento puro, o pensar enquanto objeto de si mesmo. Ora, é justamente essa pureza que Hegel aponta estar presente no diálogo *Parmênides*:

“São assim os pensamentos puros, ele são o conteúdo; seu exame é vivo, ele não são mortos, eles se movem. E o movimento dos pensamentos puros é que eles se tornam outro deles mesmos, e mostram que somente sua unidade é verdadeiramente legítima” (HEGEL, 1974, p.105).

Assim, ao contrário da racionalidade formal, morta, proporcionada pelo entendimento, Platão teria desvendado a essência da dialética, uma lógica que tem por conteúdo o pensamento mesmo, e que move e vivifica as ideias justamente

devido à sua negatividade interna onde os contrários convertem-se mutuamente, e a unidade especulativa é atingida.

De fato, vemos que Hegel inegavelmente estabelece uma ligação com a filosofia platônica. Entretanto, não se trata de um vínculo qualquer. É no conceito de vida (*Leben*) e de negatividade (*Negativität*) que se encontra de maneira mais forte a relação do idealismo hegeliano com Platão, e são justamente estes conceitos fundamentais que serão mobilizados para constituir-se a centralidade da ideia lógica. Não somente o conceito de vida terá presença fundamental nas obras de maturidade de Hegel, assim como em todo o seu percurso intelectual desde os escritos de juventude na vida do espírito de um povo (*Volksgeist*). O conceito de vida é também considerado, por muitos pesquisadores (Marcuse, por exemplo, em sua tese de doutorado *L'ontologie de Hegel e la théorie de l'historicité*), como o conceito mais importante da filosofia hegeliana. A ideia de vida, desde a juventude até a maturidade, está intimamente vinculada ao legado do pensamento grego antigo que Hegel e seu círculo buscava para revitalizar a filosofia de sua época.

A carência da filosofia (*Bedürfniss der Philosophie*) surge devido à cisão (*Entzweiung*) da *Bildung* moderna que, perdida na determinações enrijecidas e congeladas do entendimento, não consegue ultrapassar as oposições nas quais se enredou – forma e conteúdo, alma e corpo, finito e infinito, e que sintetizam-se na oposição sujeito e objeto. É necessário, neste momento, a filosofia para resgatar a unidade da razão, no caso de Hegel, a unidade dialética e especulativa da razão.

“Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia” (HEGEL, 2003, p. 38).

O resgate do pensamento grego antigo vinha, neste sentido, juntar-se ao resgate da unidade da razão, da unidade da razão como o absoluto na história. A tarefa de reviver a essencialidade da *Bildung* grega consistia em reviver as próprias determinações mortas da *Bildung* moderna. Passado e presente se encontram, onde ambas tarefas – resgatar o pensamento grego antigo e a unidade absoluta da razão – devem chegar a cabo em um único movimento. A fluidez do pensar grego é aquilo que o pensar moderno perdera. O objetivo consiste, assim, em tornar fluidas as formas congeladas da *Bildung* moderna.

“Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato (*unmittelbaren sinnlichen Weise*), e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos (*festen bestimmten Gedanken*), efetivar (*verwirklichen*) e espiritualizar (*begeistern*) o universal” (HEGEL, 2005, p. 45; PhG, p. 28).

É justamente essa fluidez que Hegel encontrará exposta de modo privilegiado nos *Diálogos* de Platão. O conceito de vida será encontrado nos diálogos *Fedon*, *Fedro* e *Menon*, cuja análise, que não caberia aqui acompanhar, consiste principalmente em encontrar em Platão já uma teoria da vida que vai além daquela da alma individual, mas uma vida da própria razão, isto é, um *logos* vivo que fundará, em última instância, a definição mais preciosa da ideia lógica hegeliana. Para se compreender uma noção viva de razão, ou mais especificamente, para se conceitualizar uma ideia viva, é necessário concebê-la em movimento, ou seja, uma negatividade interna que gere seu movimento. É esta negatividade imanente no movimento da razão que Hegel encontrará, principalmente, no diálogo *Parmênides*, como acompanhamos acima.

Essa leitura hegeliana do diálogo *Parmênides* insere-se na crítica por parte de Hegel a sua época, devido à má leitura e compreensão dos *Diálogos*. Critica-se a leitura 'hiper-crítica' de Schleiermacher, que traduzira, pela primeira vez para a língua alemã, os diálogos completos de Platão. Critica também Mendelsohn, que vira em Platão nada mais além da filosofia transcendental de Kant<sup>2</sup>. Para Hegel, nenhum deles consegue encontrar aquilo que ele chama de o esotérico (*Esoterische*) presente nos *Diálogos*. Este esotérico não deve ser confundido com as ditas doutrinas não-escritas de Platão. Pelo contrário, trata-se de algo que, apesar de escrito, está escondido em sua obra. Este esotérico é aquilo que Hegel chama de o especulativo da filosofia de Platão, cuja exposição mais ampla e profunda estaria apresentada justamente no diálogo *Parmênides*.

Essa priorização do diálogo *Parmênides* vincula diretamente a leitura hegeliana ao legado neoplatônico de interpretação dos *Diálogos* platônicos. Não somente Hegel considerará a filosofia neoplatônica como o ponto mais alto de determinação do conceito de vida e de negatividade, ainda mais que em Platão – ou mesmo Aristóteles –, já que via nos *Diálogos* uma imaturidade quanto à clareza consciente sobre o método em si, assim como seu modo de exposição (MABILE, 2004, p. )<sup>3</sup>. É também na corrente neoplatônica, principalmente em Proclus, que Hegel encontrará a maior defesa na história da filosofia de sua tese sobre a dialética platônica, isto é, a centralidade do diálogo *Parmênides* na obra e no pensamento de Platão, e isto porque a dialética presente ali nas hipóteses apresentaria a totalidade mais bem acabada do método e da filosofia platônica como tal.

Sabe-se que Hegel não teve contato com o *Comentário ao Parmênides* de Proclus, mas que o teve com a *Teologia Platônica*. Por isso, buscaremos nos ater somente a esta obra de Proclus. Apesar disso, são fortes os vínculos com o *Comentário ao Parmênides*, uma vez que a *Teologia Platônica* é uma obra posterior e que,

---

<sup>2</sup> Além das *Lições sobre História da Filosofia* do próprio Hegel, ver VIEILLARD-BARON, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris; Vrin 1988.

<sup>3</sup> Hegel considerará Proclus como o pensador mais capaz de dar uma determinação da negatividade ontológica da vida.

por isso, como o próprio autor nos diz, pressupõe todas as posições de Proclus presentes naquele.

Para Proclus, a filosofia platônica nos apresenta uma teologia, um discurso sobre o divino e os deuses, uma *mistagogia*, ou iniciação aos mistérios divinos. Para Proclus, a teurgia está acima de toda ciência humana devido à inspiração divina. Ao contrário da tendência mais racionalista da leitura neoplatônica da escola de Roma, com Plotino – assim como seus discípulos imediatos, Amelius e Porfírio –, a teurgia é uma tendência que marcará o neoplatonismo a partir de Syrianos, na escola da Síria, mas que atingirá o âmago da escola de Atenas com Proclus.

Segundo Proclus, o ensinamento dos deuses apresenta-se de 04 (quatro) maneiras nos diálogos de Platão: a partir de imagens, com o *Timeu* e *Político*; a maneira simbólica, com o *Protágoras*, *Górgias* e *Banquete*; a maneira divinamente inspirada, com o *Fedro*; e, finalmente, a maneira dialética, com o *Parmênides* e *Sofista* (PROCLUS, 1968, p. LXXI). Se este método incorre, por um lado, na objeção da depreciação da própria teologia de Platão, recortada em partes e fragmentada, para Proclus, por outro lado, a totalidade teológica em Platão apresenta-se de forma completa e unificadora no diálogo *Parmênides*. Isso devido ao fato de Proclus ver, ali, a exposição de todas as classes divinas, onde a coesão liga as partes umas às outras, formando uma totalidade dialética da teologia platônica (PROCLUS, 1968, p. LXXI).

Neste sentido, Proclus está se aliando à tradição de Jâmblico e Syrianus da escola da Síria, já que estes consideravam o *Parmênides* o escrito teológico por excelência. Proclus chega mesmo a considerar a primeira hipótese um hino teológico (PROCLUS, p. LXXII). Era nesta linha que, buscando resgatar Syrianus, Proclus se opõe àqueles que, até então, buscaram defender o diálogo *Parmênides* como um mero exercício de lógica. Proclus menciona duas tendências nesse sentido: Platão teria a intenção de refutar Zenão no seu próprio terreno, a lógica; e, dividindo o diálogo em três partes (as dificuldades das teorias das ideias, o método adequado para tratá-las e um exemplo deste método) o conjunto dessas partes formariam um verdadeiro tratado de lógica. Essa era uma tendência de alguns leitores antigos de Platão, anteriores mesmo a Plotino no século II da era cristã. À medida, porém, em que foi-se dando objetos reais às hipóteses, começa-se progressivamente a aplicá-las às realidades supremas, que ainda mais posteriormente serão os deuses (PROCLUS, p. LXXVI).

Chegado até Proclus, o diálogo *Parmênides* se apresentará como um tratado onde toda teologia helênica constitui-se em um *corpus* de doutrinas reduzidas à unidade. Ele vê no *Parmênides* essa possibilidade devido ao fato do método mesmo do diálogo formar-se como uma concatenação de conclusões. Isso alinha-se conceitualmente à compreensão do Um como causa de amizade, não de divisão, onde a teologia deverá também apresentar-se como obra de unidade. Essa concatenação de conclusões apresenta-se tanto em forma negativa, na primeira hipótese estabelecendo o primeiro deus no seu nível superior e isolado do Um, quanto em forma

afirmativa, na segunda hipótese estabelecendo os deuses de ordens inferiores ao Um (PROCLUS, p. LXXVI).

Essa classificação sistemática de Proclus na *Teologia Platônica* provém de uma exegese das hipóteses do *Parmênides* herdadas do seu mestre Syrianus, cujos pilares essenciais consiste em que 1) existem tanto as negações da primeira hipótese quanto as afirmações na segunda hipótese; 2) o que é negado na primeira hipótese do primeiro deus, o Um, é precisamente o que é afirmado na segunda hipótese, e que constitui as características essenciais dos deuses subordinados ao Um. Deste modo, seguindo cuidadosamente a sequência das negações da primeira hipótese ou aquela das afirmações da segunda, obtém-se a ordem rigorosa das classes de deuses na hierarquia divina (PROCLUS, p. LXIX).

Nesse sentido, a hierarquia dos deuses deve ter o número que há das hipóteses: 1) o Uno, primeiro deus; 2) as hénades; 3) os deuses inteligíveis; 4) os deuses inteligíveis-intelectíveis; 5) os deuses intelectivos; 6) os deuses hipercósmicos; 7) os deuses encósmicos; 8) as almas universais; e 9) os seres superiores (PROCLUS, p. LXIII). Estes são divididos em três ordens principais: o primeiro deus (1-2), os deuses transcendentais (3-5) e os deuses do mundo (6-9) (PROCLUS, p. LXIX) Esta hierarquia ocorre de tal forma que o Um subsiste como fundamento a partir do qual emana existência para todos os outros níveis hierárquicos, como a imagem de Plotino de uma luz que propaga-se, enfraquecendo à medida que se afasta de sua origem, de modo que os níveis mais afastados do Um são de uma existência inferior, material. O Um forma-se, assim, como fundamento imanente, pois nada pode existir sem participar da unidade, e transcendente, pois o Um é um fundamento que ultrapassa os limites dos níveis subordinados.

Ora, o que Hegel vê como o esotérico, o especulativo e o mais nobre da filosofia platônica consiste justamente em pôr os contrários em sua unidade dialética. Entretanto, qual é a ligação entre a crítica de Marx ao idealismo hegeliano e esta herança neoplatônica de interpretação dos *Diálogos* para a formação do pensamento de Hegel? Ao criticar o idealismo hegeliano, teria Marx atingido com sua crítica o próprio núcleo daquilo que Hegel herdou da dialética antiga dos gregos, principalmente no que toca a tradição neoplatônica?

Vimos que a leitura do *Parmênides* de Platão influenciou Hegel no encontro de sua própria forma dialética, e que esta leitura está influenciada pelo legado neoplatônico de interpretação de Platão, principalmente no que toca o diálogo *Parmênides*. A priorização do diálogo *Parmênides* como exposição por excelência da verdadeira filosofia platônica, tomando como fundamento o Um no *Parmênides*, seria o modo como a filosofia platônica buscou responder e dar uma forma mais desenvolvida à tese eleática do filósofo Parmênides da unicidade do ser: o ser (*ôn*) é um (*hen*), esta é a tese a qual buscou-se vincular e interpretar os *Diálogos* platônicos desde o neoplatonismo, e é a esta tese neoplatônica que declaradamente se vincula o próprio Hegel na sua lição sobre a dialética platônica. É a esta linha de

interpretação de Platão que Hegel se atém, e é esta tradição, onde toda ontologia (teoria do ser) é compreendida como henologia (teoria do um), que Hegel deve a formulação de sua própria dialética especulativa.

Ora, como vimos no início, é justamente contra a unidade ontológica que Marx se coloca em *O Capital*. Se nos *Manuscritos* de 1844 ele pensava sua dialética como a dialética da ontologia do ser-genérico, por outro lado, em *O Capital*, Marx se investe contra esta unidade especulativa, contra o Um enquanto fundamento dialético. Desta forma, destrói-se o caráter de unicidade para colocar o próprio negativo enquanto fundamento e resultado revolucionário.

Seriam estas relações formas forçadas de relacionar a crítica de Marx a uma tradição mais antiga que seu alvo, Hegel? Estaríamos apontando uma conexão – aquela entre crítica de Marx ao idealismo hegeliano e o legado da dialética neoplatônica em Hegel – remota, distante, e, por isso mesmo, de uma validade teórica duvidável? Não acreditamos. Para tanto, basta lembrarmos de onde iniciou a crítica de Marx da dialética hegeliana.

É em Feuerbach que Marx vê o primeiro passo real para uma superação da dialética idealista. A tese feuerbachiana, por seu lado, volta-se contra toda a tradição que teria formado a idealidade do pensamento como fundamento do real. O unidade entre pensar e ser teria se degenerado a tal ponto que, eliminando completamente o sensível e o material, viu no pensar esta suposta identidade ontológica do próprio ser. Abstrações como o Uno, o Absoluto, a Ideia, Deus são sintetizados nessa unicidade onto-teológica única que poderia validar a existência e o ser (FEUERBACH, 1988, p., 73). Para Feuerbach, as filosofias pagãs ainda retinham alguma validade ao mundo material, sensível, apresentados em formas diferentes do Uno-Díade, cujas origens remontam a Pitágoras, teria sido assumido por Platão e analisado por Aristóteles. A filosofia pagã antes da era cristã, assim, não suprimia exterioridade, a alteridade do fundamento teórico.

“A antiga filosofia tinha como seu princípio a razão, a “ideia”; mas “a ideia não foi posta por Platão e Aristóteles como o que tudo contém”. A antiga filosofia deixava subsistir algo fora do pensar – um resíduo por assim dizer supérfluo, que não entrava no pensar. A imagem deste ser fora do pensar é a matéria – o substrato da realidade. A razão tinha na matéria a sua fronteira. A antiga filosofia vivia ainda na distinção do pensar e do ser; não considerava ainda o pensar, o espírito, a ideia, como o que tudo engloba, isto é, a realidade única, exclusiva e absoluta” (FEUERBACH, 1988, p. 74)

O afastamento do sensível, colocando definitivamente o fundamento do real na unicidade e identidade da ideia, teria sido realizado, segundo Feuerbach, no neoplatonismo. Seguindo a origem do neoplatonismo desde seus resquícios históricos na filosofia mosaica de Filo, no neopitagorismo de Numênio de Apaméia, e com o pensamento sintetizador de Amônio de Sacas, mestre de Plotino, Feuerbach aponta que eles colocaram o imaterial como uma instância da realidade profanada,

cuja consistência existencial é reduzida a tal ponto que, mesmo se intitulado como intérpretes de Platão, teriam dado origem a uma nova metafísica que foi além da proposta platônica. De fato, o Uno como fundamento imanente e transcendente de todo o real, como uma luz, emana para os níveis hierárquicos inferiores o fundamento de suas existências, até extinguir-se na escuridão os níveis desprovidos de consistência ontológica.

Essa tendência, que Feuerbach considera como a alienação do indivíduo de seu fundamento real e material, ocorre com a passagem do paganismo para a filosofia neoplatônica e, derradeiramente, a filosofia cristã. À medida em que se vincula mais ao pensamento religioso, teológico, mais ainda se toma o fundamento material por um fundamento ideal. O neoplatonismo de fato, como vimos, toma a teurgia como o caminho da sabedoria, unindo a leitura dos *Diálogos* de Platão a interpretações do Oráculos Caldeus e do Orfismo. Apesar da imanência do Uno como fundamento, ele é completamente transcendente, invocando a tese eleática da unicidade do real. A alma humana, nesse sentido, só ganha significado na medida em que se afasta do corpo, do sensível, rumo ao Uno transcendente que é o primeiro deus. As hipóteses do *Parmênides* de Platão seriam a forma dialética, racional do deus Uno, assim como dos deuses subsequentes.

Essa busca de identificar a forma de pensar especulativa à própria essência de Deus é, para Feuerbach, o mais marcante da filosofia hegeliana. É nessa unidade do pensante e do pensado que ele vê aquilo que em Hegel apresenta-se, na origem da história da filosofia, no centro do pensamento neoplatônico. A crítica feuerbachiana volta-se, em sua maior parte, na unidade proposta de pensar e ser, e em como essa unidade deixou o ser de lado para colocar-se a identidade do pensar enquanto fundamento do real. Essa mudança, porém, essa alienação ocorreu ao romper-se aquilo que ele identificou como o Uno-Díade, ou seja, o fundamento do real não é a unicidade, mas da contradição, da relação indissolúvel entre o idêntico e o não-idêntico.

Ora, é a partir desta crítica feuerbachiana que Marx inicia sua crítica a Hegel desde sua juventude. Seu percurso teórico teria sido marcado, segundo pensamos, pela busca de encontrar a forma dialética concreta, que encontre na dialética hegeliana o nódulo racional escondido por detrás do invólucro místico. Desta forma, não acreditamos que a crítica de Marx incide somente acidentalmente sobre o núcleo da tradição dialética presente em Hegel, já que não somente Marx estava plenamente consciente da crítica feuerbachiana ao idealismo hegeliano, mas inclusive pressupõe tal crítica como seu próprio ponto de partida. Assim, acreditamos que Marx não se dedica a uma crítica, por assim dizer, tão erudita e escolar das fontes históricas do idealismo hegeliano, uma vez que seu objetivo - completamente outro daquele de Feuerbach e que o afasta do mesmo - era justamente que, como coloca nas *Teses sobre Feuerbach*, por um lado, contra o pensamento abstrato, Feuerbach só recorreu à intuição, “mas não capta a sensibilidade como atividade prá-



tica” (MARX, 1978, p. 52), e, por isso mesmo, não cabia formular uma filosofia do futuro, ou seja, não cabia somente interpretar a mundo de maneira diferente, mas acima de tudo transformá-lo (Ibid., p. 53). Marx não faria uma análise histórica da filosofia, pois era necessário fazer a própria história dos homens históricos reais.

## Referências

BENOIT, Hector. A dialética hegeliana como superação da dialética platônica, in: *Ideias*, ano I, n. 1, janeiro/junho 1994.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, I – A Ciência da Lógica*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução Carlos Morujão, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Aubier, 1976.

MABILLE, Bernard. “L vie logique”, In: *Hegel et la vie*. VIEILLARD-BARON, J-L (org.). Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2004.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teses sobre Feuerbach*. Tradução José Arthur Gianotti. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Tradução Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MARX, Karl; ENGEL, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

MÜLLER, Marcos. *Exposição e Método Dialético em ‘O Capital’*. Boletim Seaf, MG, Número 02, 1982.

PROCLUS, *Théologie Platonicienne, Livre I*. Traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Les Belles Lettres, 1968.



# Amor fati: Fatalismo e liberdade em Nietzsche

André Luís Mota Itaparica\*

\* Doutor, UFRB.

## GT Nietzsche

### Resumo

Nossa proposta é apontar um tema da pesquisa Nietzsche que recebeu particular atenção na literatura secundária e procurar desenvolver algumas análises realizadas a respeito do tema. No presente texto, apresentaremos a tensão entre fatalismo e liberdade no pensamento de Nietzsche, e, em discussão com alguns comentários sobre a questão, abordaremos a forma pela qual Nietzsche procura resolver essa tensão, a partir do conceito de *amor fati*.

**Palavras-chave:** fatalismo – liberdade – *amor fati* – vontade de potência

### 1. Introdução

A defesa de uma concepção fatalista da existência é um tema constante na obra de Nietzsche, ganhando grande relevo em sua filosofia madura. Em *Ecce homo*, por exemplo, essa questão assume um lugar particularmente central. Em sua autobiografia filosófica, o tema da fatalidade é o elo entre o relato estilizado de sua vida e a exposição de seu projeto filosófico. Nessa obra, Nietzsche apresenta-se como um destino em vários sentidos. Ele é um destino, em primeiro lugar, por ele considerar sua obra um ponto de inflexão na história do Ocidente, com sua proposta de uma transvaloração dos valores vigentes. Ele é um destino, em segundo lugar, porque essa tarefa se lhe apresenta como uma sina, para a qual sua vida o teria conduzido. Ele é um destino, em terceiro lugar, por essa transvaloração só ser possível por meio da afirmação da fatalidade que une homem e mundo. Nesse contexto, o imperativo que Nietzsche reserva para o homem não é outro senão afirmar a necessidade do tudo que foi, é e será: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não querer nada diferente, nem para frente nem para trás, nem em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, muito menos ocultá-lo (...) mas amá-lo” (NIETZSCHE, 1988, v. 6, p. 297). Adotar o *amor fati* significa, por sua vez, efetivar a sentença pindárico-nietzschiana de “tornar-se o que se é”. Mas, se for assim, parece que estamos aqui às voltas com um ato da vontade livre (“Não *querer* nada diferente”): seguir esse imperativo implicaria uma escolha deliberada em afirmar a necessidade a que estamos submetidos. Como compreender, então, essa liberdade de escolha, se o próprio Nietzsche pressupõe uma necessidade que determina nossas próprias disposições? Que sentido haveria em um imperativo se não fôssemos livres para escolher segui-lo?

Parece, assim, que o tema do *amor fati* e a adoção da divisa de “tornar-se o que se é”, expressam, em si mesmos, o aparente paradoxo da proposta nietzschiana. Como é possível atuar sobre si mesmo de forma autônoma se, ao fim, se chegaria ao que sempre se é e foi? Se já somos fatalmente determinados por uma constituição física e psicológica fixa e situados em circunstâncias dadas, que espaço se abre para a deliberação, para a escolha ou mesmo para a própria mudança? Como podemos, portanto, compreender o imperativo de Nietzsche para que atuemos sobre nós mesmos, a fim de possamos nos cultivar e nos recriar dentro dos ideais superiores, quando sua forma suprema de realização é afirmação incondicional do destino?

Diante dessas questões, alguns comentadores apontaram o caráter paradoxal da relação entre fatalismo e liberdade na obra de Nietzsche; segundo essa leitura, ele parece defender os dois lados de posições incompatibilistas: de lado, teríamos a defesa de um fatalismo que nega a vontade livre; de outro, a exortação de imperativos que pressupõem uma escolha livre e autônoma do indivíduo. Brian Leiter descreve esse possível paradoxo da seguinte maneira: “Agora temos o paradoxo diante de nós: se as trajetórias da vida de uma pessoa são determinadas de antemão por fatos naturais a seu respeito (...) como ela pode fazer uma contribuição causal *autônoma* para o curso de sua vida?” (LEITER, 1988, p. 226). George Stack, em um estudo sobre Nietzsche e Emerson, é enfático em afirmar que esse paradoxo nunca foi definitivamente resolvido por Nietzsche, assim como não o foi por Emerson: “De todos os paradoxos na filosofia de Nietzsche, a noção mais paradoxal consiste na insistência em um fatalismo universal e a simultânea assunção de um ‘poder’ subjetivo ou capacidade de mudar a própria vida, responder a imperativos, exercer uma liberdade presumivelmente negada”. (STACK, 1992, p.180). Robert Solomon, por sua vez, não vê nessa questão “um problema ou um ‘paradoxo’” (SOLOMON, 2006, p. 421), mas uma consequência do próprio fatalismo de Nietzsche: “O fatalismo de Nietzsche e a ‘autocriação’ (*self-making*) de Nietzsche são em última instância dois lados da mesma moeda e não algo em desacordo ou contraditório” (SOLOMON, 2006, p.419). John Richardson, enfim, após citar uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos* em que Nietzsche afirma ser o indivíduo um “pedaço do *fatum*”, conclui: “Novamente não temos responsabilidade por nossas ações, sem a qual não é sensato que o moralista nos aconselhe. Mas se as pessoas não são livres para mudar a si mesmas com base em valores dados, como poderia Nietzsche nos propor os seus próprios, no espírito tradicional que supomos?” (RICHARDSON, 1996, p. 208).

Essas disparidades na leitura nos fornecem uma boa imagem, mesmo que parcial e restrita, de alguns aspectos da recepção de Nietzsche, particularmente no âmbito anglo-saxônico. Suas diferenças podem nos indicar aspectos conceituais relevantes para a compreensão do problema em Nietzsche; por isso, avaliar e ensaiar se posicionar em relação a esse problema depende da compreensão prévia desses conceitos e como eles foram entendidos nessas leituras.

## 2. Fatalismo e liberdade

A leitura de George Stack aborda a questão a partir da aproximação entre Nietzsche e Emerson, concebendo uma retomada do Nietzsche maduro de ideias já presentes nos textos de juventude – fortemente influenciados por Emerson – “Fado e história” e “Liberdade da vontade e fado”<sup>1</sup>. Como já dissemos, para Stack, nem Nietzsche nem Emerson conseguiram superar inteiramente o mencionado paradoxo. A tentativa de Nietzsche é compreendida como uma interpretação “mística” da realidade, segundo a qual ela é constituída de relações estabelecidas necessariamente entre vontades de potência. Nesse mundo relacional, as circunstâncias e disposições individuais abririam espaço para uma liberdade limitada: o indivíduo, como parte de um todo relacional, compreende também suas escolhas voluntárias como parte desse sistema de relações, e apenas nisso residiria sua liberdade. O *amor fati* seria uma afirmação do “mito filosófico” dionisíaco do eterno retorno. A liberdade possível no fado seria, assim, uma experiência individual mística, na qual, ao compreender o fatalismo universal, nos sentiríamos libertos da temporalidade circular em que estamos imersos:

Se concentrarmos nossa atenção na realização experimental da “imortalidade” em um momento “supremo”, percebemos que Nietzsche está propondo um estado de existência em que um indivíduo sente-se livre do círculo do tempo e do dever. Esse sentido subjetivo de liberdade do fluxo da efetividade é alcançado, paradoxalmente, pela completa apropriação do pensamento de uma repetição infinita de um processo fatalista. Isso é claramente misticismo; mas é um tipo de misticismo existencial que não é estranho às reflexões de Emerson sobre a experiência da transcendência na temporalidade (STACK, p. 207).

Encontramos nessa interpretação uma tendência de Stack, já observada em seu importante estudo sobre as relações entre Nietzsche e Lange (STACK, 1983), de transferir para Nietzsche concepções das fontes de Nietzsche que ele estuda. Para Stack, as leituras nietzschianas de Lange e Emerson seriam complementares: Nietzsche adotaria um ceticismo epistemológico de Lange e, no âmbito prático do ponto de vista do ideal, adotaria as concepções emersonianas. Com isso, Stack identifica em Nietzsche concepções de tons místicos presentes em Emerson, mas que só encontram referência textual em passagens do Zaratustra, um livro claramente alegórico, e em uma leitura exageradamente literal do dionisíaco em Nietzsche<sup>2</sup>.

Já Solomon não identifica a base do fatalismo de Nietzsche numa necessidade metafísica, mas tampouco o iguala a um determinismo causal. O fatalismo de Nietzsche é, para Solomon, uma tese estética. Segundo ele, o fatalismo de Nietzsche é

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Jugend Schriften*, Vol. 2. Herausgegeben von H. J. Mette. München: DTV, 1994, pp. 54-63. Partes desses textos foram traduzidos, sob o título “Fado e história”, por Paulo César de Souza, em apêndice a sua tradução da *Genealogia da moral* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003). Quanto a esses textos, utilizaremos esta tradução.

uma narrativa teleológica: a partir do desfecho de uma série de eventos, podemos reconstituir as disposições prévias que se atualizaram nas ações dos indivíduos, conduzindo-os a um determinado fim. Assim, o lema “torna-te o que tu és” não expressa nenhum paradoxo, mas sim a própria compreensão de Nietzsche da questão, na qual fatalismo e cultivo de si se unem. O fatalismo de Nietzsche afirma que somos constituídos de determinadas potencialidades, sendo necessário cultivar nossos talentos e disposições – nosso caráter – para nos realizarmos integralmente e nos tornarmos o que somos, o que não significa admitir uma escolha deliberada:

Assim, nós nos criamos, não em sua maior parte conscientemente ou mesmo atentamente, mas gradualmente, como Aristóteles insistia, pelo cultivo de nosso caráter e nossas ‘excelências’ (ou vícios). Não há necessidade de (...) atos misteriosos da vontade, nem é preciso haver nenhum compromisso problemático com uma ou outra espécie de ‘sujeito. Está na base da natureza de alguém que ele possua talentos, virtudes, habilidades e propósitos na vida, e a habilidade de alguém de cultivar seu caráter ou seus talentos pode, ela mesma, estar sujeita às habilidades e talentos com que alguém é dotado ou não (SOLOMON, p. 429).

Cultivar os próprios talentos, assim, pode ser responsabilidade de um indivíduo. Com esse segundo passo, Solomon, seguindo a distinção de Harry Frankfurt entre desejos de primeira e segunda ordem, não apenas garante uma ação livre no contexto do fatalismo de Nietzsche, como também atribui responsabilidade ao autor da ação, em um sentido mitigado de responsabilidade e de vontade livre, que não pressuporia uma intenção racional como condição necessária. Nesse sentido, o indivíduo seria responsável pelo cultivo de si não apenas porque suas ações seguiram seus desejos (não foram ações impetuosas ou realizadas sob coerção), mas também por ter aspirado, como meta, a realização desses desejos, o que representaria um desejo de segunda ordem:

Assim, seguindo Frankfurt, podemos interpretar Nietzsche como sustentando que somos livres e responsáveis na medida em que agimos não somente de acordo com nossos desejos, ‘instintos’ e caráter, mas de acordo com nossos desejos de segunda ordem (também derivados de nosso caráter, se eles são ‘nossos’ desejos). Assim, possuir vontade livre não é necessariamente deliberar nem realizar uma decisão. É suficiente agir de acordo com nossas mais altas aspirações (SOLOMON, 2006, p.430).

O texto de Solomon está em debate direto com posições defendidas por Brian Leiter. Para este, o paradoxo também se mostrará aparente, mas por razões distintas daquelas apresentadas por Solomon. Para Leiter, é necessário também

---

<sup>2</sup> Como veremos abaixo, a referência a Emerson é importante nessa questão, mas não compartilhamos a ideia de que o último Nietzsche defenda qualquer forma de misticismo.

qualificar o fatalismo de Nietzsche, que, para ele, não é um fatalismo clássico, que pressupõe uma necessidade não-determinista. O fatalismo nietzschiano seria uma espécie de “essencialismo causal”<sup>3</sup>: características particulares de um indivíduo são causas de sua história. Não se trata de um determinismo clássico porque não pressupõe a submissão a leis naturais, nem de um fatalismo clássico, pois não implica que tudo o que ocorre com um indivíduo é necessário. O essencialismo causal, assim, defende haver um espaço circunscrito de “trajetórias”, possibilidades fixas, mas não determina exatamente quais delas serão atualizadas. Esse fatalismo seria, para Leiter, resultado da teoria da ação que podemos encontrar em Nietzsche. Para ele, Nietzsche nega completamente as ideias de vontade livre e de responsabilidade, defendendo uma posição naturalista, segundo a qual o caráter do indivíduo constitui-se em traços naturais fixos que determinam as trajetórias possíveis no decorrer de sua vida.

Dado esse fatalismo, onde residiria o lugar para o cultivo de si que Nietzsche defende em muitas passagens? Para Leiter, pode-se conceber intuitivamente que uma ação, para ser executada, deve satisfazer duas condições prévias: a condição causal (a ação deve ter tido sua origem no indivíduo) e a condição de autonomia (a ação deve ter sido resultado de uma escolha). O pretense paradoxo residiria no fato de que a noção de autocriação de Nietzsche se amolda à condição causal, mas não à de autonomia: “O fatalismo repousa em tensão com a Condição de Autonomia que é essencial para a autocriação genuína” (LEITER, 1998, p.226). Acontece, porém, que, para Leiter, se compreendermos o fatalismo nietzschiano como um determinismo causal de fundo naturalista, veremos que não há espaço para uma autocriação autônoma, nem para a vontade livre nem para a responsabilidade. Os conceitos como autocriação, vontade livre e responsabilidade, quando utilizados por Nietzsche, revelam um uso retórico. Assim, quando Nietzsche fala de criação ou autodomínio, ele não está se referindo a uma ação autônoma, já que para ele apenas a condição causal é satisfeita, e não a de autonomia. Criação, assim entendida, é possuir um conhecimento das condições naturais que nos determinam. Neste sentido inabitual, a criação não depende nenhuma escolha consciente e deliberada; na realidade, é uma característica já fixada de certos indivíduos que eles possam vir a ter tal compreensão. O paradoxo ficaria resolvido, pois as próprias ações de um indivíduo já são fruto do fatalismo: “‘autodomínio’ é apenas um efeito do jogo de certos impulsos (*drives*), impulsos sobre os quais o eu consciente não exerce controle algum” (LEITER, 1998, p. 255).

A principal diferença entre os textos de Solomon e Leiter reside nas noções de fado e vontade livre. Para Solomon, o fatalismo em Nietzsche é uma concepção

---

<sup>3</sup> Segundo Leiter, essência entendida não metafisicamente, mas, como sugere Quine, como predicados que podem ser considerados mais essenciais que outros.

teleológica: a partir do desfecho é possível construir uma narrativa retrospectiva do caminho que se levou até esse fim, considerando aí presente uma necessidade cujo estatuto não precisa ser especificado. A liberdade, por sua vez, não se confunde como o atributo de uma vontade concebida como uma faculdade racional de autodeterminação. Isso não significaria, no entanto, que Nietzsche não defenda uma ideia de liberdade e mesmo de responsabilidade. Para esse comentador, é necessário substituir a noção de vontade livre pela de agência (*agency*), que não pressupõe um sujeito metafísico racional, mas abre espaço para a compreensão de que as ações humanas, como resultado de desejos de primeira e segunda ordem, são responsabilidade dos agentes, supondo-se que eles não tiveram nenhum condicionante externo para executar sua ação. Por isso, o imperativo nietzschiano do “tornar-se o que se é” não deve ser entendido como um princípio racional da ação, mas como um cultivo de talentos que já possuímos, possibilitado por uma habilidade que está em nós constituída fatalmente. Não haveria paradoxo entre fatalismo e liberdade porque não haveria um conceito de liberdade que se opusesse ao fado.

Já para Leiter, há em Nietzsche uma recusa da vontade livre e da responsabilidade, e o fatalismo de Nietzsche, embora não se identifique com um fisicalismo, baseia-se em considerações naturalistas a respeito de características fisiológicas e psicológicas que constituem determinados tipos humanos. Assim, o paradoxo se dissolve não por Nietzsche possuir uma noção de vontade livre que envolva, mesmo que minimamente, a ideia de que a liberdade pode ser restrita a uma ação que não seja motivada por fatores externos aos próprios desejos do agente. São as próprias características relacionadas a um determinado tipo que determinam sua ação.

Solomon e Leiter possuem, portanto, interpretações distintas das concepções nietzschianas de fado e liberdade. Para Solomon, estamos fadados a possuir certas características; entre elas pode estar a habilidade de cultivar os próprios talentos, o que nesse caso significa liberdade; na sua noção de fado torna-se dispensável uma explicação causal de qualquer espécie, bastando apenas a compreensão de que algum tipo de necessidade resultou em determinado fim. Para Leiter, nossas ações não são produto de uma vontade livre, mesmo que em uma acepção mitigada, mas sim dos fatos naturais que nos constituem e nos determinam causalmente. As duas posições, contudo, não são tão distintas quanto parecem: ambas consideram que a ação tem origem no caráter do indivíduo, que é fatalmente determinado; Solomon entende isso como um sentido possível de liberdade; Leiter, como mais um efeito de uma luta entre impulsos (*drives*), na qual o próprio indivíduo não interfere.

Eles se aproximam também por reduzirem a discussão entre fatalismo e liberdade em Nietzsche ao âmbito de uma teoria da ação. De fato, isso pode ser feito, e talvez seja menos problemático limitar essa questão a uma teoria da ação a enveredar pelas questões metafísicas do pensamento de Nietzsche. Esta restrição, aliás, pode ser até recomendável, se estivermos tratando exclusivamente da teoria da ação que efetivamente podemos encontrar em Nietzsche. Questões de ordem metafísica, no entanto, estão na base e são a justificativa filosófica da concepção nietzschiana do



fado. Podemos supor que foi pela desconsideração desses aspectos que, no texto de Solomon, não encontramos uma qualificação precisa da necessidade envolvida no fatalismo nietzschiano, enquanto no de Leiter há uma qualificação genérica sobre fatos fisiológicos e psicológicos naturais, sem referir-se à ontologia da vontade de potência que sustenta esses fatos e determina a tipologia nietzschiana.

John Richardson, em sua leitura de conjunto da filosofia de Nietzsche, observou esse aspecto metafísico, que consideramos indissociável da noção nietzschiana de fado. Para ele, Nietzsche assume uma posição compatibilista entre fatalismo e liberdade, ao dar novos sentidos a esses termos, no contexto da ontologia da vontade de potência. Ao contrário das concepções deterministas e libertistas tradicionais, que desenvolvem visões particularizadas das relações, a ontologia da vontade de potência não separa a parte do todo, uma vez que parte e todo são compreendidos como processos volitivos que se definem por suas relações recíprocas, o que resulta em um “novo fatalismo”. Do mesmo modo, as relações de mando e obediência que caracterizam a interação entre vontades de potência dão espaço a uma nova noção de liberdade: a afirmação do necessário expresso pelo *amor fati*. Liberdade, nesse sentido, é comandar a multiplicidade de impulsos que constituem o indivíduo. Mas como é possível realizar a liberdade, e essa é a versão de Richardson do paradoxo, se um imperativo pressupõe a noção de vontade livre que Nietzsche combate? Richardson apresenta duas respostas: em primeiro lugar, nem todos são capazes de se modificar, e isso depende de sua fisiologia (os tipos gravemente enfermos nunca se curarão); Nietzsche não pretende, assim, enunciar um imperativo universal, como tradicionalmente são os imperativos éticos; em segundo lugar, esses imperativos pretendem estimular os instintos saudáveis e inibir os doentios. Para nossos propósitos, a interpretação de Richardson fornece dois elementos importantes para a discussão: ela recupera a importância da ontologia da vontade de potência e ressalta o aspecto afetivo das exortações nietzschianas.

### 3. Vontade de potência, fatalismo e liberdade

Todos esses comentários, mesmo em suas diferenças – ou talvez justamente por elas – contribuem com um entendimento da relação entre fatalismo e liberdade em Nietzsche. Como vimos, há tanto uma tendência a reduzir a questão aos aspectos de uma teoria da ação, como em Solomon e Leiter, quanto a estender essas questões aos seus aspectos metafísicos, como em Stack e Richardson.

Como já afirmamos, consideramos a redução aos aspectos de uma teoria da ação uma estratégia interessante e talvez mesmo necessária para um diálogo contemporâneo com Nietzsche, já que este tem muito a dizer nesse campo, através de suas análises psicológicas dos processos envolvidos na ação, sem precisarmos adentrar e justificar sua ontologia da vontade de potência. Mas, de um ponto de vista histórico e sistemático, não podemos prescindir das questões metafísicas presentes em sua noção de fado. Considerado esse aspecto, há argumentos que devem

ser observados na própria concepção fatalista de Nietzsche que nos permitem falar em liberdade em um sentido positivo. Essa possível solução já se encontrava, como aponta Stack, nos textos de juventude “Fado e história” e “Liberdade da vontade e fado”, nos quais estão presentes os germes da concepção madura de Nietzsche<sup>4</sup>.

Nesses textos, ao compreender fado e vontade livre como duas abstrações que na realidade não são opostas, mas relacionadas uma com outra, Nietzsche conclui que a vontade livre é “a mais alta potência do fado”. Se não compreendermos a ação apenas como consciente, mas atentarmos que, considerando os elementos inconscientes como um elo entre o fado e a vontade livre, surge uma nova concepção de individualidade que realiza as potencialidades humanas, como Nietzsche afirma em “Liberdade da vontade e fado”: “Portanto, se não tomamos o conceito de ação inconsciente simplesmente como um deixar-se levar por impressões anteriores, desaparece para nós a distinção rigorosa entre fado e vontade livre. E ambos os conceitos se fundem na ideia da individualidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 167). O agente, assim, pode ser responsabilizado tanto por suas ações conscientes quanto por suas ações inconscientes. Essa resposta será adotada pelo Nietzsche maduro, agora no contexto da doutrina da vontade de potência. Limitar-nos-emos aqui ao papel desempenhado pela vontade de potência na questão, mas não podemos deixar de mencionar que o eterno retorno também está implicado nessa discussão (Cf. NIETZSCHE, 1988, v. 13, p.492).

Em primeiro lugar, devemos compreender o sentido de liberdade envolvida no fatalismo nietzschiano: trata-se, antes de tudo, da questão de saber se somos ou não capazes de espontaneamente iniciar uma ação, independente de qualquer determinação externa (autodeterminação), condição necessária para podemos falar de responsabilidade e autonomia morais. A esse respeito, analisaremos um trecho do *Crepúsculo dos ídolos* em que se condensam as posições centrais de Nietzsche:

Ninguém é responsável pelo que é, por ser de tal e tal maneira, por estar em certas circunstâncias ou em ambiente. A fatalidade de seu ser não está separada da fatalidade de tudo o que foi e será. O homem não é o efeito de um propósito especial, de uma vontade, de uma finalidade; nem é ele objeto de uma tentativa de atingir um ‘ideal de humanidade’ ou um ‘ideal de felicidade’, ou um ‘ideal de moralidade’. É absurdo querer atribuir a um ser uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade não há nenhum fim. É-se necessário, pertence-se ao todo, está-se no todo” (NIETZSCHE, 1988, v. 6, p. 96).

Aqui Nietzsche expõe seu fatalismo: as circunstâncias, aptidões e disposições que constituem o caráter não são frutos de escolha ou decisão. Por isso, ninguém pode ser responsável pelo que é: é-se um pedaço de fatalidade. Somos parte de uma totalidade que é o mundo, que não é regido por nenhuma forma de

---

<sup>4</sup> Sobre isso, ver também: Grillaert, 2006.

finalidade. Por não haver nenhuma finalidade a reger o mundo é que Nietzsche considera, como já lemos em *A gaia ciência*, que não há espaço para o acaso, sendo tudo assim necessário: o acaso só pode ser entendido como exceção à ordem já determinada de antemão por propósitos (NIETZSCHE, 1998, v. 3, pp. 467-469; ABEL, 1998, p. 346-374). Se não há uma teleologia externa, nenhuma providência divina, não significa que não haja necessidade. Essa necessidade que decorre da negação de uma teleologia externa está no contexto da ontologia da vontade de potência, compreendida como uma interpretação dinâmica da realidade como constituída de pontos inextensos em relações de força. Como nesse mundo toda unidade é uma unidade temporária de relações dinâmicas entre vontades de potência, um indivíduo é também um conjunto de forças, um complexo de impulsos (*Triebe*) e afetos, mas não uma entidade distinta ontologicamente do resto do mundo. Os indivíduos se constituem em relações que podem, utilizando um termo antropomórfico, ser compreendidas como relações de mando e obediência entre seus impulsos. Por isso a insistência de Nietzsche, em diversas passagens de *Crepúsculo dos ídolos*, em não separar o destino individual da totalidade. Indissociáveis no feixe de relações que é mundo da vontade de potência, homem e mundo se afetam reciprocamente, e cada mudança de uma parte modifica o todo. Fazendo parte das forças em interação, o homem também efetua mudanças no todo. Assim, ao reconhecer a necessidade que impera sobre todas as coisas, reconhece-se também a ineficácia de todo imperativo que proponha a mudança e desse modo negue o fado: “O indivíduo é um pedaço de *fatum*, de um lado a outro, uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo o que está para vir e ser. Dizer ‘modifique-se’ é exigir que tudo mude, até mesmo retroativamente” (NIETZSCHE, 1998, v. 6, p. 87).

Liberdade, nesse sentido, seria justamente reconhecer esse caráter necessário do mundo e afirmá-lo, tal como, segundo Nietzsche, Goethe o fez, tornando-se livre por afirmar o fado: “Tal espírito que se tornou livre se encontra no meio do mundo com um fatalismo alegre e confiante, com a *fé* de que apenas o particular é detestável, e que tudo é redimido e afirmado no todo – ele não mais nega nada” (NIETZSCHE, 1998, v. 6, p. 152). Mas aí esbarramos no já discutido paradoxo: se essa liberdade só é possível para seres de exceção, como Goethe, para aqueles cujo tipo já constitui um arranjo feliz dos impulsos que o determinam, parece não haver possibilidade para o exercício de uma vontade livre.

O conceito de vontade livre como uma faculdade racional que determina a ação é, para Nietzsche, resultado de uma interpretação psicológica equivocada dos processos interiores. Em uma análise do que ocorre no querer, Nietzsche procura mostrar como o que chamamos de vontade é mais complexo do que se costuma pensar, identificando três componentes envolvidos na vontade e na ação: as sensações musculares que antecipam a ação, o pensamento da ação que se quer exercer e o afeto de comando que dispara a ação. O indivíduo, como uma unidade corporal, estável temporariamente, constitui-se em uma multiplicidade de vontades lutando

entre si. Como o indivíduo é ao mesmo tempo aquele que comanda e que obedece, ele se identifica, graças a uma sensação de poder resultante da superação de obstáculos oferecidos por outros impulsos, com os afetos mais fortes, que organizaram a multiplicidade para uma direção, condicionando assim a ação:

“Liberdade da vontade” – isso é expressão do estado complexo de prazer do querente, que comanda e ao mesmo tempo se identifica com aquele que comanda; que, como tal, também desfruta o triunfo sobre obstáculos, mas que se compreende como fosse realmente sua vontade mesma que os superou. Desse modo, aquele que quer acrescenta os sentimentos de prazer dos seus instrumentos executores bem sucedidos, suas “subvontades” ou subalmas – de fato, nosso corpo é uma estrutura social composta de muitas almas – ao sentimento de prazer como o que comanda (NIETZSCHE, 1998, v. 5, p. 31).

Ignorar todo esse processo, e considerar-se como um eu unitário, dotado de uma vontade que determinou consciente e autonomamente a sua própria ação, e como *causa sui* que deu início a uma série causal independente de qualquer determinação, é simplesmente um erro de interpretação (NIETZSCHE, 1998, v. 5, 36-37). Nietzsche questiona o conceito de vontade livre enquanto faculdade racional, a partir da qual determinaríamos conscientemente nossas ações. Essa noção de vontade livre e a concepção de eu a ela vinculada serão sempre recusadas por Nietzsche. Mas isso não significa que Nietzsche rejeite a espontaneidade da ação: ele apenas mostra que os processos envolvidos em uma ação são mais complexos do que costumamos acreditar. O que ele faz aqui é uma redefinição, a partir da ontologia da vontade de potência, do que ocorre com os atos da vontade, quando somos habituados a ver esse processo em sua superfície, identificando-nos como única causa da ação. Os complexos de vontades de potência não são passivos. Desse modo, resta ainda um campo para autodeterminação, se entendida como esse arranjo interno e não totalmente consciente do qual resulta a ação. O que eu compreendo como autor de minha ação é resultado de diversos fatores, internos (traços tipológicos, disposições) e externos (ambiente, circunstâncias). Todos eles são necessários não porque somos inteiramente determinados por eles, mas porque o que resultar dessa interrelação não poderia ser de outra forma, pelo fato de que, ao não seguir nenhuma finalidade transcendente, as ações do indivíduo transformam irreversivelmente o arranjo global. Não se trata, portanto, de uma escolha, decisão ou deliberação conscientes, mas sim uma atitude que pode reorganizar o complexo de vontade de potência que cada um é, e assim reorganizar o todo. Como parte do fado, como parte do mundo como vontade de potência, nossos impulsos fazem parte de um todo, interagem com ele, de tal modo que minhas ações são determinadas pelo todo, mas o todo também é determinado por minhas ações. Nesse sentido, podemos entender os imperativos nietzschianos como exortações à ação, nos quais se misturam ideais normativos e apelos afetivos, já que tanto na esfera consciente quanto inconsciente eles podem ter ecos no conjunto de vontades de potência que

constituem um indivíduo, ou seja, no complexo de sensações, pensamentos e afetos de onde se originam as ações. O que Nietzsche procura negar é que seguir esses imperativos dependa exclusivamente de uma escolha consciente e seja indiferente à influência de nossos apetites e afetos.

### Referências

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

GRILLAERT, Nel. (2006). "Determining one's fate. A delineation of Nietzsche's concept of free will". In: *The journal of Nietzsche's Studies* (31), pp. 42-60.

LEITER, Brian. (1998). "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche" in: Janaway, Christopher. *Willing and Nothingness*. Oxford: Clarendon Press.

NIETZSCHE, F. (1988). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. (15 Bd.) Berlin/München: de Gruyter/dtv.

NIETZSCHE, F. (1994). *Jugendschriften*, Vol. 2. Herausgegeben von H. J. Mette. München: dtv.

NIETZSCHE, F. (2003). "Fado e história" in: *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

RICHARDSON, John. (1996). *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press.

SOLOMON, Robert. (2006). "Nietzsche's fatalism" in: Pearson, Keith Ansell. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell.

STACK, George J. (1983). *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter.

STACK, George J. (1992). *Nietzsche and Emerson*. Athens: Ohio University Press.



# Críticas de Nietzsche à formação histórica: a necessidade de uma educação sob a ótica da vida

Célia Machado Benvenho\*

\* Mestre – UNIOESTE.

## Resumo

Decepcionado com o ambiente universitário de seu tempo, que era marcado por um abandono da formação humanista pela cientificista, Nietzsche tece uma série de críticas às instituições de ensino em seus primeiros escritos. São críticas que denunciam a presença de uma “pseudocultura”, que o filósofo chamará de “barbárie cultivada”. O filósofo vê na cultura um elemento central da vida humana. Através da cultura seria possível criar indivíduos mais fortes, criativos e distintos. O diagnóstico de Nietzsche é claro: a Alemanha não possui uma cultura, nem pode tê-la, em virtude de seu sistema educacional. Se tiver, é apenas uma cultura artificial, e não a expressão direta da vida; poderíamos desfazer-nos dela sem o menor prejuízo para a vida, pois é apenas um conjunto de adornos para tirar o homem de seu tédio. Onde buscar uma cultura autêntica? Qual a proposta de Nietzsche?

**Palavras-chave:** Filisteus da Cultura. Formação Histórica. Vida. Bildung.

Nietzsche é categórico em afirmar nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, proferidas na Universidade da Basiléia no ano de 1872, que “fica cada vez mais claro que não temos estabelecimentos de ensino”, ou ainda que “nos falta completamente um certo tipo de estabelecimento de ensino [Erziehungsanstalten]: o estabelecimentos de cultura! [Bildungsanstalten]” (NIETZSCHE, 2003, p. 107).

A educação moderna, para Nietzsche, havia substituído o autêntico ideal de educadores, a *Bildung*, por uma abstração científica cujo modelo de educação era o de memorização, no qual o ato de decorar era a forma predominante de se aprender, chamado por Nietzsche de semiformação, pois não levava em conta a vida, mas uma formação quantitativa para o mercado. O jovem aprende o que é cultura e não o que é vida, não podendo fazer suas próprias experiências. A cul-

tura é incorporada sob a forma de conhecimento histórico, experiências memoráveis do tempo passado.

As instituições superiores haviam feito da ciência algo desvinculado da própria vida, fazendo com que os eruditos, ou “filisteus da cultura”, tornassem-se mais interessados na ciência do que na humanidade, esquecendo que sua autêntica tarefa era de educar o homem. Incapazes de criar limitam-se à imitação e ao consumo. Por obra deles, a cultura torna-se venal - objeto de possíveis relações comerciais. Produto a ser consumido, deve ter uma etiqueta e um preço.

Para Nietzsche, essa é uma visão utilitária da educação, pois visa uma formação quantitativa para o mercado. Com a massificação e universalização da cultura, criam-se também uma quantidade excessiva de estabelecimentos de ensino superior, nos quais o principal objetivo era a formação das massas. O Estado percebe que investindo na cultura poderia utilizá-la para os seus fins. As instituições aparentemente motivadoras da cultura, em sua essência, nada entendem de cultura, agindo apenas por interesse.

O diagnóstico a que Nietzsche chega a partir de suas análises é, pois, que a Alemanha não possui uma cultura [kultur], bem como que sequer *pode* possuí-la, em parte devido ao seu sistema educacional. Se tiver, é apenas uma cultura artificial, e não a expressão direta da vida; poderíamos desfazer-nos dela sem o menor prejuízo para a vida, pois é apenas um conjunto de adornos para tirar o homem de seu tédio.

Onde buscar uma cultura autêntica? Qual a proposta de Nietzsche? Educar a primeira geração dos que irão construir uma cultura autêntica. Trata-se de uma tarefa educativa, um trabalho árduo, lento e penoso. Será possível? Nietzsche complementa sua frase: “Fica cada vez mais claro que não temos estabelecimentos de ensino, mas que devemos tê-los” (NIETZSCHE, 2003, p. 107).

Pode-se dizer que as críticas de Nietzsche têm como ponto de partida a constatação do antagonismo entre o desenvolvimento econômico e político e o desenvolvimento cultural da Alemanha. Positivamente, indica-se que um vive a expensas do outro. Assim, a decadência da Universidade nada mais é que o reflexo da decadência da cultura alemã, por força de uma decisão pelo desenvolvimento político-econômico. Por essa razão, Nietzsche voltar-se-á, com máxima virulência, contra a subordinação do ensino/instrução aos ditames dos governos.

A Alemanha do final do século XVIII encontrava-se numa situação de extremo atraso, se comparada às outras potências europeias, como Inglaterra e França. Enquanto estas experimentavam o auge da Revolução Industrial, com uma classe burguesa forte e representativa, a Alemanha se caracterizava por uma economia agrária, pela fragmentação política (em inúmeros principados independentes e isolados do restante da Europa). No entanto, embora o processo de unificação política e industrialização econômica da Alemanha tenha sido tardio, ele se desenvolveu num ritmo acelerado.



Essa situação gerou um sentimento de inferioridade entre os intelectuais alemães da época, que se viam distantes do ideal de uma cultura forte. Precisamente isto procura-se superar por uma série de projetos culturais, que uniriam a Alemanha num grande projeto de renovação, cujo como modelo seria a Antiguidade grega. O próprio Nietzsche se insere, a seu modo, nesse projeto de política cultural, com *O Nascimento da Tragédia*.

Nesse cenário de rápido desenvolvimento econômico e renovação cultural, a educação será valorizada e encarregada de formar o novo homem para esta nova sociedade. Entre os reformadores educacionais alemães do século XVIII, era bastante corrente a ideia de que a educação deveria promover o crescimento autônomo e integral de uma personalidade única. A reconstrução da nação alemã e a formação da moderna cultura alemã seriam possibilitadas pela reforma na concepção de educação, por meio de programas educativos (Cf. RINGER, 2000, p. 33).

Preocupados com o ensino secundário oferecido, baseado em exercícios mecânicos e sem sentido de vocabulário latino, os educadores germânicos encabeçam um movimento neo-humanista na Universidade de Göttingen, no qual, inspirados na obra de Winckelmann, pregavam uma volta aos clássicos, tomando como clássico os gregos. Era a esperança de uma renovação do espírito alemão a partir da harmonia estética presente nas artes gregas. (Cf. RINGER, 2000, p.33)

Na visão dos neo-humanistas, o ensino implicava claramente em algo mais que a formação intelectual. O contato com as fontes reverenciáveis da Antiguidade tinha por objetivo transformar o caráter integral do estudante, convertê-lo num novo homem. Seu objetivo era a educação plena e harmoniosa do indivíduo integral (RINGER, 2000, p. 33).

A educação assume o sentido de *Bildung*, formação, cultivo de si. Sentido esse que vai além da educação (*Erziehung*) e, portanto, era necessário que esse conceito se emancipasse do conceito de educação. A *Bildung* não pode ser obtida unicamente através da educação, ela é bem mais complexa, isto é, para o seu pleno desenvolvimento é necessário que haja independência, liberdade, autonomia, ou seja, a *Bildung* pressupõe autodesenvolvimento, autoformação; Desta forma, seria conquistada através do desenvolvimento da emancipação individual, que não é adquirido na escola, ou apenas por meio da educação escolar.

A educação assume o sentido de *Bildung*, formação, cultivo de si. Esse preciso sentido ultrapassa o da mera educação [*Erziehung*] e, portanto, era necessário que a ideia da formação integral se emancipasse da concepção vigente de educação (a saber, mera instrução ou capacitação específica). A *Bildung* não pode ser obtida unicamente através da educação, ela é mais complexa e vasta, e, para o seu pleno desenvolvimento, é necessário independência, liberdade, autonomia. *Bildung* pressupõe autodesenvolvimento, autoformação; desta forma, seria conquistada através do desenvolvimento da emancipação individual, que não é adquirido na escola ou apenas por meio da educação escolar.

Durante o desenvolvimento do Romantismo e do Idealismo Alemão o conceito de *Bildung* passará a ser equiparado a conceitos como cultura, espírito e humanidade, tornando-se mais amplo que os conceitos de educação, ensino, progresso e esclarecimento, sendo fundamental na compreensão da formação da humanidade enquanto espécie. Como diz Ringer (2000, p. 95), o próprio ideal de educação dos mandarins, desenvolvido como a antítese direta ao conhecimento prático, vinha expresso nas palavras *Bildung* (formação, educação) e *Kultur* (cultura), termos estes que aparecem pela primeira vez na Alemanha durante a revivescência cultural no final do século XVIII.

No entanto, neste cenário de uma Alemanha em acelerado desenvolvimento, principalmente com o desenvolvimento do capitalismo monopolista, a educação perderá o sentido de *Bildung*, formação e não terá mais um caráter formativo, mas instrutivo, reprodutivo e estendido a todos, o que Nietzsche chama de uma semiformação.

Esse processo de semiformação que assume o lugar da *Bildung* não permitiu que a formação se desenvolvesse de modo autoconsciente e deste modo, a formação cultural entrou em um processo de decadência, em que a cultura passou a ser compreendida enquanto mercadoria e a própria apropriação subjetiva da cultura, característica fundamental da *Bildung*, foi submetida às necessidades do mercado.

Nietzsche lamenta o insucesso do projeto do uso da cultura helênica como modelo para a constituição da cultura alemã. Na avaliação que faz dos diversos projetos que surgiram nesse período, decretará que eles não atingiram seus objetivos e acredita que tenha ocorrido uma inversão do verdadeiro propósito de todos os estudos sobre a Antiguidade, reconhecendo que nunca a cultura e a genuína arte estiveram tão distantes como na Alemanha de sua época.

Embora possa parecer absurda a crítica de Nietzsche à cultura alemã, diante de uma Alemanha vitoriosa após a guerra de 1870<sup>1</sup> e com um considerado desenvolvimento cultural, ela decorre de sua constatação do abandono da formação humanista em prol de uma formação cientificista, que visava a formação de homens úteis e rentáveis, economicamente úteis e politicamente subordinados, reduzindo, assim, tanto a educação quanto a cultura a mercadoria e entretenimento.

Em *O Nascimento da tragédia* § 23, Nietzsche caracteriza a cultura da Alemanha de sua época como uma cultura sem “nenhuma sede originária, fixa e sagrada”,

---

<sup>1</sup> A Guerra Franco-Prussiana ou Guerra Franco-Germânica (19 de julho de 1870 - 10 de maio de 1871) foi um conflito ocorrido entre França e o Reino da Prússia no final do século XIX. Durante o conflito, a Prússia recebeu apoio da Confederação da Alemanha do Norte, da qual fazia parte, e dos estados do Baden, Württemberg e Bavária. A vitória incontestável dos alemães marcou o último capítulo da unificação alemã sob o comando de Guilherme I da Prússia. Também marcou a queda de Napoleão III e do sistema monárquico na França, com o fim do Segundo Império e sua substituição pela Terceira República Francesa. Também como resultado da guerra ocorreu a anexação da maior parte do território da Alsácia-Lorena pela Prússia, território que ficou em união com a Alemanha até o fim da Primeira Guerra Mundial.

e que busca, ansiosamente e insaciavelmente, como um “esfomeado à cata de comida”, “nutrir-se pobremente de todas as culturas”. Esta é a imagem de uma cultura sem mito, uma cultura sem “força natural sadia e criadora” que se orienta por uma necessidade histórica, por um consumidor desejo de conhecer, por uma busca de suas próprias raízes em outras culturas, até nas mais remotas Antiguidades - “esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito”, à destruição da tragédia.

O filósofo via na cultura e nos valores da modernidade o coroamento da mediocridade e da barbárie, cujo efeito na educação era conservar os estudantes na ignorância das questões filosóficas ligadas ao sentido da existência e alimentar os valores da adequação, integração e conformismo.<sup>2</sup>

Nietzsche critica a própria concepção de cultura presente na Alemanha em sua Primeira Extemporânea: *David Strauss, o devoto e o escritor*, e afirma haver um contraste entre a existência de uma verdadeira cultura e um estado de miséria cultural, percebido por uma minoria. Portanto, estabelece-se um mal-entendido com o nome de cultura, que não passa de uma pseudo-cultura, ou seja, uma cultura que não lhe é própria.

No século XIX, as universidades européias serviram de palco para o surgimento de um fenômeno: a “apropriação” da cultura por parte de um grupo de eruditos. Os críticos de arte e literatura passaram a acreditar-se senhores da cultura, achando-se possuidores da doutrina que deveria nortear a produção cultural. Não tardou para que fosse atribuída àqueles acadêmicos a qualificação de “filisteus”.

Em suas duas primeiras extemporâneas: *David Strauss, o devoto e o escritor*, e *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche utiliza a expressão “filisteus da cultura”, assim definida por ele:

O ‘filisteu’ era uma personagem de bom-senso, inculca em questões de arte e crédula na ordem natural das coisas. Usava o mesmo raciocínio para abordar as riquezas mundanas e as riquezas culturais. (...) Há muito, os acadêmicos e os críticos de arte e literatura estariam trilhando o mesmo caminho; usavam como critério de avaliação essa balança de mercadores. (...) Fizeram da cultura algo venal, puseram-na à venda, submetem-na às leis que regem as relações comerciais. (MARTON, 1999, p. 31)

As instituições superiores, submissas a propósitos não-formadores, haviam desvinculado ciência e vida, dando lugar “cultural” aos eruditos ou “filisteus da cultura”, mais interessados na ciência que na humanidade, esquecendo que sua autêntica tarefa era educar o homem, isto é, formá-lo integralmente para sua autonomia.

---

<sup>2</sup> 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 fazer uma carreira.[...] Como éramos inúteis! E como estávamos orgulhosos por sermos a tal ponto inúteis! (1ª conf. 59)

Incapazes de criar, restringem-se à imitação (reprodução de estilos encontrados ao acaso, “na História”) e à produção de “bens culturais” para consumo. Por obra deles, a cultura torna-se venal – objeto de possíveis relações comerciais. Produto a ser consumido, deve ter uma etiqueta e um preço.

Semelhante instrumentalização da cultura cria também uma quantidade excessiva de estabelecimentos de ensino superior, nos quais o principal propósito é a preparação massificada para atuações profissionais restritas. O Estado percebe que investir recursos nesse modelo educacional permitiria utilizar a cultura para fins politicamente determinados. As instituições, aparentemente motivadoras da cultura, em sua essência nada entendem dela.

Nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação*, Nietzsche demonstra sua profunda preocupação com a formação cultural do sistema de ensino alemão. Nelas, ele afirma que a cultura está sendo direcionada para fins comerciais e de sujeição ao estado moderno. Não gostava do papel oficial que as universidades tinham passado a desempenhar, nem de sua subserviência à burocracia e de seu nacionalismo exacerbado. A seu ver, também o ensino estava sendo corrompido com o ingresso da mediocridade burguesa em busca de carreiras seguras, o filisteísmo cultural.

Ao examinar o sistema educacional, Nietzsche aponta duas correntes, aparentemente opostas, mas unidas em seus resultados, que dominam o ensino de sua época: uma que defendia a tendência à *extensão* e à *ampliação* máxima da cultura, (no sentido apontado, vale dizer, “quantitativo”) e outra que reduzia a cultura a uma simples função. Ele se coloca contra ambas por promoverem o empobrecimento do ensino e enfraquecimento da cultura.

Conforme a primeira corrente, ao tornar a cultura acessível a todos, o sistema educacional oferece “formação” rápida, almejando ter a seu serviço funcionários eficientes e discentes dóceis; estimula-se, aliás, a escolha apressada de uma profissão, sem que a maturidade e a autonomia propiciada por uma concepção de ideal entrem em consideração.

Conforme a segunda corrente mencionada – que pretende a redução da cultura – exige-se dos servidores especialização para se dedicar aos interesses do Estado, ou seja, estudo restrito ao “suficiente” para a melhor realização do serviço, seja ele qual for. Sejam “fiéis às pequenas coisas” e ao Estado – esta é a divisa.<sup>3</sup>

A cultura de massa é a instrução elementar obrigatória para todos. Entretanto, considerando sua abrangência, causa consequências desastrosas para culturas diferenciadas, pois ela seduz a população com a linguagem de fábrica e a tudo

---

<sup>3</sup> Os efeitos percebidos por Nietzsche, que possibilitaram seu diagnóstico, são: a cultura enquanto determinada por critérios econômicos e políticos; distribuição das disciplinas acadêmicas nos estabelecimentos de ensino baseada na lógica capitalista de divisão de trabalho e na cultura estreita e especializada do erudito; ausência de uma visão de conjunto da filosofia; vulgarização, mediocrização e degradação do pensamento através da disseminação da cultura jornalística nas instituições acadêmicas e abandono do ensino da reflexão filosófica; atrelamento da cultura e das atividades pedagógicas ao Estado e à economia, ou seja, à cultura oficial e utilitária.

submete às leis da oferta e da procura. Tudo é reduzido ao menor denominador, produzem-se opiniões convencionais, conduzindo a um movimento negligente e de falso entusiasmo na população<sup>4</sup>. “A verdadeira tarefa da cultura seria então criar homens tão ‘correntes’ quanto possível, um pouco no sentido em que se fala de uma ‘moeda corrente’” (NIETZSCHE, 2003, p. 62).

A conclusão a que Nietzsche chega é que todas as instituições que poderiam promover uma cultura autêntica em sua época, como o Estado, os negociantes, os artistas e os eruditos, não o fizeram por estarem comprometidas com propósitos estranhos e contrários a ela e, ainda pior, fizeram dela sua escrava, utilizando-a em benefício e interesses próprios. (Cf. SE/Co.Ext. III, 6, p. 185 ss).

Os negociantes investem e promovem a cultura orientados pela máxima *extrair do saber felicidade e lucro; quanto mais cultura, mais produção e quanto mais produção, mais lucro e mais felicidade*. E consequência, a “verdadeira tarefa da cultura seria então criar homens tão ‘correntes’ quanto possível, um pouco no sentido em que se fala de uma ‘moeda corrente’” (1ª conf. 62). Do mesmo modo, os estabelecimentos de ensino devem reproduzir o modelo corrente para que cada indivíduo possa extrair de seu saber/conhecimento a maior quantidade de felicidade e lucro. O Estado investe na formação e difusão da cultura para adequar os estudantes às instituições existentes, integrá-los através de um aprendizado adequado e de uma profissão oficial, neles gerando, assim, uma atitude geral de conformidade – o que tem, evidentemente, apoio no interesse da classe dos negociantes.

Todavia, Estado e negociantes não serão os únicos responsáveis pelo empobrecimento do ensino e enfraquecimento da cultura. A ciência também compactua com os primeiros ao supor que o homem pode ser em primeiro lugar um “teórico”, o que significa explorar, restritivamente, o homem em proveito de fins epistêmicos e suspender a discussão de seu valor para a vida. Difunde-se, de fato, a ideia de que quanto mais conhecimento e cultura, mais produção e necessidade haverá e, conseqüentemente, tanto maior felicidade. Ampliar, universalizando-o, o direito à “cultura” (educação) provoca um grande perigo: a barbárie de não ser possível admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito (cf. BA/EE, p. 62). A redução da cultura, por sua vez, demonstra uma determinação do indivíduo em dedicar sua vida aos interesses econômicos ou da ciência, na medida em que ela exige sua especialização. O homem de ciência se dedicará a uma atividade sempre muito particular, tal como um operário de fábrica, que se entrega à produção de determinada peça mediante procedimentos restritos.

Examinando a literatura escolar e pedagógica das últimas décadas, Nietzsche constata que o projeto educativo continua a ser o mesmo: a formação do “homem erudito”, apesar das flutuações dos programas e da violência dos debates. O

---

<sup>4</sup> O máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidades possível -, portanto o máximo de felicidade possível: - eis mais ou menos a fórmula. Temos aqui como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou, mais exatamente, o lucro, o maior ganho de dinheiro possível. (1ª conf. p. 61)

jovem aprende o que é cultura e não o que é vida, não podendo fazer suas próprias experiências. A cultura é incorporada sob a forma de conhecimento histórico, experiências memoráveis do tempo passado.<sup>5</sup>

A filologia dominante da época que Nietzsche critica estava vinculada ao empenhimento historicista, cujo objetivo era reconstruir cientificamente o passado através de métodos e técnicas que assegurariam a certeza do conhecimento alcançado. Sendo assim, consideram os documentos escritos e as obras de arte como documentos históricos, sem preocupação com sua ligação com o presente, o que, segundo Nietzsche, apaga o que é fundamental nesses estudos: a ligação entre o passado e o presente e entre conhecimento e vida.

Como exemplo, na Segunda Conferência, menciona o modo de ensino da língua alemã. Segundo o filósofo, em vez de uma educação severa no domínio da língua, o que se encontra é a tendência de lidar com a língua materna através da erudição histórica, ou seja, de utilizá-la como se fosse língua morta, sem nenhuma obrigação em relação ao presente e ao futuro, o que conduz a uma desfiguração e profanação da língua alemã.<sup>6</sup> “A cultura [*Bildung*] começa quando se começa a tratar o vivo como vivo, e a tarefa do mestre da cultura [*Bildungslehrers*] começa justamente pela repressão de um ‘interesse histórico’ que em todo lugar procura penetrar, lá onde é preciso antes de mais nada agir adequadamente, e não conhecer” (BA/EE, p. 70).

Nietzsche acusa o *Gymnasium*<sup>7</sup> e a universidade de se voltarem para a profissionalização, mesmo estando revestidos de uma aparente preocupação com a cultura. Nesses estabelecimentos, pouco resta daquele propósito humanista ideal de formar homens cultos e autônomos. Os universitários, numa expressão livre e autônoma, são meros ouvintes deixados à própria sorte, sem um guia, mas adotam uma postura autossuficiente, fundada no voluntarismo, que é muito mais a ilusão da individualidade do que uma autêntica autonomia. A “liberdade acadêmica”, para Nietzsche, transformou-se numa dupla autonomia – de um lado, uma boca autônoma; de outro, orelhas autônomas – pois o aluno pode escolher o que vai ouvir, sem ter necessidade de acreditar, mas também pode tapar o ouvido, quando não quiser ouvir.

Nietzsche não se opõe à implantação e proliferação das escolas técnicas, pois nelas os estudantes aprendem a calcular, dominam a linguagem para a comunicação e também conhecimentos naturais e geográficos. Resumidamente, essas escolas cumprem seu papel, que é o de formar negociantes, funcionários, agrônomos,

---

<sup>5</sup> Se na sua especialidade ele [o erudito] está acima do *vulgus* [vulgar, povo], para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não se mostra diferente deste. Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade”. (1ª Conf. p. 64)

<sup>6</sup> “Aquele que não chega a um sentimento de um dever sagrado para com ela [língua], este não tem mais em si o germe que convém a uma cultura superior [*höhere Bildung*]”. (2ª conf. p. 69)

<sup>7</sup> O *Gymnasium* alemão é equivalente aos antigos ginásio e colegial, hoje 5ª a 8ª séries do 1º Grau e Ensino Médio.

médicos e técnicos. A censura de Nietzsche volta-se para uma educação serva do “ganha-pão e da necessidade”<sup>8</sup>.

Nietzsche critica o modo como está estruturado o Ginásio de sua época (Nosso Ensino Médio atual), transformados em cursos técnicos, profissionalizantes, por considerá-lo o mais importante dos estabelecimentos de ensino, o solo de possíveis mudanças, o parâmetro para as demais instituições. O ensino posterior, de acordo com ele, é uma culminação da tendência do ginásio, e padecem do desvio de sua tendência, se o ginásio for purificado e renovado também as universidades serão. Não que Nietzsche não considere importante os cursos técnicos, os considere necessários, o que critica é o fato de tanto o Ginásio como os cursos superiores terem se transformado em cursos técnicos e por conta disso transformar a tarefa educativa em mera instrução

Portanto, para Nietzsche, o ginásio de sua época é um falso estabelecimento de ensino, pois não forma nem para cultura e nem para a erudição, mas para o jornalismo. Usa como exemplo, na Segunda Conferência, o modo como é ensinado o a língua alemã no ginásio. Segundo o filósofo, em vez de uma educação severa de si no domínio da língua, o que se encontra é a tendência de lidar com a língua materna através da erudição histórica, ou seja, utilizá-la como se fosse uma língua morta, sem nenhuma obrigação em relação ao presente e ao futuro, o que conduz a uma desfiguração e profanação da língua alemã. “A cultura (formação) [bildung] começa quando se começa a tratar o vivo como vivo, e tarefa do mestre da cultura [Bildungslehrers] começa justamente pela repressão de um ‘interesse histórico’ que em todo lugar procura penetrar, lá onde é preciso antes de mais nada agir adequadamente, e não conhecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 70).

Nietzsche sentencia com esperança: “Ou o espírito do ginásio, tal como foi cultivado até agora, tão variegado e tão difícil de compreender, será inteiramente reduzido à pó, ou ele poderá ser fundamentalmente purificado e renovado” (NIETZSCHE, 2003, p. 68).<sup>9</sup>

Arrastar para esta luta uma verdadeira escola da cultura [Bildungsschule] e inflamar, particularmente no ginásio, a nova geração para o que é verdadeiramente alemão, eis a atividade futura que esperamos da escola: onde, enfim, o que se chama de cultura clássica encontrará também seu solo natural e seu único ponto de partida.

<sup>8</sup> Quanto a mim, só conheço uma única verdadeira oposição, aquela que existe entre os estabelecimentos para a cultura [*Anstalten der Bildung*] e os estabelecimentos para as necessidades da vida: à segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo”. (4<sup>a</sup> conf. p. 107)

<sup>9</sup> Quanto a mim, só conheço uma única verdadeira oposição, aquela que existe entre os estabelecimentos para a cultura [*Anstalten der Bildung*] e os estabelecimentos para as necessidades da vida: à segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo. (4<sup>a</sup> conf. p. 107)

Declarando-se contra um sistema que objetiva a promoção do “homem teórico”, que separa a cultura da vida ao invés de contribuir para uma melhor forma de vida, Nietzsche defende uma educação que desperte nos jovens a reflexão e a capacidade crítica pessoal, o desenvolvimento pleno das potencialidades do homem, sejam elas intelectuais, artísticas emotivas ou físicas - seria exatamente a formação de grandes homens pela busca da auto-superação. Trata-se de uma tarefa educativa, um trabalho árduo, lento e penoso, que excluiria o filisteu da cultura, pois este sendo um produto da cultura da memória, nunca será um educador.

Além disso, toda educação [Erziehung] que deixa vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário ou um ganho material não é uma educação para a cultura (formação) [Erziehung zur Bildung] tal como a compreendemos, mas simplesmente uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e se proteger na luta pela ‘existência (NIETZSCHE, 2003, p.104).

Para refutar esse tipo de educação, seria necessário ser o porta-voz da juventude, iluminá-la com uma nova concepção de educação e cultura e acreditar ser possível desviar-se da pseudo-cultura instaurada. Não existe cultura sem um projeto educativo e tampouco educação sem o apoio de uma cultura.

Observa-se, ao longo do desenvolvimento das críticas de Nietzsche, o compromisso do verdadeiro filósofo para a correção da diretriz pedagógica que elevaria a cultura. Sendo assim, uma cultura poderá tanto propiciar o desenvolvimento das potencialidades do homem e assim elevar a si própria, como impedir esse pleno desenvolvimento por meio do tipo de educação (Erziehung) e formação (*Bildung*), quando dirigem seus esforços para as regras e os gostos daquela cultura, evitando os desvios, a exceção.

Segundo Nietzsche, há uma possibilidade de conciliar o culto ao passado com a promoção do presente e a geração do novo com o estabelecimento de uma medida em relação à História. Na 2ª Consideração extemporânea: *Da utilidade e Desvantagem da História para a vida*, defende a tese de que o sentido histórico, ao reinar de modo irrefreado, acaba por retirar do futuro as suas possibilidades. Desta forma, a cultura histórica é importante na medida em que for dominada por outra força, poder mais elevado, a vida, do viver de uma nova cultura.

Somente assim a História serve à Filosofia e esta à vida, posto que vida e conhecimento, embora não se identifiquem, estão totalmente imbricados. Esta perspectiva rejeita a erudição como sendo o fim do ensino e busca de um retorno ao ideal grego de educação enquanto centrada nas experiências de vida dos indivíduos. Há uma estreita ligação entre os modos de vida e maneiras de pensar. Os modos de vida devem influenciar as maneiras de pensar e estas precisam repercutir sobre os modos de vida.

Neste sentido, não haveria a necessidade de se fabular forças para além das



que o homem já possui, mas sim promover o cultivo de seu potencial criador, em síntese, o que cada um possui de mais original em si, conforme cita o filósofo na obra *Ecce Homo*, ao parafrasear Píndaro, com a máxima “chega a ser o que tu és”.

O papel da educação é libertar as forças interiores que a natureza colocou nos homens para a sua elevação e realização: as forças instintivas e plásticas que permitem a eles realizar suas obras. Mas para alcançar tal ideal e realizar este projeto educativo são imprescindíveis novos educadores, novos filósofos.

## Referências

NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Primeira consideração intempestiva*: David Strauss, sectário e escritor. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008 (Coleção grandes obras do pensamento universal - 94).

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva*: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. (Conexões; 20)

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 2ª ed. São Paulo: Scipione, 1993.

ELIAS, N. *O processo Civilizador*. 1º vol. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1903-1997.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*. Trad. Alfredo Veiga Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

RINGER, F. K. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.



# Estético e antropológico em Ludwig Feuerbach: crítica da filosofia especulativa e defesa do sensualismo

Cláudia Dalla Rosa Soares\*

Doutoranda em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro -UERJ.

O homem é essencialmente um ser sensível. Uma filosofia sem sensibilidade, fora da sensibilidade, acima da sensibilidade, é uma filosofia sem verdade, sem realidade, sem unidade com o homem. Por que queremos recusar no pensar- o que temos de asseverar na vida? Se a verdade está no homem, não terá então de chegar a manifestar-se nas emoções, nos impulsos, nos fenômenos psicológicos humanos?

Ludwig Feuerbach. Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação.

## Resumo

Ludwig Feuerbach critica o primado intelectualista do pensamento presente na filosofia especulativa e visa superar a unilateralidade do pensamento racionalista por meio de uma reflexão acerca da sensibilidade capaz de apreender filosoficamente a dinâmica do real. Assim, ele não visa anular o pensamento substituindo-o pelos sentidos, mas resgatar as disposições antropológicas que antecedem ao puro pensar e que reenviam à existência humana, sensível e naturalmente encarnada. Este artigo apresenta a articulação entre estético e antropológico no pensamento feuerbachiano, uma vez que sua crítica à tradição especulativa objetiva recuperar a integralidade antropológica por meio do primado ontológico e antropológico da sensibilidade. Por isso, pressupõe-se aqui certa orientação que não compreende o estético com base no estatuto tradicional da Estética como Filosofia da arte: o estético aqui remete à sensibilidade, aos sentimentos, à sensação e à corporalidade.

**Palavras-chave:** Sensualismo. Estético. Antropológico. *Philosophie der Zukunft*. Integralidade antropológica.

## Introdução

Ludwig Feuerbach é, tradicionalmente, considerado um pensador secundário na História da Filosofia alemã: é reconhecido por suas críticas ao idealismo hegeliano, sendo, muitas vezes, interpretado como uma mera “transição” en-

tre Hegel e Marx; ou por ser um grande crítico da teologia e fundador do “ateísmo antropológico”. Defende-se aqui que, não obstante a relevância da crítica feuerbachiana à filosofia especulativa e à teologia, Feuerbach não pode ser reduzido a um pensador meramente negativo e sem conteúdo filosófico próprio<sup>1</sup>. Nesse sentido, os objetivos desta comunicação são i) apresentar o aspecto original de sua *Philosophie der Zukunft*, a saber, o primado onto-antropológico do sensível e ii) explicitar a relação entre estético e antropológico no pensamento feuerbachiano, uma vez que por meio da concepção do homem integral [*ganzer Mensch*] Feuerbach visa superar tanto as abstrações teológicas quanto a unilateralidade do pensamento racionalista, resgatando as disposições antropológicas que reenviam à existência humana, sensível e naturalmente encarnada.

### Estética como filosofia da Aisthesis

Antes de explicitar a articulação entre estético e antropológico no pensamento de Feuerbach, faz-se necessário apresentar a orientação estética que fundamenta este artigo. Pressupõe-se aqui certa orientação estética que aborda o estético além dos limites do discurso da Estética compreendida como Filosofia da arte, ou seja, como um saber filosófico que pensa o belo e a arte. O estético é aqui apresentado como uma dimensão não apenas gnosiológica, mas diz respeito a certa forma da experiência, seja no sentido ontológico seja antropológico, que abarca a sensibilidade [*Sinnlichkeit*], a afecção, a linguagem, a imaginação, a corporalidade. Trata-se, portanto, de uma orientação não-intelectualista da experiência e da criação de sentido, e, igualmente, de uma orientação para recuperar, na reflexão filosófica, faculdades, disposições e domínios do universo antropológico de outra forma descuidados por certa tradição filosófica.

Tal orientação estética não é, portanto, arbitrária, uma vez que pressupõe o desenvolvimento da Estética como disciplina filosófica ampla, ou seja, a *Estética*<sup>2</sup>, como apresentou Baumgarten em sua sistematização inicial<sup>3</sup>, “(como teoria das artes liberais, como gnosiologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como

<sup>1</sup> Nesse sentido, Feuerbach sustenta que “*quem acerca de mim nada mais diz nem sabe senão que ‘sou ateu’, diz e sabe o mesmo que nada. [...] A questão do ser ou não-ser de Deus é justamente para mim a questão de ser ou não-ser do homem. (...) Que eu nego deus, significa para mim: eu nego a negação do homem, eu coloco no lugar da posição ilusória, fantástica, celeste do homem- a qual, na vida real, necessariamente devém negação do homem- a posição real (consequentemente, e de modo necessário, política e social) do homem*” (FEUERBACH, 2002, p.XXII).

<sup>2</sup> O termo estética é cunhado em 1735 por Alexander Gottlieb Baumgarten em sua dissertação de formatura em Filosofia: *Meditationes philosophicae de nonnulis ad poema pertinentibus*. (FRANZINI, 1999, p.35).

<sup>3</sup> É relevante destacar que o surgimento da Estética “abre numerosos problemas, quer de identidade quer de definição categorial, com que ainda hoje se debate a estética filosófica. Aqui quase nunca há respostas normativas ou certezas dogmáticas”. (FRANZINI, 1999, pp.11-2). Ainda segundo Elio Franzini a Estética “nasce precisamente da exigência mediadora de um contexto cultural no qual se procura colocar o mundo da contingência no plano da razão e, simultaneamente, no qual os valores absolutos como o da beleza são relacionados com faculdades subjectivas como o justo e ao bom senso do senso comum”. (Ibid, pp.16-7).

análogo da razão) (...) *a ciência do conhecimento sensitivo*<sup>4</sup>. (BAUMGARTEN, 1993, p.95). Ao se considerar a Estética com base em uma teoria da *aisthesis* aquilo que vem privilegiado é a esfera da sensibilidade (da percepção, da sensação, da imaginação) e das questões relativas ao prazer: embora a Estética seja também, teoricamente, uma reflexão sobre as teorias da arte e a *poiesis* artística<sup>5</sup>.

Nesse sentido, surge, de início, a indagação: qual seria o significado de uma reflexão sobre o estético no pensamento de Feuerbach? Como ele se apresentaria? Seria uma reflexão sobre o antropológico e as suas expressões? Apresentar-se-ia como uma compreensão do sentido da afetividade, da sensibilidade [*Sinnlichkeit*], da imaginação e da afecção? É relevante sustentar, neste momento, que o tratamento dado à experiência sensível distancia-se, quer de uma orientação subjetivista de pensamento quer de uma orientação lógico-ontológica de caráter especulativo. O estético aqui é o fio condutor de um conhecimento de ordem ontológica que remete aos sentimentos [*Gefühle*], à sensibilidade [*Sinnlichkeit*], à sensação [*Empfindung*], às possibilidades não-intelectualistas da experiência humana. Trata-se,

---

<sup>4</sup> Elio Franzini destaca que “no âmbito do nome estética sobrevivem, de facto, todos aqueles problemas que precedem a instituição do próprio nome (...) : a imaginação, a beleza, o sublime, o sentimento, o gênio, o caráter artístico como sistema, a autonomia (e o valor) de cada arte, a relação entre o antigo e o moderno, o pluralismo categorial do artístico, o sentido da poesia, o valor cognitivo da sensação, a relação entre o belo e o bem, entre o prazer dos sentidos e o da moralidade. Estética torna-se um nome que é tudo isto, e mais ainda”. (FRANZINI, 1999, p.177).

<sup>5</sup>No que concerne ao advento da Estética: “não se pode falar de ‘uma’ estética setecentista rigidamente separada das outras partes da filosofia nem das múltiplas exigências antropológicas e naturalistas que, a partir dos últimos anos do século XVII atravessaram todo o período. (...) *A estética indica*, onde quer que esta antiga consciência pareça desvanecer-se, *que a filosofia não é uma disciplina autorreferencial*, isto é, não se tem a si mesma por objecto nem a pureza do pensamento (e da sua eventual dissolução), mas antes a realidade da natureza ou da vida psicológica dos sujeitos: que são, então, os ‘limites’ sobre os quais se move toda a possibilidade de teorização do pensamento. *Precisamente por ser atitude experiencial que se define nos limites da natureza e do sujeito, sem nunca pretender resumi-los de modo abstracto*, a estética revela-se no século XVIII como possibilidade dialógica com a passionalidade, o animal com o espiritual (...) por vias que não conhecem o domínio lógico do intelecto, mas que mantêm, no entanto, mesmo no confronto com o *outro*, o *diferente* ou o *excesso*, a sua própria posição, o sentido das tradições de que provêm, na sua irreduzível variedade, que aceita a *coexistência cultural*, não a fusão ou a desconstrução. (FRANZINI, 1999, pp.60-1). Franzini destaca ainda que “as tentativas de definição [da Estética] por parte dos pensadores entre os séculos XIX e XX pouco se referem a Baumgarten ou à época setecentista: o debate historiográfico transforma-se em luta entre filosofias, onde cada uma das quais pretende fazer triunfar os aspectos teóricos da sua própria concepção estética. Por exemplo, é evidente que quando Croce afirma na sua Estética que foi o ‘revolucionário’ Vico, e não Baumgarten, quem penetrou a ‘verdadeira natureza da poesia e da arte’, descobrindo, ‘por assim dizer, a ciência estética’ já sabe o que entende por ‘verdadeira natureza’ e vai simplesmente à procura de quem possa colocar as premissas teóricas daquela ‘verdade’ que só a sua própria estética plenamente revelou”. (Ibid, p.36). Nesse sentido, outro caso emblemático, de definição da Estética de acordo com os cânones de determinada orientação filosófica, é aquele de Hegel, que define a Estética como filosofia das belas-artes. Hegel afirma, em seus *Cursos de Estética* que “estas lições são dedicadas à estética, cujo objeto amplo é o reino do belo; de modo mais preciso, seu âmbito é a arte, na verdade a bela arte”. Na definição hegeliana, estético e artístico se identificam, de tal forma que o objeto da Estética não deveria ser o belo em geral, mas o belo da arte: “de fato, a beleza artística é a beleza gerada e regenerada pelo espírito e na medida em que o espírito e suas produções estão acima da natureza e seus fenômenos, na mesma medida é o belo artístico superior à beleza da natureza”, essa última seria apenas um reflexo imperfeito e incompleto do belo produzido pela arte. (HEGEL, 2010, p.27).

por conseguinte, de algo que reenvia ao significado daquele conjunto de disposições que constitui a *vida estética* (sensível, afetiva, expressiva) dos homens, e que dela exige o *sentido antropológico*<sup>6</sup>.

### **Crítica à Filosofia Hegeliana: a proposta de um novo fundamento**

Uma abordagem que ultrapasse o âmbito da experiência artística, não pode prescindir, portanto, da crítica de Feuerbach à tradição filosófica especulativa, em particular, daquela hegeliana. Feuerbach questiona os fundamentos da filosofia de Hegel. Em 1839, na obra *Para a crítica da filosofia de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*], ele critica a ideia de que o sistema hegeliano seja a realização absoluta da ideia de Filosofia. Feuerbach insiste, em oposição aos hegelianos, no caráter determinado e finito de toda Filosofia, e também daquela hegeliana, que surgiu, como qualquer outra filosofia, em uma época histórica determinada em que a Humanidade se situava em um ponto de vista determinado, no qual existiam filosofias determinadas e com as quais se relacionou. A filosofia hegeliana possui, portanto, um caráter determinado e, portanto, finito<sup>7</sup>. Nesse sentido, Feuerbach sustenta:

Fosse a filosofia de Hegel a realidade absoluta da ideia de filosofia então a suspensão da razão na filosofia de Hegel teria de ter necessariamente como consequência a suspensão do tempo, porque se o tempo prosseguisse como antes seu triste curso, a filosofia de Hegel ficaria irremediavelmente privada do predicado da absolutidade. Pensemos, por alguns instantes, apenas no futuro dos próximos séculos! Não será a filosofia de Hegel (...) uma filosofia estranha, legada pela tradição? (...) Porque passam as filosofias, a não ser porque os homens e os tempos passam e porque os homens não querem viver a herança dos seus antepassados, mas dos bens adquiridos por eles próprios. (FEUERBACH, 2005, p.47).

<sup>6</sup> Segundo Adriana Serrão, “o conhecimento sensível que é objecto da Estética não é um conjunto de noções, percepções ou impressões que, não sendo ainda distintas, poderiam, todavia, vir a sê-lo num nível superior de elaboração conceitual. (...) Porque o valor a que a ciência aspira como ideal da sua máxima perfeição (...) é, pelo contrário, para ‘arte da experiência estética’ [*Ästhetische Erfahrungs-Kunst*] uma perda e ao mesmo tempo uma anulação. É a essência do conhecimento estético a sua irredutibilidade no pensamento lógico, a concretude que o saber abstracto não pode determinar, a individualidade fenomênica que rompe os limites do conceitual (...). Para o esteta, a confusão não é sinónimo de deficiência e inacabamento”. (SERRÃO, 2003, p.16). Ela destaca ainda que “enquanto a lógica num movimento ascendente identificava tendencialmente o entendimento humano e o entendimento divino e a Psicologia (empírica), explorando a zona da obscuridade, aproximava a sensibilidade humana e os sentidos animais, *cabem à Estética a compreensão de uma faculdade que é inteiramente humana. A viragem gnosiológica que permitiu o surgimento da Estética torna-se solidária de uma viragem antropológica da filosofia, se a beleza e a arte só têm sentido como manifestações de um conhecimento que apenas o ser humano possui e pode produzir, elas constituirão justamente o ponto de vista privilegiado para compreender a especificidade da natureza humana* (Ibidem, p.18- grifo nosso). Nesse sentido, Cassirer defende que “*a estética de Baumgarten supera, portanto, uma vez mais, o âmbito da simples lógica. Ela quer ser uma lógica das ‘faculdades de conhecimento inferiores’ e quer servir por esse meio não somente a um sistema de filosofia, mas, antes de tudo, a uma ‘doutrina do homem’, uma antropologia*”. (CASSIRER, 1992, p.456).

<sup>7</sup> Nesse sentido, Feuerbach indaga: “Será possível, pelo menos em geral, que o género se realize absolutamente num único indivíduo, a arte num único artista, a filosofia num único filósofo?” (FEUERBACH, 2005, p.48).

Para Feuerbach, cada filosofia começa com um *pressuposto*, não obstante aparecer a si mesma como desprovida de pressupostos. No futuro, reconhecem-se os pressupostos de toda e qualquer filosofia, a saber, os pressupostos particulares, contingentes, diferentes dos pressupostos necessários, racionais que constituem a Filosofia. (FEUERBACH, 2005).

Feuerbach contesta ainda a forma como Hegel principia o filosofar: questiona a ideia de um início absoluto, a saber, de um início sem pressupostos. Feuerbach critica tanto dimensão sistêmica do pensamento hegeliano quanto o seu carácter expositivo, pois “o pensar sistemático não é todavia o *pensar em si*, o pensar *essencial*, mas apenas o pensar *que se expõe*”. (FEUERBACH, 2005, p.49). Identificando a filosofia de Hegel como pura exposição e demonstração (comunicação), Feuerbach sustenta não ser tal comunicação material e real, mas apenas espiritual, uma vez que não afeta como o som e a luz. Daí ele escrever:

*a filosofia expositiva, sistemática é a filosofia dramática, teatral em oposição à lírica do pensamento material voltado para si; ele diz-me e mostra-me: eis o racional, o verdadeiro, a lei- é assim que tens de pensar e é assim que pensas quando pensas com verdade.* (FEUERBACH, 2005, p.54).

Conforme Feuerbach, Hegel reduz tudo à exposição, pois abstrai da pré-existência do entendimento. Isso justifica a presença de certo formalismo e desvalorização da atividade na filosofia de Hegel, pois a exposição realiza a abstração daquilo que se sabia antes dela, constituindo assim o começo absoluto. É precisamente aí que se revela o *limite* do procedimento expositivo: o pensar é anterior à exposição do pensar. Na exposição, o começo é o primeiro apenas para ela, mas não para o pensar. (FEUERBACH, 2005). Feuerbach, reportando-se ao sistema hegeliano e à sua exposição, defende que Hegel

na exposição, quis antecipar e capturar o próprio entendimento, comprimindo-lo no sistema. O sistema deveria ser como que a própria razão, a actividade imediata deveria pura e simplesmente ser absorvida na actividade mediata, a exposição não deveria *pressupor nada*, isto é, não deixar ficar nada dentro de nós, deveria pura e simplesmente esvaziar-nos e esgotar-nos. O sistema hegeliano é a *auto-alienação absoluta* da razão. (FEUERBACH, 2005, p.55).

Dessa forma, a filosofia hegeliana aliena o homem da sua própria essência e atividade. Por isso, para Feuerbach, a filosofia de Hegel possui o seguinte limite: tal filosofia “evita” logo de imediato a relação com a “realidade<sup>8</sup>. Para constituir um ponto de partida distinto daquele da exposição sistemática, Feuerbach defende:

---

<sup>8</sup> Feuerbach sustenta que “o mundo não é dado mediante o pensar, pelo menos não mediante o pensar metafísico e hipermetafísico, que faz abstração do mundo real e que põe nesta abstração sua verdadeira e suma essência: esse é dado mediante a vida, mediante a intuição, mediante os sentidos”. (FEUERBACH, 2003, p.65). Sobre a relação entre sentido e realidade, ele afirma que: “sentido não é para mim nada mais que a unidade verdadeira, não-pensada ou artificial, mas existente do material e do espiritual, significando pois para mim o mesmo que realidade”. (FEUERBACH, 1997, p.20).

Hegel começa com o ser, ou seja, com o conceito de ser; porque não hei-de poder começar com o próprio ser, ou seja, com o ser real? (...) Admitindo ainda que estabeleço um pressuposto, quando, sem me preocupar com a questão acerca do começo, começo imediatamente a filosofar com o ser real ou com a razão, que mal há nisso? (FEUERBACH, 2005, p.48).

Confrontando-se com a ideia especulativa hegeliana e com o seu princípio abstrato, Feuerbach sustenta a tese de que o *oposto do ser*, tal como a lógica o considera, não é o nada, mas o *ser concreto, sensível*. (FEUERBACH, 2005). Para desmistificar o espírito lógico hegeliano, ele se utiliza de um exemplo estético:

a prova evidente de que o espírito absoluto é chamado espírito finito, subjectivo, portanto, de que aquele não pode e deve deste separar-se – é a *arte*. A arte promana do sentimento de que a vida neste mundo é a vida verdadeira, de que o *finito é o infinito* – promana entusiasmo que vislumbra no ser *determinado, real* como o ser *supremo e divino*. (FEUERBACH, 2005, p.88).

Pode-se, com efeito, sustentar que a necessidade de concreção, a qual Feuerbach se reporta, não remete apenas à forma da exposição, mas, em especial, à realidade sensível. Nesse sentido, Feuerbach defende que

não é no fim que se chega à realidade é, pelo contrário, com a realidade que começa. Este é o único caminho natural, quer dizer, conforme às coisas e verdadeiro. (...) A transição da empiria à filosofia é *necessidade*, a transição da filosofia à empiria é *arbítrio luxuoso*. A filosofia que começa com a empiria permanece inteiramente jovem, mas a filosofia que termina com a empiria acabará por se tornar decrépita, cansada de viver, enfastiada consigo mesma. Pois quando começamos com a realidade e permanecemos nela, a filosofia é em nós uma necessidade duradoura, a empiria nos deixa a cada passo em apuros e volta constantemente a impelir-nos para o pensamento. Finita é por isso a filosofia que termina com a empiria, infinita a que começa com ela; esta tem sempre matéria para pensar, aquela acaba por esgotar o entendimento. A filosofia que começa com o pensamento *desprovido de realidade* termina consequentemente com uma realidade *desprovida de pensamento*. (...) A filosofia que nada pressupõe é a filosofia que pressupõe a si mesma, a filosofia que começa imediatamente consigo mesma. (FEUERBACH, 2005, p.79).

### Considerações finais

O estético se apresenta aqui como defesa do sensualismo e não diz respeito à Filosofia da arte. Ademais se apresenta como exigência de limitar a especulação, uma vez que o homem não é apenas *logos*, mas também *pathos*, reinviando à finitude e à integralidade antropológica<sup>9</sup>. Não se trata apenas de uma dimensão gnosiológica, mas de uma propriedade onto-antropológica da experiência humana. Para

<sup>9</sup> Isto porque Feuerbach considera que “um homem que só lida com seres da imaginação ou do pensamento abstracto é também ele próprio um ser apenas abstracto ou fantástico, mas não um ser *real*, não um ser autenticamente humano”. (FEUERBACH, 2005, p.145).



uma compreensão da viragem ontológica<sup>10</sup>, empreendida por Feuerbach, e da sua postulação de uma nova filosofia, deve-se indicar o aforismo 31, pertencente aos *Princípios da filosofia do futuro* [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*], de 1843 e, ao mesmo tempo, destacar ainda o aforismo 32, em que Feuerbach sustenta: “o real na sua realidade ou enquanto real é real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. (...) Só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real, só a sensibilidade é verdade e realidade<sup>11</sup>”.(FEUERBACH, 2005, p.138).

Se a sensibilidade é “o lugar por excelência da síntese ontológica” (SERRÃO, 2001, p.303), isso justifica a proposta de uma *filosofia do futuro* que reintegre as determinações antropológicas da experiência humana, pois, para Feuerbach,

*o real na sua realidade e totalidade, o objecto da nova filosofia, também só é objecto para um ser real e integral. Por isso, a nova filosofia tem como seu princípio de conhecimento, como seu sujeito, não o Eu, não o espírito absoluto, quer abstracto, em suma, não a razão in abstracto, mas a essência real e integral do homem. A realidade, o sujeito da razão, é unicamente o homem. (...) A nova filosofia (...) apoia-se (...) na verdade (...) do homem integral. (...) Ela apoia-se certamente também na razão, mas na razão cuja a essência é a essência humana, portanto, não numa razão desprovida de essência, de cor e de nome, mas na razão impregnada com o sangue do homem. Por isso, se a velha filosofia dizia: só o racional é o verdadeiro e real, a nova filosofia, pelo contrário, diz: só o humano é o verdadeiro e real, pois só o humano é racional, o homem é a medida da razão.* (FEUERBACH, 2005, p.150).

A prova da articulação entre estético e antropológico é a defesa de que o homem, em sua integralidade, não se distingue dos animais apenas pela razão e pelo pensamento. (FEUERBACH, 2005). O homem é essencialmente diferente do animal porque é

o superlativo vivo do sensualismo, o ser mais sensível e mais sensitivo do mundo. Ele possui os sentidos em comum com o animal, mas é apenas nele que a sensação dos sentidos deixa de ser um relativo, subordinado aos fins mais inferiores da vida, para se tornar num ser absoluto, fim de si mesma, fruição de si mesma. (...) Só por isto o homem é *homem*, porque não é um sensualista limitado como o animal, mas um sensualista absoluto, porque objecto dos seus sentidos, das suas sensações, não é este ou aquele, mas todo o sensível, o mundo, o infinito, e objecto puramente por si mesmo, quer dizer, em função do prazer estético.(FEUERBACH, 2005, pp.200-1).

<sup>10</sup> Para Feuerbach, “a única filosofia que começa sem pressupostos é a que tem liberdade e a coragem de duvidar de si mesma, a que se produz a partir de seu próprio oposto. Mas as filosofias modernas, no seu conjunto, começaram consigo, não com o seu contrário. Pressupuseram imediatamente como verdade a filosofia, ou seja, a sua filosofia”. (FEUERBACH, 2005, p.59).

<sup>11</sup> Por isso Feuerbach afirma: “odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergo de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo (...). Eu não creio (...) estar esta dependência em contradição com a minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com essa ideia”.(FEUERBACH, 1997, p.38).

Feuerbach destaca que *o homem só é dado a si mesmo pelos sentidos*: não apenas a carne, mas também o *espírito*, não apenas a coisa, também o *eu*, são objeto dos sentidos. Por isso tudo é sensivelmente perceptível: se não com os sentidos vulgares, grosseiros, pelo menos com os sentidos educados, se não com os olhos do anatomista ou do químico, pelo menos com os olhos do filósofo. Para Feuerbach, todas as nossas ideias brotam por isso dos sentidos. “Não precisamos, pois, de *ir para além da sensibilidade* para chegarmos ao *limite do apenas sensível*, do apenas empírico (...) basta *não separarmos o entendimento dos sentidos* para encontrarmos no *sensível* o supra-sensível, isto é, espírito e razão”. (FEUERBACH, 2005, p.143-44).

Assim, a filosofia não deve assim afastar-se das coisas sensíveis, reais, mas, ao contrário, ir até elas: a filosofia do futuro “não é senão a *essência da sensação elevada à consciência*”.(FEUERBACH, 2005, p.140). A tarefa dessa nova filosofia é deduzir da Teologia a Antropologia, reconduzindo a “filosofia do reino das ‘almas do outro mundo’ para o reino das almas *corporizadas*, das almas *vivas*, de fazer descer da beatitude do pensamento divino, desprovido de necessidades, até à *miséria humana*”. (FEUERBACH, 2005, p.101). Feuerbach apresenta essa nova filosofia, ou seja, uma “filosofia do homem” e “para o homem” com base em uma “tendência prática” (FEUERBACH, 2005, p.155), que “corresponde à necessidade do tempo, da Humanidade”<sup>12</sup>. (FEUERBACH, 2005, p.158). Só assim a Filosofia poderá fundar, por meio da *crítica* à filosofia absoluta, a verdade de uma filosofia humana.

## Referências

- BAUMGARTEN, A. *Estética*. A lógica da arte e do poema. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.
- CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*. Roma: Editori Laterza, 1978.
- CHAGAS, E.; REDYSON, D.; DE PAULA, G. (orgs.). *Homem e Natureza em Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Essenza della religione*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- FRANZINI, E. *A Estética do Século XVIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- HEGEL, F. *Cursos de Estética*. São Paulo: Edusp, 2010.
- SERRÃO, A. Pensar o sentir de hoje. Mutações na sensibilidade estética. *Philosophica*, Lisboa, n.17/18, p. 79-102, 2001.
- \_\_\_\_\_. Dinâmicas e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, A. (org.). *O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Pensar a sensibilidade. Baumgarten, Kant, Feuerbach*. Lisboa: Centro da Universidade de Lisboa, 2003.

<sup>12</sup> Feuerbach assume “em oposição frontal, aos filósofos da escola, o papel de *filósofo da humanidade*, para quem a filosofia é encarada sobretudo como *tarefa prática* que deve aliar a livre expressão das ideias a uma intenção salvífica”. (SERRÃO. In: FEUERBACH, 2002, p.6).

# Negatividade e positividade da política em Marx

**Fernando Farias Ferreira Riça\***

\* Mestrando em Filosofia  
pela Universidade Federal  
do Ceará - UFC

É possível detectar no pensamento marxiano uma dupla concepção da política. Isso não quer dizer que a existência de uma exclua a outra, ou que elas devam necessariamente co-existir. A nosso ver, o que Marx pretende é demonstrar que há uma forma de fazer política que é negativa, e ela deve ser superada por uma forma de fazer política considerada positiva. A primeira se refere a uma política voltada para os interesses particulares, onde prevalece o individualismo do homem sobreposto aos interesses comunitários. Essa forma de política é determinada pela atual organização social, a saber, pela sociedade civil privada, burguesa e guiada pela gana de multiplicação de capital a todo custo. Assim, a política aparece sob a forma de emancipação política do Estado e dos cidadãos, onde tanto o primeiro quanto o segundo se encontram em plena liberdade, mas tal liberdade posta de forma abstrata. A política aparece também como vontade, que pode realizar uma transformação na sociedade sem transformar a estrutura dela mesma. Quanto à forma positiva da política, ela surge como universal, onde se volta para o social, ao bem comum, e não se separa dele. Esse universal, porém, tem de ser concreto, para não ser confundido com a emancipação político-burguesa. A concretude da política positiva aparece nas obras de Marx como luta, reivindicação, negação e resistência ao capital e defesa do socialismo enquanto sociedade democrática, voltada para o interesse da maioria.

Para fundamentarmos esse duplo aspecto da política em Marx, trabalharemos com as obras *Crítica da Filosofia do Direito* (1843), *Sobre a Questão Judaica* (1843), *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *Glosas Críticas* (1844), *A Ideologia Alemã* (1846) *Manifesto do Partido Comunista* (1848), *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), *Crítica ao Programa de Gotha* (1875) e *O Anarquismo* (1870).

Nelas, o caráter negativo da política está sempre como a forma da emancipação político-burguesa do Estado e na forma de ação dos indivíduos de forma individualista e privada, como expomos acima, e o caráter positivo está como luta contra a exploração do homem que ocorre na sociedade burguesa, contra o poder como dominação dos indivíduos e na construção de uma nova ordem social onde os homens se realizem plenamente e tenham de fato uma vida livre, e onde suas ações sejam voltadas para o bem social.

Se analisarmos a obra *Sobre a Questão Judaica*, podemos encontrar todos os elementos que elencamos acima. Nessa obra, Marx faz uma análise e crítica ao posicionamento de Bruno Bauer a respeito da reivindicação dos judeus alemães pela emancipação política, isto é, pelos direitos políticos do Estado. Os judeus buscavam a emancipação política na Alemanha, e Bauer afirmava que ninguém na Alemanha era emancipado politicamente, e ainda assim, o Estado era cristão, e para que o judeu se emancipasse, o Estado teria que eliminar seu preconceito religioso. Bauer afirma que tal Estado não pode conferir tal emancipação ao judeu, uma vez que ele atua à maneira de privilégios. Portanto, a crítica de Bauer se torna crítica ao Estado religioso, ou seja, torna-se crítica teológica do Estado, com o intento de estabelecer a emancipação político-burguesa. Para tal emancipação se realizar, na concepção de Bauer, seria preciso que a religião fosse abolida do Estado e até mesmo dos indivíduos. Se isso ocorresse, seria possível a emancipação política e o direito e igualdade a todos. Dessa forma, se alcançaria a emancipação política, que é a finalidade última de Bauer.

Marx, ao contrário, frisa que não é preciso abandonar a religião, pois a própria emancipação político-burguesa não procura aboli-la, mas, antes, dá a garantia ao indivíduo de praticar qualquer culto religioso, conforme sua análise das constituições da França e de alguns Estados da América do Norte, e os Direitos do Homem e do Cidadão. Quanto ao problema da questão judaica na Alemanha, frisa que a emancipação política do homem não é a verdadeira emancipação a ser almejada, pois ela não é efetuada plenamente, conforme sua afirmação:

A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana (MARX, 2010, p. 38).

A emancipação política é limitada porque o Estado pode se libertar de várias limitações sem que o homem se encontre liberto delas, pois a elevação política do homem sobre a religião compartilha ainda de contradições, como a coexistência da igualdade no direito e o privilégio da religião entre as relações humanas. O Estado abole qualquer diferenciação ou privilégio entre os homens, mas permite sua existência na realidade. O Estado só existe sob o pressuposto dessas diferenciações, como nascimento, formação e atividade laboral.

Nosso autor diz que “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010, p. 40), ou seja, nesse tipo de política temos uma vida dupla do homem: o homem genérico e o homem individual. Todos os pressupostos de uma vida egoísta continuam a existir na sociedade burguesa.

[O homem] leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, no qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele (MARX, 2010, p. 40).

O Estado “supera” os problemas da sociedade civil, mantendo a mesma, que é a base desses problemas, e até a produz e deixa-se dominar por ela. O conflito entre o homem religioso particular e o cidadão, entre ele e as demais pessoas enquanto membros da sociedade reduz-se à divisão entre Estado político e sociedade burguesa. Para o homem burguês, a vida no Estado é uma aparência. O cidadão só permanece burguês ou judeu sofismando, e essa sofística é própria do Estado político.

Temos então que o homem se emancipa da religião quando a abole do direito público para o direito privado. E a cisão entre homem público e privado não constitui um estágio, mas a forma plena da emancipação política. A forma política de o homem se emancipar da religião é sua dissociação da vida particular e vida pública, do judeu e do cidadão, do protestante e do cidadão, enfim, do religioso e do cidadão. Na religião, assim como no Estado, o homem tem uma vida dupla: essa que ele tem aqui no mundo é passageira e, nela, ele tem que buscar sua salvação para após a morte viver no reino dos bem aventurados, que é onde ele terá a vida eterna sem sofrimentos. Por isso, no Estado político os homens se constituem como religiosos através do “*dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política*” (MARX, 2010, p. 45).

Vimos, então, que a emancipação política não procura abolir a religião, mas, ao contrário, permite que ela exista. Vimos também que a contradição que o homem religioso particular tem com sua cidadania é uma parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa. A emancipação do Estado da religião, enfim, não é a emancipação do homem com relação à religião, mas a garantia de direitos a todos os homens, independente do culto religioso, e entre esses direitos está o de seguir uma religião. Na perspectiva da questão judaica, não cabe dizer ao judeu que ele não pode se emancipar politicamente sem se emancipar do judaísmo, pois a emancipação política não desvincular a religião dos indivíduos. Porém, na emancipação política o preconceito religioso e a cisão entre o cidadão e o burguês permanecerá na sociedade civil, como afirmamos acima.

Isso caracteriza uma forma negativa da política, pois há leis e constituições dos Estados que estabelecem a igualdade de direitos entre os indivíduos, mas só

é realmente garantido esse direito formalmente, na abstração, e na sociedade civil esses direitos só serão plenamente garantidos a quem tem certo grau de poder e capital, ou seja, aos políticos, empresários, industriais etc. À respeito dessa cisão, Marx analisa *Os Direitos do Homem e do Cidadão* e algumas constituições. Os Direitos Humanos “são em parte direitos políticos, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros” (MARX, 2010, p. 47), e esses se diferenciam dos Direitos do Cidadão. O homem que se diferencia do cidadão é o membro da sociedade burguesa. Esses direitos se diferenciam pela essência da emancipação política, ou seja, pela cisão entre sociedade burguesa e Estado político, entre a vida privada do homem e sua vida pública. Portanto, os direitos dos homens pertencem ao membro da sociedade burguesa, “do homem egoísta, do homem separado do homem e da sociedade”, e os direitos do cidadão pertencem também ao homem, mas na medida em que ele é membro imaginário do Estado político.

Na *Constituição Francesa de 1793*, a mais radical da época, na declaração dos direitos do homem e do cidadão, artigo 2, constata-se que esses direitos são *igualdade, liberdade, segurança e propriedade*. A liberdade consiste no “poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo” (MARX, 2010, p. 48). Ela equivale, portanto, a liberdade do homem como *mônada isolada*, do homem que não tem contato com outros homens. No direito à propriedade privada é que vai se aplicar o direito à liberdade do homem. Ele consiste no direito “que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e sua indústria” (MARX, 2010, p. 49). O direito à propriedade privada consiste, portanto, em gozar dela sem levar os outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele. Esse é o direito ao proveito próprio. Segundo Marx, os direitos à liberdade e à propriedade privada “compõem a base da sociedade burguesa”. A igualdade, por sua vez, é a igualdade de liberdade, ou seja, “cada homem é visto uniformemente como *mônada isolada que repousa em si mesma*”. A segurança, segundo a *Constituição Francesa de 1793*, no seu artigo 8, é a “proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades” (MARX, 2010, p. 50). Segundo Marx, esse é o “conceito supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia”, pois aqui a sociedade surge como protetora dos seus membros, dos seus direitos e de suas propriedades. Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa tem a asseguuração do seu egoísmo.

Nenhum desses direitos, portanto, transcende o homem egoísta, o homem recolhido no seu interesse privado e separado da comunidade. Constatamos, portanto, que a vida política é vista como meio para garantir a vida burguesa, e esse é o seu fim, ou seja, o homem assume uma vida política, pública, não para defender os interesses da comunidade, mas para proteger seus próprios interesses como homem individual. Esse homem da sociedade burguesa passa a ser a base, o pressuposto, do Estado político.

Vemos que a forma positiva da política busca, portanto, a emancipação humana, mas como ela se daria? Marx diz que ela se daria da seguinte forma:

Toda emancipação é redução do homem e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010, p. 54)

Ou seja, ela só se realizará quando o homem deixar de lado o ser egoísta para reconhecer e assumir o seu gênero, ou seja, incorporar o cidadão, e reconhecer a política como parte de sua vida, e não exterior a ela; quando tornar o assunto público como assunto e interesse seu e da sociedade.

Vemos que, na emancipação política, há uma mudança externa: o Estado assume uma posição política garantindo-nos Direitos civis e humanos, tornando-se laico, ou seja, não admitindo uma religião de Estado, etc.; já na emancipação humana, há uma mudança interna: o homem toma consciência do seu ser genérico, ou seja, ele toma consciência do seu ser sociável e comunitário; e, quando pensa no outro, não pensa como um ser isolado, mas sim como um ser igual a ele, que sente as mesmas necessidades, e que tem os mesmos direitos que ele.

Na emancipação humana, todas as nossas ações têm que ter em vista o bem social. Em suma, a emancipação humana é reconhecer-se igual aos outros membros da sociedade, igual como membros dessa sociedade, no sentido de terem a consciência de suas cidadanias e de realizarem suas ações visando o bem da sociedade.

Se nós analisarmos outra obra de Marx, como as *“Glosas Críticas ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”*, perceberemos também a presença dessas duas concepções de política em Marx. Nela, perceberemos também que Ruge trabalha somente com a ideia de emancipação política, o que para Marx é limitada, como exposto acima. O artigo está separado em duas partes. Na primeira é claramente identificável a política como negativa. Ela é uma política praticada no âmbito do Estado, e na administração e no tipo de governo do Estado. Para entendermos, vamos ao artigo. Os trabalhadores da Silésia (região da Alemanha) estavam se revoltando por conta da situação de miséria em que se encontravam. Quanto a esta situação de miséria, o que caracteriza um mal social, Ruge acha que sua causa é a má administração do Estado pelo rei. O rei, por sua vez, deu ordem às suas tropas para liquidarem a insurreição dos trabalhadores, o que só foi conseguido, segundo Marx, depois de um considerável reforço na tropa. Ruge, analisando a ordem do gabinete, afirma que a revolta não ocasionou nenhum medo ao rei. Mas,

como afirma Marx, *“a revolta não foi dirigida diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia”*, pois essa é o inimigo direto dos trabalhadores, uma vez que são os patrões deles e os exploram.

Quanto à revolta dos tecelões, vemos que o rei da Prússia não estava sequer preocupado com as mazelas dos trabalhadores, mas sim com sua tranquilidade no governo, uma vez que para ele os trabalhadores, na concepção de Ruge, não representavam uma ameaça. Vemos essa afirmação na seguinte passagem: *“o rei da Prússia, como político, tem sua oposição direta na política, no liberalismo. Para o rei, não existe a oposição do proletariado”* (MARX, 2010, p. 27). Na política, os trabalhadores não representavam muita coisa para o rei. Por isso, não enxergava neles uma ameaça. A única oposição ao rei era a burguesia, uma vez que esta tem interesses conflitantes com os dele e almejam o poder. Em um trecho do artigo de Ruge que Marx cita, é dito: *“o rei e a sociedade alemã ainda não chegou ao pressentimento de sua reforma, nem foram as revoltas silesianas e boêmias que geraram esse sentimento”* (MARX, 2010, p. 25), e Marx sabidamente escreve contra ele: *“ façamos o que o prussiano negligencia: diferenciemos as diversas categorias que foram subsumidas na expressão “sociedade alemã”: governo, burguesia, imprensa e, por fim, os próprios trabalhadores”* (MARX, 2010, p. 29). Marx, a nosso ver, quer demonstrar que ao menos a uma categoria da sociedade alemã, aos trabalhadores, o sentimento da reforma chegou, e as revoltas buscavam tal reforma. O “prussiano” Ruge diz que o sentimento da reforma não chegou à sociedade alemã, por que

É impossível apresentar a um país apolítico como a Alemanha a penúria parcial dos distritos fabris como um problema universal e muito menos como um prejuízo para todo o mundo civilizado. Para os alemães, esse acontecimento possui o mesmo caráter de uma calamidade local causada por inundação ou fome. É por isso que o rei toma como uma falha de administração ou de assistência caritativa (MARX, 2010, 29)

Vemos aqui que o governo procura a causa dos males sociais na sua administração, mas não é dada a solução total dos problemas, e sim, uma solução parcial. Ruge diz que é pela situação apolítica da Alemanha que permanece a situação de pauperismo dos trabalhadores. Fica claro que o que Ruge defende é a emancipação política como solução para a Alemanha. Quanto ao pauperismo como consequência da situação apolítica da Alemanha, Marx mostra que ele está equivocado, pois a Inglaterra, que era um país considerado político na época, tinha o mesmo problema com a pobreza. Assim vemos nessa passagem:

Na Inglaterra, a penúria dos trabalhadores não é parcial, mas universal; ela não se limita aos distritos fabris, mas se estende aos distritos rurais. Nesse país, os movimentos não se encontram em fase de surgimento, mas são periodicamente recorrentes há quase um século. (MARX, 2010, p. 30)



E qual é a solução que os partidos políticos encontram? Substituir uma administração por outra administração de Estado, dada pelo partido, como se percebe nessa passagem: *“na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é culpa da política, o whig encara o tory e o tory o whig como causa do pauperismo”* (MARX, 2010, p. 30), e em seguida, *“nenhum dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrario; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade”* (MARX, 2010, p. 30). Vemos, com isso, que cada partido se considera como a solução para o problema da pobreza dos trabalhadores, mas, quando estão na administração do Estado, os problemas persistem. Os problemas sociais se transformam em joguete dos partidos para alcançarem o poder do Estado. Esse tipo de ação política é que Marx quer superar em nome de uma política que acreditamos ser universal e comprometida com os problemas da sociedade.

Vimos, portanto, que a administração tenta, através de medidas administrativas, ou de beneficência, acabar com o pauperismo, mas sem sucesso. É isso o que a maioria dos Estados faz para acabar com o pauperismo. Para Marx, o pauperismo se fundamenta na própria existência do Estado, mas o Estado nunca encontrará nele e na organização da sociedade a causa das mazelas sociais. Marx demonstra a insuficiência do Estado para resolver as mazelas sociais:

Do ponto de vista político, Estado e organização da sociedade não são duas coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade. Na medida em que o Estado admite a existência de anomalias sociais, ele procura situá-las no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da vida privada, que é independente dele, ou ainda no âmbito da impropriedade da administração, que é independente dele. (MARX, 2010, 38)

Todos os Estados buscam a causa dos problemas sociais em falhas naturais, ou intencionais da administração, e por isso sua solução será em medidas administrativas. Isso porque a administração é a atividade que organiza o Estado. Ele não é universal, como pensa Hegel. O Estado tem seus limites, que é a sociedade civil burguesa, uma vez que ele é a organização política dela. Os problemas que surgem na sociedade civil burguesa dificilmente terão solução no Estado.

Marx demonstra ainda que o Estado encontra-se assentado em uma contradição, assim se percebe nesse trecho:

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele está baseado nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor. (MARX, 2010, 39)

Ou seja, no Estado é estabelecida uma vida pública dos indivíduos, que é a cidadania, a vida do cidadão. Porém, não é abolida a vida privada desses, e muitas vezes seus interesses públicos, interesses enquanto cidadão, ferem seus interesses privados. Aqui está claramente caracterizado o caráter negativo da política.

Na segunda parte das *Glosas Críticas*, Marx mostra ao “prussiano” Ruge a importância da revolta dos trabalhadores silesianos. É nesse tipo de ação que vemos o caráter positivo da política. Ruge diz sobre os trabalhadores: “*em lugar nenhum eles enxergam um palmo além do seu fogão, de sua fábrica, do seu distrito: a alma política que a tudo impregna até agora ainda está ausente de toda essa questão*” (MARX, 2010, p. 43). Marx, ao contrário, afirma que o proletariado alemão é o mais consciente com relação aos trabalhadores da França e da Inglaterra. Assim, ele afirma: “*posicione-se o ‘prussiano’ na perspectiva correta. Ele descobrirá que nem sequer uma das revoltas de trabalhadores da França e da Inglaterra teve um caráter tão teórico e consciente quanto a revolta de tecelões da Silésia*” (MARX, 2010, p. 44). E a respeito da ação da revolta, temos a afirmação:

O proletariado proclama de imediato a sua contrariedade com a sociedade da propriedade privada, e isto de maneira contundente, cortante, resoluta e violenta. A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminam, ou seja, consciente da essência do proletariado. A própria ação possui esse caráter superior. Não são destruídas apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também os livros contábeis, os títulos de propriedade, e, ao passo que todos os demais movimentos se voltaram apenas contra o industrial, o inimigo visível, este movimento se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto. Por fim, nenhuma revolta de trabalhadores da Inglaterra foi conduzida com tanta bravura, ponderação e persistência. (MARX, 2010, p. 44)

Vemos, então, que a própria ação dos trabalhadores tende a superar a política individualista, negativa, quando destrói elementos que são próprios dela, como os títulos de propriedade e os livros contábeis. Ficou claro que a “alma política” não estava ausente da revolta. Em outra passagem, podemos afirmar o objetivo da política positiva:

Contudo, a comunidade, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade política. Essa comunidade, da qual o seu próprio trabalho o separa, é a vida mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humana, a condição humana. A condição humana é a verdadeira comunidade dos humanos. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma relação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior do que o cidadão e a vida humana infinitamente maior do que a vida política. Em consequência, por mais parcial que seja, a revolta in-

dustrial comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho. (MARX, 2010, p. 50)

O que a política social de Marx quer é restaurar a comunidade dos homens, e não a comunidade política na forma do Estado e daqueles Direitos que tratamos aqui. Nela se encontra a sociabilidade verdadeira e universal do homem. O humano é o concreto do homem, ao passo que o cidadão é uma construção abstrata do homem para fundamentar a comunidade política gerida pelo Estado. A comunidade dos homens é a nossa natureza, que foi colocada de lado para afirmar uma comunidade do ser privado e individual.

Ruge faz outra afirmação equivocada, qual seja, que *“uma revolução social sem alma política é impossível”*. Marx mostra o equívoco na seguinte passagem: *“toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade; nesse sentido ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder; nesse sentido ela é política”* (MARX, 2010, p. 51). Essa emancipação social é também política, uma vez que ela procura o poder em nome da comunidade humana, em nome da igualdade. O importante é que uma revolução social – e podemos chamar essa revolução de ação política no seu caráter positivo – se encontra na perspectiva do todo, por ser, como frisa Marx:

Um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da perspectiva de cada indivíduo real, porque a comunidade contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a verdadeira comunidade dos humanos, a saber, a condição humana (MARX, 2010, p. 50-51).

A revolução social procura não só a restauração da comunidade humana, mas também a restauração do próprio homem, uma vez que este não tem garantida sua realização enquanto tal. Sua solução é a derrubada do antigo poder, e instaurar um novo poder que efetive uma vida humanizada, igualitária, em que os indivíduos não estejam isolados. Parece-nos que a transformação social se encaixa – no pensamento de Marx – na forma positiva da política, uma vez que os trabalhadores lutam contra a exploração e contra sua situação de miséria, e reivindicam um governo justo.

Temos a impressão que a política tomada no seu aspecto positivo depende da ação, como pensa também Sánchez Vázquez: *“o que conta na política é a ação e não a intenção [...] é no terreno das ações prática que se provam as intenções”* (SANCHEZ VAZQUEZ, 1977, p. 323). Assim, a intenção de uma sociedade onde o homem seja realmente homem, de uma sociedade realmente igualitária, se dará por meio da ação política voltada para o bem social. A ação, para Marx, de fato tem grande importância. Assim ele afirma na *Crítica do programa de Gotha*: *“cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas”* (MARX, 2012, p. 20).

Somos levados a equiparar a emancipação política como caráter negativo da política e a emancipação humana como caráter positivo. Na emancipação política, o que ocorre é apenas a afirmação do homem como ser egoísta. Suas ações se darão sempre em função dos seus próprios interesses, e não em função dos interesses sociais. Não queremos afirmar, contudo, que em um Estado emancipado politicamente não ocorra ações que visem o bem comum dos cidadãos. Mas, se isso ocorre, há duas consequências: 1) que essa ação boa é uma exceção diante da regra, e 2) que estamos corretos em afirmar que a política tem um caráter positivo e outro negativo. No entanto, na emancipação humana também haveria margem para ocorrer ações que visem o interesse próprio, e não apenas coletivo. Mas, como, na emancipação política, esse tipo de ação seria também uma exceção diante da regra.

### Referências

CHAGAS, Eduardo F. *A Comunidade Ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.

\_\_\_\_\_. *A crítica à Política em Marx*. In: SOUSA, Adriana e Silva. et. Al. (org.). *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia*. Fortaleza: Ed. UFC, 2007, p. 67 - 81.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2004.

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2010.

\_\_\_\_\_. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e A Reforma Social" de "um prussiano"*. In: *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2007.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 1998.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª Ed., 1977.

# Pós-escrito como problemas lógicos: Kierkegaard e a “questão lógica” no Século XIX

**Gabriel Ferreira da Silva\***

\* Doutorando  
UNISINOS/CAPES

Não é novidade alguma que os rumos da Filosofia nos séculos XIX e XX devem-se, em grande parte, à reação à filosofia hegeliana, em especial após a sua morte, em 1831. Se o marco inicial do neokantismo se dá com o “Zurück zu Kant!” de O. Liebmann<sup>1</sup>, é justamente porque, como diz M. Porta, compreendeu-se que o Idealismo Alemão fora, não um desenvolvimento da filosofia crítica, mas sim uma perda de rumo. De maneira análoga à do neokantismo, a assim chamada “Esquerda Hegeliana” definiu-se exatamente pela posição de leitura crítica e corretiva da filosofia de Hegel. Contudo, um dos momentos iniciais daquela reação a Hegel deu-se com a discussão acerca do estatuto e papel da Lógica, cristalizada sob o título do opúsculo de F. A. Trendelenburg, *Die Logische Frage in Hegels System*, publicado em 1843. Como apontaremos adiante, o percurso desta questão foi determinante para a Filosofia posterior.

O que é bem menos conhecido é o fato de que não só Kierkegaard estudou cuidadosamente os escritos de Trendelenburg, mas que estes deixaram fortes marcas em seu próprio projeto filosófico. Se isto é verdade, não deveria soar absurda a hipótese que aqui aventamos, qual seja, a de que Kierkegaard tenha não só recepcionado parte da discussão referente à Questão Lógica, como tenha, em certa medida, dado suas próprias contribuições à gama de problemas a ela relacionada. Assim, o que pretendemos neste trabalho é apontar a íntima conexão de Kierkegaard com o contexto filosófico do período tanto de um ponto de vista histórico como sistemático. Assim, nos dedicaremos a (1) apresentar a caracterização da Questão Lógica e seus desdobramentos gerais e, caso nossa hipótese de trabalho

<sup>1</sup> cf. PORTA, 2005, pp. 1-2.

seja consistente, deve ser possível (2) fazer alguns apontamentos acerca do que Kierkegaard diz relativamente aos problemas aí levantados. O terceiro momento desejável seria explicitar qual o impacto e relevância desta categoria de problemas no interior da filosofia kierkegaardiana. Todavia, aqui, este último item poderá ser apenas vislumbrado através da exposição de (2) mas, cremos, de maneira a mostrar que seu papel e sua função são indubitáveis.

## 1. Kierkegaard, Trendelenburg e a Questão Lógica

Não é nosso objetivo aqui analisar e esgotar a explanação acerca das influências das críticas de Trendelenburg à lógica hegeliana sobre Kierkegaard; estas já são bem conhecidas e há bons trabalhos neste sentido<sup>2</sup>. Contudo, para o nosso propósito neste trabalho, é importante lembrar que Trendelenburg cumpre ao menos duas funções no pensamento kierkegaardiano:

Não raro, F. A. Trendelenburg é arrolado por Kierkegaard como o exemplo de alguém educado ou formado no espírito da filosofia grega (cf. KIERKEGAARD, 1992, p. 110; *Pap.* V A 98). O reconhecimento deste aspecto é particularmente significativo para Kierkegaard, sobretudo sobre o pano de fundo da filosofia de influxo idealista daquela época. Com a referência ao atributo de “ser formado no espírito da filosofia grega”, Kierkegaard quer apontar, principalmente, que Trendelenburg possui uma concepção de Filosofia distinta daquela em voga (via Idealismo Alemão, em especial, de viés hegeliano); neste contexto específico em que Trendelenburg é associado ao “espírito” da filosofia grega, Kierkegaard parece referir-se ao fato de que Trendelenburg retoma uma perspectiva aristotélica no que diz respeito, principalmente, à lógica. Neste sentido, Kierkegaard reconhece muito acertadamente que Trendelenburg está trabalhando num registro diferente - e por vezes contrário - daquele no qual estão a maioria de seus contemporâneos e, numa perspectiva mais ampla, Hegel. É por isso que Kierkegaard pode dizer de Trendelenburg que ele lhe concedeu as ferramentas das quais precisava para argumentar contra a filosofia de matriz hegeliana<sup>3</sup> e que, portanto, seguindo a feliz asserção de Dario González, é um aliado contra a especulação (Cf. GONZÁLEZ, 2007). O reconhecimento, por parte de Kierkegaard, de que Trendelenburg está operando num domínio diferente e contrário ao da filosofia idealista é algo que pode fornecer algumas informações interessantes não somente acerca da figura de Trendelenburg, mas da percepção de Kierkegaard do momento filosófico após 1831 e, mais especialmente, sua posição nele.

De fato, Trendelenburg teve uma importância capital no desenvolvimento da Filosofia do século XIX, em particular dos acontecimentos posteriores à morte de

<sup>2</sup> Cf. COME, 1991; MESSAGE, 1997; GONZÁLEZ, 1997; PURKARTHOFER, 2005. Para uma análise mais detalhada das críticas de Trendelenburg à lógica de Hegel, conferir SCHMIDT, 1977. Para uma visão geral acerca do papel de Trendelenburg no debate lógico do século XIX, conferir VILKKO, 2009.

<sup>3</sup> Contudo, apenas a título de exemplo, há duas notas especialmente significativas a este respeito presente nos *Papirer* que convém lembrar: “O quanto eu lucrei da leitura de Trendelenburg é inacreditável; agora eu tenho o aparato para o que eu havia pensado há anos”(VIII.2 C 1) e “Não há nenhum filósofo moderno do qual eu tenha aproveitado mais do que Trendelenburg”(VIII.1 A 18).

Hegel. É ele o iniciador daquilo que viria a ficar conhecido como “A Questão Lógica” que, conforme afirmamos, é título de um de seus principais escritos. Conforme sintetiza Vilkkö:

After Hegel's death in 1831, there arose in the academic circles of Germany a lively discussion concerning the makings of logic both as a philosophical discipline and as a formal and fundamental theory of science which might clarify not only the logical but also the metaphysical foundations of science. In fact, this was perhaps the most popular theme in the philosophical exchange of thoughts in Germany during the mid-nineteenth century. [...] In other words, the logic question sprung from a genuine doubt about the justification of the formal foundations of logic as the normative foundation of all scientific activity. On the one hand, most of the participants of the debate opposed Hegel's attempts to unite logic and metaphysics —on the other, reform was sought to overcome the old scholastic-Aristotelian formal logic. The discussion can thus be characterized as a battle on two fronts. In any case, the need to reform was stimulated by the developments in the field of philosophy. (VILKKÖ, 2009, pp. 204-205)

Trendelenburg foi, então, talvez a principal figura desta reação. Sua posição quanto à Lógica pretende ser, portanto, uma crítica à lógica hegeliana na medida em que discute uma nova concepção de Filosofia e de Ciência pautado, em grande parte, por uma nova recepção e interpretação da filosofia aristotélica e, em certa medida, pela influência de Kant<sup>4</sup>. Em suma, a Questão Lógica levantada por Trendelenburg em seu ensaio é se o empreendimento de Hegel é “científico” ou, em sua própria explicitação, “[...] tudo, como foi mostrado no artigo anterior, reduz-se à questão se o método dialético do pensamento puro é correto. Se ele é falso, então não surge dele nenhum conhecimento, e nenhum novo modo de apreensão do Absoluto.” (TRENDELENBURG, 1993, p. 215)<sup>5</sup>.

Seu papel neste panorama pode ser aferido também por suas conexões históricas e intelectuais. Trendelenburg foi professor e orientador de F. Brentano, que dedicou àquele seu ensaio de 1862, intitulado *Von der mannigfachen Bedeutung*

<sup>4</sup> Longato (1984) argumenta - de modo bastante convincente - de que Trendelenburg é igualmente legatário da filosofia kantiana e que sua crítica acerca da confusão hegeliana entre negação lógica e oposição real deve algo ao conceito de *Realrepugnanz* de Kant. Sobre este conceito, veja-se o estudo inteiramente dedicado a esta noção feito por van der Kuijlen (2009). Como o autor afirma, mesmo em Kant, “Real repugnance is different from logical opposition and can therefore not be understood on the basis of identity and contradiction.”, p. 47.

<sup>5</sup> Trendelenburg expõe os 7 problemas centrais:

“1º O começo sem pressuposição;

2º A interconexão imanente;

3º O significado da negação;

4º O poder da identidade;

5º A aplicação do progressus ad infinitum;

6º O *hysteron-proteron* do desenvolvimento da dialética;

7º O caráter ilusório do silogismo hegeliano” (TRENDELENBURG, 1993, pp. 215-216).

*des Seienden nach Aristoteles*<sup>6</sup>. Mesmo sua principal obra, *Psicologia do ponto de vista empírico*, de 1874, é legatária da Questão Lógica na medida em que deseja redefinir o objeto e o método da Psicologia à luz dos resultados obtidos no campo das Ciências Naturais justamente no contexto da oposição à concepção hegeliana de Ciência (e, portanto, de Lógica e de Filosofia). Ora, a influência que F. Brentano exerceu sobre E. Husserl é patentemente reconhecida. Assim, não é um completo acaso que este tenha escolhido *Investigações Lógicas*, título também da obra magna de Trendelenburg, como título de sua obra principal<sup>7</sup>. A influência de Trendelenburg estende-se ainda sobre H. Cohen e W. Dilthey que, assim como Brentano, Bönitz e Zeller, também assistiram a seus cursos.

Há ainda uma outra conexão importante para a Filosofia dos séculos XIX e XX em geral que deve ser lembrada. Não se sabe com certeza se G. Frege frequentou de fato algum dos cursos ofertados por Trendelenburg. Contudo, ele certamente o conhecia através da querela deste com Fischer, de quem certamente frequentou aulas justamente no período em que Fischer travava a discussão com Trendelenburg e chega mesmo a citar, em seu *Fundamentos da aritmética*, a principal obra de seu professor referente àquela discussão. Assim, é claro e distinto que mesmo Frege conhecia Trendelenburg, bem como o conteúdo de uma das mais importantes discussões da época<sup>8</sup>.

Como se pode ver pelo que apontamos acima, Trendelenburg é uma figura-chave no momento que viria a se tornar o vértice da Filosofia após Hegel, mesmo em suas - assim chamadas - duas correntes, a saber, a Continental e a Analítica. O curioso é que o próprio Kierkegaard insere-se nesta discussão - seja recepcionando os argumentos trendelenburgianos, seja plasmando os seus próprios - acerca do programa filosófico hegeliano sem, no entanto, ser contado nesta tradição que foi absolutamente definidora dos rumos da Filosofia nos últimos dois séculos.

Assim, se é algo comum enfileirar Kierkegaard entre aqueles que se opuseram à filosofia hegeliana, não temos conhecimento de algum trabalho que localize e desenvolva a crítica kierkegaardiana sobre o este pano de fundo mais amplo dos acontecimentos filosóficos do século XIX.

---

<sup>6</sup> Não se pode deixar de lembrar que em seu *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger, que escrevera sua tese de doutorado sobre o problema do Psicologismo, cita como um dos acontecimentos decisivos em sua trajetória intelectual, o conhecimento desta obra de Brentano em 1907.

<sup>7</sup> Como aponta PORTA, 2011, o próprio título da obra maior de Trendelenburg já indicia uma mudança de paradigma em relação àquele do Idealismo hegeliano. Não se trata de confeccionar um Sistema ou uma Ciência da Lógica, mas "Investigações", dada a sua pluralidade possível e a opção pela análise. Cf. PORTA, 2011, p. 29.

<sup>8</sup> Contudo, é sabido também que através da leitura da coletânea de ensaios de Trendelenburg em três volumes, *Historische Beiträge zur Philosophie* (Contribuições históricas à Filosofia - 1846-1867), tomou contato com o ensaio deste sobre Leibniz. É neste texto que Frege encontra o termo cunhado por Trendelenburg para descrever a *Characteristica Universalis* de Leibniz e que assume como nome de seu próprio sistema: *Begriffsschrift* (Conceitografia). Sobre estas relações, veja-se o esclarecedor texto de PORTA, 2005.



Por isso, não podemos concordar totalmente com A. Come (1991, p. 3) que vê em Kierkegaard um interesse menor em lógica do que seus contemporâneos. Em primeiro lugar, devemos lembrar que o interesse pela lógica nos filósofos do século XIX, em especial após a morte de Hegel - 1831 -, está contido em um contexto e um espectro muito maior de problemas filosóficos. A preocupação com o estatuto da Lógica (e mesmo da Matemática) insere-se num plano de problematização do próprio estatuto da Filosofia enquanto tal. A nosso ver, há dois modos de preocupação com a lógica neste período: (1) por um lado, há a preocupação nascente a partir do problema do estatuto e da função da Lógica na filosofia hegeliana. Se para Hegel a Lógica perfaz, e deve perfazer, uma unidade com a Ontologia, ela é o fundamento da própria compreensão da realidade como um todo. Assim, deve-se ter em conta que Hegel operou uma mudança drástica no conceito de lógica até então: ela não é mais a pura compreensão formal do modo de operação do intelecto, mas a forma inteligível própria e necessária à realidade e, portanto, a condição de possibilidade para sua compreensão. Com o levantamento da “Questão Lógica” por Trendelenburg, é a base mesma da compreensão da realidade (e, portanto, da Filosofia) que está em jogo. A preocupação com o estatuto da Lógica e sua fundamentação por nomes como Herbart, Fischer e mesmo Frege e Husserl, deve ser vista no contexto de uma nova compreensão dos conceitos de Filosofia e Ciência e, portanto, de conhecimento da realidade. Sob este aspecto, o *Existential Turn* kierkegaardiano está em estreita conexão com seu interesse pela lógica e em consonância com a mola-mestra das reflexões sobre a Lógica no período supracitado. O que aí ocorre é que em Kierkegaard a resposta a estes problemas parte de um diferente ponto de apoio - a irredutibilidade da *Virkelighed* (Atualidade/Existência) - o que confere outro feixe de consequências; uma diversidade de enfoque não significa, necessariamente, uma preocupação menor.

(2) O outro tipo ou modo de interesse pela Lógica no século XIX é intimamente ligado ao anterior. Trata-se, por sua vez, da preocupação acerca da fundamentação das leis lógicas e a relação com o sujeito que a opera. Podemos resumir o que aqui apontamos indicando o problema do Psicologismo e do Realismo Lógico enfrentado por Frege, Husserl e mesmo Heidegger. Ora, o interesse na relação existente entre o conhecimento e o sujeito que conhece é um dos pontos mais importantes do *Pós-Escrito*. Como veremos adiante, uma das condições que Kierkegaard apresenta para a confecção de um sistema lógico clama justamente pela consideração radical do estatuto existencial do sujeito que opera a lógica, o que claramente deveria refletir nos seus limites e na própria definição do que é a Lógica (e o Conhecimento).

Desse modo, se por um lado é patente que Kierkegaard não faz da Lógica seu foco primário, é igualmente evidente que seu interesse pela Lógica está contido no mesmo feixe de problemas que motivaram seus contemporâneos do século XIX e relacionado aos mesmos pressupostos da reação ao pensamento hegeliano.

## 2 A concepção kierkegaardiana de lógica no *Pós-escrito* – alguns aspectos

Se se compreende que a Questão Lógica pode ser entendida fundamentalmente como a reflexão sobre a relação entre Lógica e Metafísica a partir dos movimentos operados pela filosofia hegeliana, não deveria surpreender que Kierkegaard tenha não só se ocupado com as mesmas questões, mas que também seu pensamento possa ser visto como contendo possíveis contribuições a este contexto.

Seguindo esta hipótese, não se deveria ignorar que o projeto que viria a ser o *Pós-escrito* foi trabalhado por Kierkegaard sob o título provisório de *Problemas lógicos*<sup>9</sup>. Uma das entradas de 1845 nos *Papirer* expõe de maneira mais detalhada o plano ou, ao menos, os oito problemas fundamentais da nova obra<sup>10</sup>:

1. O que é uma categoria? O que significa dizer que ser (*Væren*) é uma categoria?;
2. Sobre o significado histórico de categoria;
3. Como uma nova qualidade aparece através de um incremento quantitativo?;
4. Sobre o salto;
5. Sobre a diferença entre uma transição dialética e uma transição patética;
6. Conclusão – Entimema<sup>11</sup> – Resolução de uma tricotomia;
7. Todo conhecimento histórico é apenas uma aproximação;
8. O que é existência (*Existents*)?

É notável que, ainda que Kierkegaard tenha alterado completamente o título da obra, todos os problemas enumerados nesta nota não só permanecem presentes no *Pós-Escrito*, como a articulação entre eles é decisiva para o viés propriamente kierkegaardiano de tratamento destas questões. Embora não seja possível desenvolver amplamente cada um destes pontos, cumpre fazer alguns apontamentos:

Os problemas relativos às Categorias (1, 2 e, em parte, 3) aparecem profusamente em anotações de Kierkegaard. Uma, em especial, parece apontar para o núcleo da preocupação do filósofo dinamarquês com este problema: “Devem as ca-

<sup>9</sup> Cf. *Pap.* VI A 146.

<sup>10</sup> *Papirer*, VI B 13.

Logiske Problemer

No 1. Hvad er en Kategorie og Hvad vil det sige at Vaeren er en Kategorie.

No 2. Om Kategoriens historiske Betydning

No 3. Hvorledes fremgaaer ved en fortsat quantitativ Progress en ny Qvalitet.

No 4. Om Springet.

No 5. Om Forskjellen mellem en dialektisk og en pathetisk Overgang.

No 6. Slutning - Enthymema - Beslutning; en Trilogie.

No 7. Al historisk Vished er kun Approximation

No 8. Hvad er Existents.

<sup>11</sup> A alusão ao entimema – espécie de argumento silogístico em que uma das premissas é omitida – pode ser entendida, no plano mais geral da obra e em conexão com o item 5, como uma possível consideração a passagens não explicitadas pela ausência das famosas “determinações intermediárias”.

tegorias serem derivadas do pensamento ou do ser?” (*Pap. IV C 91*)<sup>12</sup>. Para além da referência histórica óbvia que é a oposição entre as perspectivas kantiana<sup>13</sup> e aristotélica<sup>14</sup> da qual Trendelenburg se ocupou em seu *Elementa Logices Aristoteleæ*, obra que o dinamarquês também possuía, o que Kierkegaard parece ter em mente, em conexão com a pergunta sobre “Ser” ser uma categoria<sup>15</sup>, é a necessidade de distinguir a compreensão de Ser tal como dado no pensamento, do sentido de Ser como Atualidade (*Virkelighed*), sendo este impossível de ser apreendido pela Lógica<sup>16</sup>. Esta confusão de registros é denunciada por Kierkegaard como o ponto nevrálgico tanto dos erros concernentes a uma concepção do que seja o escopo da Lógica, quanto àqueles que se referem à compreensão do que seja Existência (problema 8).

Estreitamente conectado com o problema 8 - O que é existência? - está uma das posições mais propriamente kierkegaardianas acerca da Questão Lógica e, provavelmente, sua contribuição mais decisiva. Em uma das seções do *Pós-Escrito* intitulada justamente “É possível um sistema lógico?”, Kierkegaard expõe três condições para a confecção de tal sistema. Nas condições “alfa” e “beta”, Kierkegaard recepciona e retrabalha as grandes linhas dos argumentos trendelenburgianos contra a *Ciência da Lógica* hegeliana, em especial aqueles sobre a compreensão do conceito de Negação, a introdução do Movimento na Lógica e o início sem pressupostos<sup>17</sup>. Trendelenburg e sua obra são aí citados explicitamente. Contudo, na seção “gama”, Kierkegaard expõe um argumento que não só se estende por todo o *Pós-Escrito*, como parece ser genuinamente seu. A síntese do critério a ser satisfeito é exposta em poucas linhas e merece ser reproduzido integralmente:

Seria desejável se, para lançar uma luz sobre a lógica [*over Logiken*], a gente se orientasse psicologicamente a respeito do estado anímico daquele que pensa o lógico [*det Logiske*], que espécie de morrer a si mesmo se requer para tanto, e até que ponto a fantasia desempenha um papel nisso. Trata-se novamente de um comentário pobre e muito ingênuo, mas em compensação pode ser bem verdadeiro e de modo algum supérfluo: que um filósofo, gradualmente, tenha-se tornado um ser tão maravilhoso [*eventyrlig Væsen*] que nem mesmo a fantasia mais extravagante [*udsvævende*] inventou algo de tão fabuloso. De

<sup>12</sup> “Skal Kategorien udledes af Tænken eller af Væren?” SKS 27, p. 269 (1842-1843).

<sup>13</sup> Cf. KANT, CRP, A 70/B 95 - A 83/B109

<sup>14</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, 1b 25.

<sup>15</sup> “Is being, then, a category? It is by no means what quality is, namely, determinate being, determinate in itself; the accent lies on determinate, not on being. Being is neither presupposed nor predicated. In this sense Hegel is right--being is nothing; if, on the other hand, it were a quality, then one could wish enlightenment on how it becomes identical with nothing. The whole doctrine about being is a fatuous prelude to the doctrine of quality.” (IV C 66 n.d., 1842-43)

<sup>16</sup> “O que está faltando aqui é uma distinção entre ser de fato e ser ideal. O uso em si e por si nada claro, de se falar em mais ou menos ser, e conseqüentemente em graus de realidade ou do ser, torna-se ainda mais confuso quando aquela distinção acima não é feita [...]” MF, 67. E ainda: “Mas no período moderno a confusão maligna é que ‘atualidade’ foi incluída na lógica, e então por distração esquece-se que ‘atualidade em lógica é, contudo, apenas uma ‘atualidade pensada’, isto é, possibilidade. (X.2 A 439)”

<sup>17</sup> Embora não possamos desenvolver neste trabalho, cumpre lembrar que Kierkegaard, através de uma nota na qual faz referência direta às *Logische Untersuchungen*, parecia estar ciente do argumento trendelenburgiano a partir da presença da *Anschauung* na operação dialética que pretende ser sem pressupostos. Cf. *Pap. VI A 145*.

que modo, em última instância [*overhovedet*], o *eu* empírico se relaciona ao puro *eu - eu*? Quem quer que deseje se tornar filósofo, certamente desejará também ser um pouco informado a esse respeito e, acima de tudo, não desejará se tornar um ser ridículo ao se transformar, num *ein, zwei, drei, kokolorum* [um, dois, três, abracadabra], em especulação. Se aquele que se ocupa com o pensamento lógico é também humano o bastante para não esquecer que ele, mesmo que tenha concluído o sistema, é um indivíduo existente, então a fantasmagoria e a charlatanice desaparecerão gradualmente. (KIERKEGAARD, 1992, p. 117)

Hegel compreende a lógica como coincidindo, pois, com a metafísica<sup>18</sup> e tendo como seu domínio “o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade ela mesma, tal qual ela é sem véu em si e por si; por esta razão, pode-se dizer: o conteúdo é a apresentação de Deus tal como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito” (HEGEL, 1972, p. 19).

Impõe-se então a questão: É possível a um existente *qua* existente o acesso a tal domínio? A elaboração de um sistema lógico que identifique o pensamento e o ser enquanto realidade última passa ao largo dos limites cognitivos constituintes de um sujeito empírico *qua* empírico (ou existente *qua* existente, na expressão de Kierkegaard). É isso o que o filósofo dinamarquês tem em mente quando denuncia que um sistema lógico que negligencie tal condicionamento pressupõe “uma espécie de morrer a si mesmo” e uma identificação do “eu existente” com o “eu puro”. Ou como dito por Kierkegaard em uma de suas anotações em seus diários: “Qual é a relação entre o sujeito especulante e o existente histórico? É de continuidade ou de primitividade?” (*Pap. IV C 92*)

O núcleo duro do pensamento kierkegaardiano ao redor do qual orbitam as críticas a uma lógica que importe elementos estranhos ao domínio da lógica (tal como exposto em “ $\alpha$ ”) e que tenha ao menos como horizonte a identidade entre ser e pensar (o que está em questão justamente aqui, em “ $\gamma$ ”) é justamente o conceito de Existência compreendido como Atualidade irreduzível ao plano do pensamento e, por conseguinte, o que tal conceito acarreta a um sujeito existente *qua* existente.

Do ponto de vista do desenvolvimento de todos estes problemas, a posição de Kierkegaard é bastante interessante: se por um lado a consideração do estatuto ontológico daquele que opera a lógica oferece o aspecto mais central do argumento contrário à posição hegeliana - e não se esqueça aqui que Kierkegaard está em consonância com a posição de Kant acerca das consequências da finitude para o domínio da epistemologia -, por outro, a Lógica permanece sendo aquilo que dá conta dos aspectos formais do pensamento, sem confundir-se com este. Dito de outro modo, a ênfase na existencialidade do sujeito não equivale à adoção de uma postura psicologista. A interdição kierkegaardiana à Lógica diz respeito à introdução de conteúdos empíricos, e não à sua pretensão de objetividade. Ao contrário, se o índice de objetividade em Kierkegaard é exatamente a “indiferença

<sup>18</sup> Cf. HEGEL, 1995, §24.

ao sujeito” (KIERKEGAARD, 1992, p. 193), de modo algum o filósofo dinamarquês poderia concordar com uma tese que asseverasse que as leis lógicas são, em última instância, as mesmas leis psicológicas, tal como é o centro da posição Psicologista.

Se isto está correto, é também correto dizer que a concepção lógica de Kierkegaard que se pode depreender do *Pós-escrito*, é uma tentativa de, ao mesmo tempo recolocar em jogo o domínio do sujeito que opera a lógica, com todas as características e limitações que isso acarreta e, simultaneamente, preservar a objetividade (e intersubjetividade) das leis lógicas<sup>19</sup>. Assim, sua posição parece ser um tanto curiosa: ela se opõe à unidade entre Ser (Atual, *Virkelighed*) e Pensar, Lógica e Metafísica, mas não abre mão da objetividade e intersubjetividade das leis lógicas (que são, basicamente, as aristotélicas clássicas). Contudo, a nosso ver, Kierkegaard não está advogando em favor de uma concepção idêntica à aristotélica: o papel que o conceito de Existência desempenha em sua epistemologia, em relação às noções de Verdade e Objetividade, confere outras determinações.

É óbvio que não podemos cometer o anacronismo de colocar Kierkegaard sem mais no seio de problemas que virão à tona com toda a sua força após a sua morte. Contudo, está fora de dúvida que o espectro destes problemas já está desenhado quando dos estudos de Kierkegaard e sua preocupação acerca da lógica. Uma leitura atenta do *Pós-escrito*, ciente do quadro que aqui esboçamos, também exhibe claramente as preocupações de Kierkegaard com relação a problemas filosóficos de seu tempo. Como dissemos, a relação com Trendelenburg e a *Logische Frage* é clara e distinta. Se todo o século XIX pós-hegeliano posicionou-se quanto a isso, não compreender certas reflexões de Kierkegaard neste contexto não nos parece ser um ganho.

## Referências

COME, A. B. *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal: Inter Editions, 1991.

GONZÁLEZ, D. “Trendelenburg: an ally against speculation” in: STEWART, J. (org.). *Kierkegaard and his german contemporaries: philosophy* – vol. 6, Aldershot: Ashgate, 1997, pp. 309-334.

KIERKEGAARD, S. A. *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments* (trad. H. V. Hong e E. H. Hong), Princeton: Princeton University Press, vols. I (texto) e II (notas e comentários), 1992.

\_\_\_\_\_. *Soren Kierkegaard's journals and papers*, (trad. H. V. Hong e E. H. Hong), Bloomington: Indiana University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) elektronisk version 1.8. Disponível em <http://www.sks.dk>.

19 Como nos diz M. Porta, “o realismo lógico e a crítica ao psicologismo vinculada ao mesmo, longe de implicar um desterro da questão da subjetividade como tema filosófico, remetendo-a à psicologia, a tornam necessária desde o ponto de vista sistemático e não se sustentam sem ela.” (2004, p. 110).

LONGATO, F. "Trendelenburg tra Aristotele, Kant e Hegel" In: *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, nº 13, set-dec, 1984, pp. 27-35.

MESSAGE, J. "Kierkegaard, Trendelenburg; la logique et les catégories modales", in: *Kairós* 10, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997, pp. 49-61.

PORTA, M. "Zurück zu Kant – Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea", In: *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p. 35-59, outubro 2005.

PURKARTHOFER, R. "Traces on a profound and sober thinker in Kierkegaard's *Postscript*" In: CAPPELØRN, N. J. et DEUSER, H. (orgs.). *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York: De Gruyter, 2005, pp. 192-207.

SCHMIDT, J. *Hegels Wissenschaft der Logik: und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München : Johannes Berchmans, 1977.

TRENDELENBURG, F. A. "The Logical Question in Hegel's System" In: STERN, R. (org) *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993, pp. 182-216.

VAN DER KUIJLEN, W. J. F. *An unused but a highly needful concept: the notion of Realrepugnanz in Kant's early philosophy and Kritik der reinen Vernunft*, Enschede: Ipskamp Drukkers B. V., 2009.

VILKKO, R. "The logic question during the first half of the nineteenth century" In: HAAPARANTA, *The development of the modern logic*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 203-221.

# A inversão das intenções no fetichismo

**Gabriela Doll Ghelere**

\* Doutoranda/USP.

## GT- Marx e a tradição dialética

### Resumo

Este texto procura interpretar o conceito marxiano de fetichismo da mercadoria pelo viés de uma filosofia da ação. Uma vez que detectamos no fetichismo um problema envolvendo os conceitos de representação, ação e intenção, buscamos na teoria aristotélica da ação, conceitos que nos ajudam a problematizar o fetichismo. Desse modo, chegamos à comparação entre a fórmula marxiana que resume o fetichismo da mercadoria “eles não sabem mas o fazem”, com uma suposta fórmula aristotélica que resumiria o problema da *acrasia*: “eles sabem mas agem como se não soubessem”.

**Palavras-chave:** fetichismo, mercadoria, ilusão, ação, representação, *acrasia*.

### Introdução

O fetichismo da mercadoria pode ser interpretado como um problema gerado pela separação entre a consciência e a realidade. Talvez o texto de Marx deixe alguma brecha para esta inferência, já que aparece no primeiro capítulo do *Capital* o reflexo invertido da forma social da mercadoria na consciência dos seus agentes. No entanto, caso o fetichismo tivesse sua origem na separação entre a consciência e a realidade, bastaria uma boa conexão entre as duas instâncias, como a descoberta do engano ou a desilusão. Solução inscrita no iluminismo, não em Marx. O fenômeno parece, assim, alojar-se em outro lugar.

Apostamos que o problema é da ordem da forma de aparecimento de um conteúdo que pode ser oposta ao próprio conteúdo. O fetichismo da mercadoria tem origem na própria mercadoria. Mas não se esgota aí. Nasce na produção e se

instala na relação entre a ação e a representação (e não apenas na consciência, no erro de lógica ou na ilusão de ótica).

Estamos diante de um fenômeno em que a intencionalidade do agente e da ação são desvinculadas. As representações do agente fetichista tornam-se, no sistema capitalista, ineficazes em grande parte e são geradas pela ilusão, ao passo que sua ação produz efeitos que escapam ao controle do próprio agente e produzem uma realidade invertida. Ao investigar as categorias da ação e da representação que envolvem o fetichismo da mercadoria n'*O Capital*, interrogamos o fenômeno que chamamos de *dupla intencionalidade*, uma do agente e outra da ação; a primeira motivada pela representação fetichista, a segunda efetiva e autônoma, criadora da ilusão real. Na tentativa de aproximação do problema levamos em conta a teoria da ação de Aristóteles por entender que na *Ética Nicomaquéia* há uma filosofia da ação que, mesmo deslocada de seu contexto jurídico, sobrevive como problema filosófico para repensar o conceito de fetichismo desenvolvido por Karl Marx. Assim, o objetivo deste texto é aproximar-se do estatuto desse tipo de prática e de seu respaldo ontológico. Para tanto, tomaremos o caso da *acrasia* discutido por Aristóteles, resumido na fórmula do sujeito que “sabe mas age como se não soubesse” em comparação com a fórmula apresentada por Marx sobre o fetichismo “eles não o sabem, mas o fazem”. Duas fórmulas que, certamente, se remetem a fenômenos muito diferentes, mas carregam condições muito parecidas de relacionar a razão prática e a ação.

### **Sabe mas age como se não soubesse**

Como entender o agente que faz o que ele sabe que é errado? Aristóteles coloca este problema e logo avisa a quem se destina. Trata-se de um problema que fora tratado por Sócrates e na *Ética Nicomaquéia* é retomado<sup>1</sup> de modo polêmico. Aristóteles pergunta pela possibilidade da existência da *acrasia*, já que parece haver uma contradição entre a negação socrática do fenômeno e sua constatação no senso comum. Ora, uma vez que o agente sabe o que é melhor a ser feito, sabe o que é correto, então o que o faria agir de modo contrário ao saber? Por outro lado, nos deparamos todos os dias com esse tipo de ação: sabemos que é melhor não fumar e mesmo assim fumamos; sabemos que é melhor moderar nos doces mas mesmo assim exageramos. Como nossa discussão não é exatamente com Sócrates, a pergunta é um pouco diferente: qual é o estatuto desse saber e, ao mesmo tempo, o que determina a ação contrária ao saber? Como se pode separar o que se sabe

---

<sup>1</sup> Há muita controvérsia sobre o modo como Aristóteles retoma o problema da *acrasia* em Sócrates. A posição socrática é bastante clara: a *acrasia* é um fenômeno impossível, pois a razão tem a primazia na alma do agente, de modo que no momento em que se sabe o que é errado, este agente sempre agirá na direção correta. A polêmica é implantada na suposta crítica de Aristóteles ao ponto socrático, se ele afinal entende que a *acrasia* existe ou não; em que medida, por quais motivos, etc. A discussão merece uma tese própria. Tomamos deliberadamente uma posição, a saber, aquela que mais analisa o fenômeno da *acrasia* do que contribui para o cabo de guerra entre partidários de um Aristóteles socrático ou crítico.



da disposição para agir? Enfim, trata-se de averiguar em que termos Aristóteles discute o conflito presente na *acrasia*.

Nos livros VI e VII da *Ética Nicomaquéia* aparece a distinção entre os dois tipos de intelecto. O prático é aquele que leva à ação, é o intelecto executivo, e o teórico aquele que leva ao conhecimento por demonstração, que pode ser chamado em alguns casos de conhecimento científico. Na figura do *phronimos* encontramos o estado em que os dois conhecimentos - prático e teórico - entram em operação harmoniosamente juntos, levando ao estado virtuoso. Isso significa que o sucesso na ação<sup>2</sup> depende de duas condições: da virtude moral que assegura a retidão do fim desejado, e da virtude intelectual que garante a descoberta do melhor meio para alcançar o fim.

Um exemplo dado por Aristóteles, exposto na forma de silogismo, nos permite compreender o papel do conhecimento para ação. A proposição *sabe-se que as carnes leves são boas para a saúde* é o conhecimento universal. Mas se o agente ignora quais são as carnes leves, não pode produzir saúde. Saber que *são facilmente digeridas* é o conhecimento científico (pois é explicativo) que serve como meio termo. Mas não é suficiente conhecer cientificamente para formar o estado virtuoso. O que falta para que a ação acompanhe os dois conhecimentos (universal e científico)? O conhecimento particular, no caso, saber *qual* carne é boa para a saúde, não é científico pois não revela a razão pela qual é benéfica. Neste caso, a ação de comer as carnes leves pode ser apenas fruto da experiência ou do acaso e, ainda assim, pode ser suficiente para atingir o estado virtuoso pois produzirá saúde. O conhecimento universal e científico é, pois, fundamental já que é o princípio da deliberação mas não é suficiente para a ação. É preciso também o conhecimento particular último que é executável e, portanto, para o estado da *phronesis*, é preciso levar em conta os dois conhecimentos<sup>3</sup>.

Pode-se inferir que os dois conhecimentos ocorram separadamente, ora um ora outro e, com isso, não se chega ao estado da *phronesis*, já que o silogismo não se completa. Embora a *phronesis* envolva conhecimento e inteligência, não pode ser confundida com eles. Ao fazer essa distinção, Aristóteles nos dá uma pista sobre a oposição dos intelectos.

---

<sup>2</sup> Estamos tratando aqui de ação no sentido pleno do termo, isto é, ação voluntária, consentida. Segundo a *Ética Nicomaquéia*, a ação, tomada em sentido pleno, isto é, quando envolve deliberação e conhecimento, é governada pelo intelecto e pelo desejo. A sensação, portanto, não determina o aspecto voluntarioso da ação, já que os animais (à exceção dos humanos) têm sensação mas não geram ação consentida. Assim, desejo e intelecto têm o mesmo objeto quando se trata do agente virtuoso: o desejo é orientado na direção do pensamento que afirma o que é bom e se detém quando seu pensamento diz que não é.

<sup>3</sup> Será que chegamos, seguindo Aristóteles, à conclusão de ... Sócrates? Esta é a interpretação de Robinson. O conhecimento tem o primado, dentro da alma, sobre todas as partes, a ponto de determinar a ação. Trata-se, sobretudo, da premissa universal e a presente interpretação de Aristóteles marca a necessidade da premissa particular.

“É evidente que a *phronesis* não é uma ciência. Ela busca efetivamente o particular último, como já foi dito, pois o prático é desta natureza. Se opõe, desse modo, ao intelecto, pois o intelecto é de definições, as quais não se tornam razões (princípios), e a *phronesis*, por outro lado, busca o particular último, do que não há ciência, somente percepção sensível: não me refiro à percepção das propriedades sensíveis mas daquela pela qual vemos que a última figura em matemática é um triângulo” (EN, 1142a25-30).

Encontramos aqui a separação, por um lado, do intelecto apto às definições e, por outro, da *phronesis* capaz de buscar aquilo que é mais particular, como uma percepção. Não no sentido da percepção das propriedades individuais das coisas, como uma cor, mas da percepção que se vale de vários sentidos ao mesmo tempo, como o caso do triângulo. De qualquer modo, o termo último da deliberação será inteligível, porém, vinculado à percepção sensível do objeto visado (por exemplo: esta carne aqui é boa para a saúde).

“Mas as realidades particulares e últimas compreendem o que se pode executar. O *phronimos* deve efetivamente aprender a conhecer isso. Do mesmo modo, a compreensão e o bom senso têm como matérias os atos a executar, isto é, as realidades últimas. E o intelecto sabe as realidades últimas nas duas direções. As definições primeiras e as realidades últimas, com efeito, são o objeto do intelecto e não do raciocínio. Ou seja, já que no domínio das demonstrações, o intelecto sabe os termos imutáveis e primeiros, no domínio das operações executivas, o intelecto sabe o termo último que pode mudar e ele comporta a segunda premissa. É o ponto de partida do fim visado, pois é a partir dos particulares que se alcança o universal” (EN, 1143a35-b5).

O intelecto que opera no domínio das demonstrações, intelecto *teórico*, sabe qual é a finalidade da ação que quer empreender, enquanto que o intelecto que se debruça sobre as operações executivas, *prático*, sabe qual a conclusão da deliberação e tem os conhecimentos particulares que impulsionam a agir. O que acontece quando há um conflito entre eles, isto é, quando se sabe em teoria o que se quer fazer, mas o intelecto prático não se move nessa direção? Voltamos à pergunta endereçada à Sócrates.

No estudo da *acrasia*, Aristóteles faz uma distinção entre dois usos do saber em relação à prática do agente. Um caso se dá quando o agente possui o saber mas não o utiliza, pois não está atento à isso, enquanto que o outro agente possui o saber e o utiliza, pois está atento a ele. No primeiro caso pode-se incluir aquele que sabe o que não deve ser feito mas mesmo assim o faz; é o caso em que o saber não é prático ou então está apenas *em potência*. No segundo caso, o agente também sabe o que não deve ser feito e, mesmo *atento* a isso, executa a ação contrária; caso em que o saber é *em ato* e, aos olhos de Aristóteles, é estupefante (EN, 1156b30-35). Mas como isso pode acontecer? O agente sabe mas não sabe? Pode-se inferir que o problema reside no tempo: o agente sabe que é errado fazer tal coisa mas, no mo-

mento da ação, o seu conhecimento a respeito da circunstância não está presente na sua mente; seu saber está em potência no momento em que precisa estar em ato. Esta solução oferece um problema. No momento da ação o agente não sabe, no sentido de que não usa o conhecimento prático conforme ao teórico. Logo, seu ato seria por ignorância. No entanto, Aristóteles já havia definido que o ato voluntário tem como característica importante que o agente saiba o que está fazendo no momento do seu ato, caso contrário age por ignorância. Ora, quem age por ignorância não é responsável por seus atos e o *acrático*, segundo Aristóteles, deve ser responsabilizado e ainda condenado. Descartado, assim, ainda que provisoriamente, o problema da ignorância, passamos ao problema do saber.

Um exemplo semelhante ao silogismo tratado no caso da *phronesis* é exposto no exame da *acrasia*. Convém remontá-lo pois, com isso, tentamos provar que o intelecto prático junto com o desejo, dissociado e oposto ao intelecto teórico, levam ao caso da *acrasia*. Aristóteles coloca algumas premissas possíveis, a saber: *os alimentos secos são benéficos à todos os homens*; premissa universal, na qual os dois termos são universais. *Eu sou um homem* é a premissa em que ao agente é atribuído o universal. *Este gênero de coisas é um alimento seco* é a premissa na qual o objeto é um universal. “Existe ainda uma diferença no âmbito do universal, pois ele corresponde, de um lado, ao sujeito e de outro ao objeto” (EN, 1147a4). Esta diferença, refletida nas duas premissas anteriores, mostra que a última leva à premissa particular: *Isto aqui é um alimento deste gênero de coisas* que, combinada com a premissa universal, *os alimentos secos são benéficos à todos os homens*, leva à ação. No entanto, diz Aristóteles, para que este agente venha efetivamente a consumir o alimento, é preciso que haja o conhecimento (premissa universal mais a particular) e que ambas as premissas estejam presentes no espírito ao mesmo tempo, formando o silogismo prático.

Porém, o caso em que Aristóteles salienta é do agente que conhece todas as premissas, universais e particulares, mas mesmo assim não pratica a ação, no caso, não come este alimento seco mesmo sabendo que é benéfico; trata-se da ação contrária ao saber. Dentro da fórmula *saber mas não praticar o que sabe* há tons diferentes, há casos semelhantes à *acrasia*, como os casos de delírio, adormecimento e embriaguez, em que o agente de alguma forma *sabe sem saber*. Presos às afecções, têm seus corpos perturbados de tal maneira que agem em oposição ao que *dizem que sabem*. Esta sutileza no texto de Aristóteles pode ser interpretada como um *falso saber*, e que se aplicaria também aos *acráticos*: “Consequentemente, é preciso crer que as vítimas da *acrasia* recitam também as fórmulas, ao modo dos atores do teatro” (EN, 1147a23). Neste caso, trata-se de um saber formal que nem ao menos pode ser o intelecto teórico, embora esteja presente no espírito. Ou seja, a mera verbalização do que é correto fazer não é, em si, a causa da *acrasia*, pois esta reside no conflito do intelecto teórico realmente com o desejo ligado ao intelecto prático. A dificuldade em acessar o intelecto teórico se dá por perturbações físicas, como a embriaguez ou delírio, e que pode levar o sujeito a repetir fórmulas como

um ato contínuo sem reflexão. Tal estado é passageiro e pode gerar arrependimento, já o *acrático* será sempre reprovado moralmente (embora possa ser curado).

Para compreender qual é a natureza da *acrasia*, isto é, qual é seu fundamento natural e não moral, pois relacionado aos apetites, Aristóteles oferece outro silogismo, no entanto, este é produtivo, não prático. *Deve-se provar tudo que é doce* é a premissa universal que exprime uma opinião. *Isto é doce* é a premissa particular. Se o sujeito é capaz e não está impedido de agir, conclui-se o silogismo com a ação de comer este doce. Porém, Aristóteles analisa o caso da *acrasia*:

“Consequentemente, suporemos que a opinião universal que o sujeito tem, o proíbe de experimentar os doces, mas que ele tinha, ao contrário, a opinião de que tudo que é doce é agradável: se ele vir que isso é um doce e que essa última opinião se apresenta efetivamente ao seu espírito, enquanto justamente ele tem apetite, ao mesmo tempo em que há a proposição que lhe diz para guardar-se, mas é o apetite que o conduz pois é ele que tem a capacidade de pôr em movimento cada parte de nós mesmos. Consequentemente, o que acontece é que somos vítimas da *acrasia*, pelo efeito de um argumento do tipo da opinião. Este, contudo, não é em si mesmo contrário à reta razão; ela apenas se opõe acidentalmente,<sup>4</sup> pois é o apetite que lhe é contrário, mas não a opinião” (EN, 1147a32-b4).

Aqui temos a figura da *acrasia*, tomada no seu sentido natural, como o conflito entre a opinião e o apetite. O sujeito reconhece o particular conforme o universal e teria, então, todos os elementos para agir conforme a reta razão. Ele preenche as condições para a ação, a saber, a capacidade para agir e não impedimento externo para a ação. O sujeito, por si mesmo, impede a ação. Há algo dentro dele que o faz negar, apenas acidentalmente, a premissa universal: ele não tem apetite por doces. O que podemos inferir é que a presença da premissa particular, ou seja, ao deparar-se com um doce, esta percepção faz referência à premissa universal, afinal, deve-se provar os doces. Mas seu apetite vai, por acaso, contra o universal, ao mesmo tempo em que, dentro de sua alma, convive a opinião contrária ao apetite. Vence o apetite, diz Aristóteles, é o motor deste tipo de ação.

Contudo, analisa Aristóteles em seguida, a contrariedade não se dá com o conhecimento universal científico, pois é o conhecimento do particular que leva à ação. O sujeito que é dominado pelo seu apetite, desse modo, contraria o conhecimento sensível, podendo até repetir o conhecimento universal, mas sem apropriar-se realmente dele, como no caso dos embriagados e do ator no teatro.

<sup>4</sup> Quando Aristóteles coloca que a oposição se dá entre o apetite e a opinião e que a oposição ao conhecimento universal é apenas acidental, com isso, busca salvar tanto Sócrates quanto o senso comum. Este era, afinal, o seu projeto dialético, enunciado em EN 1145b2-ss. É como se Aristóteles estivesse tentando segurar vários pacotes de uma vez, equilibrando-os, sem sucesso. Um pacote, inevitavelmente, cai no chão. Quando se abaixa para recolher, cai outro e assim sucessivamente. Não pode ser que, *acidentalmente*, consiga salvar todos os pacotes de uma vez. O que ocorre por acidente é a apresentação dos contrários ao espírito ao mesmo tempo: deve-se provar mas, por acaso, não tenho vontade neste momento.

Quando Aristóteles compara a *acrasia* com a cidade que tem boas leis mas não as executa, podemos tomar um distanciamento do texto e propor a *acrasia* como uma figura social. Neste caso, saber ou não o que é melhor a ser feito, além da ação individual, não altera em nada o resultado que é, afinal, a prática social contrária ao que convém para a sociedade.

Concluindo os problemas encontrados nesta primeira parte: qual é a faculdade que forma a representação de um objeto na cabeça do agente e que a partir daí ele forma tanto o desejo do fim que quer perseguir ou evitar, quanto forma o intelecto prático que o fará efetivamente agir numa direção ou em outra? A sensibilidade apreende os particulares, os objetos concretos para a ação, mas é preciso ainda fazer sua representação moral e a deliberação. De acordo com o texto, é o intelecto que faz essa operação: como devedor do particular pode alcançar o universal. Quando Aristóteles levanta os critérios para a ação voluntária, discute a importância do agente saber as circunstâncias que envolvem a ação. Em que medida saber as especificidades do contexto contribui para que a ação seja de um modo e não de outro? A apreensão destes contingentes que rodeiam a ação estão apenas circunscritas ao domínio prático. Mas podem entrar em conflito com o domínio teórico, como vimos no caso da *acrasia*, já que a cisão dos intelectos, segundo nossa interpretação, abre espaço para este fenômeno.

Em que termos se poderia falar em intencionalidade da ação? O *acrático* age intencionalmente na medida em que sabe que sua ação é contrária ao que afirma seu intelecto. É um ato voluntário (EN 1152a15-16). Mas pode-se inferir que a ação tem uma intencionalidade separada daquela do sujeito? De certo modo sim. Quando o agente forma a representação, a partir do desejo, no seu intelecto teórico, do fim que quer perseguir, do que lhe parece melhor, constitui-se aqui uma intencionalidade do sujeito. No entanto, ao agir, seu intelecto teórico, movido pelo apetite, revela outra intencionalidade, contrária àquela prevista pelo sujeito. Nota-se, desse modo, um sistema de inconsistência semelhante ao do fetichismo, fundado na inversão das intenções do sujeito e da ação. Em Marx, a separação do saber em relação à disposição para a ação abre espaço para o fetichismo, mas também porque há a separação entre a intencionalidade do sujeito e da própria ação que é fruto de uma ilusão real.

### **Eles não sabem mas o fazem**

Quando as mercadorias adquirem a capacidade de troca, esta confrontação aparece como o resultado misterioso de uma qualidade interna que elas possuíam substancialmente, o valor. No entanto, a confrontação entre as mercadorias é o resultado da *identidade* comum entre elas justamente por serem produtos *diferentes* do mesmo ato social. Por outro lado, as proporções de troca aparecem como o resultado de suas quantidades nas quais se manifestam essa misteriosa qualidade substancial que é o valor. Porém, as *proporções* de troca são o resultado das

*desproporções* nas quais os diferentes trabalhos privados materializam o trabalho socialmente abstrato. Este *quiproquó* das medidas anuncia o fetichismo da mercadoria, tal como Marx o apresenta.

No primeiro capítulo d'*O Capital* Marx revela o esquema do espelhamento da representação do valor. Encontramos aí o embrião do enigma do fetichismo da mercadoria. Abstraídos os trabalhos concretos particulares, a relação de troca entre duas mercadorias - relativa e equivalente - reflete um modo peculiar de representação. Na troca, o valor da mercadoria relativa é representado pelo valor de uso da mercadoria equivalente, de modo que a primeira é obrigada a ocultar seu próprio valor, como se não tivesse valor em si mesma, para se fazer aparecer no valor de uso da equivalente (Cf. MARX, 2006, p.39). A mercadoria relativa tem valor quando trocada pela equivalente, mas não é a função de equivalente que lhe atribui valor, pois o valor é medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção.

O que acontece de curioso na forma equivalente é que “o valor de uso se torna forma de aparecimento de seu contrário, do valor” (MARX, 2006, p.45). Esse valor representado na equivalente tem uma medida *puramente social*, adquire uma *propriedade sobrenatural*, porque é criada pela relação social na qual os homens alienaram na mercadoria suas relações sociais. A propriedade é sobrenatural porque já não é mais histórica, então se atribui o caráter “natural”, *como se* a natureza lhe imputasse valor, daí a expressão sobrenatural. Assim, a mercadoria é *natural sobrenatural* ou *fisicamente metafísica*. Quando a forma de valor de uma mercadoria relativa expressa seu valor na mercadoria equivalente, “essa expressão mesma indica que oculta uma relação social” (MARX, 2006, p.47). Com a relação de espelhamento do valor, Marx acaba por mostrar que os corpos se dissolvem quando suas qualidades sensíveis são abstraídas para que o objeto seja apenas o suporte do valor de troca, ocorrendo uma espécie de processo de sublimação. Como o corpo da mercadoria torna-se a capacidade de equivaler-se a outro corpo, aquilo que lhe é peculiar se esfumaça e abre espaço para a encarnação do valor.

Se a mercadoria guarda um enigma é porque ela é portadora das relações sociais de trabalho. Marx analisa então como se dá a transposição do atributo da ação humana para a forma da mercadoria.

“A igualdade dos trabalhos humanos adquire a forma coisificada da objetividade igual de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força humana de trabalho pela sua duração adquire a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, e, finalmente, as relações dos produtores, que devem efetuar seus trabalhos dentro daquelas determinações sociais, adquirem a forma de uma relação social dos produtos de trabalho” (MARX, 2006, pp.68-69).

Desse modo, Marx resume três aspectos da ação de produzir mercadoria para troca imersos no movimento de deslocar o conteúdo para a forma e, com isso, temos as determinações da forma mercadoria.

As determinações do conteúdo do valor aparecem, então, na forma da mercadoria de modo que o trabalho existe para fazer essa transmutação, se realiza efetivamente quando seu produto passa a ser mercadoria, isto é, quando o conteúdo adquire uma forma oposta ao próprio conteúdo. Com isso entende-se o processo pelo qual o trabalho existe sob a forma de valor. Ou seja, nas palavras de Marx:

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente em que elas refletem aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos mesmos do trabalho, como propriedades naturais sociais destas coisas e, daí, reflete também as relações sociais dos produtores com o trabalho conjunto como uma relação existente fora deles, entre objetos. Por esse quiproquó, os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas suprassensíveis sensíveis, ou sociais” (MARX, 2006, p.69, tradução levemente modificada).

É o mistério que compõe a crença que se forma por esta prática. A consciência prática<sup>5</sup> move-se no domínio da ilusão que não é da ordem do erro. Pois não se trata de falsa consciência, que não pode perceber a realidade oculta. A própria realidade, a mercadoria concreta, apresenta-se para a consciência já de forma invertida, misteriosa, daí o fenômeno da *ilusão real*. Por outro lado, a consciência prática, embora não possa por si só resolver o enigma, é o elemento catalisador no processo, já que forma a disposição para a ação fetichista.

A ilusão real pode ser detectada, por exemplo, na relação entre o trabalho privado e o trabalho social como atividade efetiva e concreta geradora da representação ilusória.

“Os trabalhos privados *efetuam-se realmente* como membros do trabalho conjunto social só através das referências em que a troca transplanta os produtos de trabalhos e, por seu intermédio, os produtores. Para esses últimos, as referências sociais de seus trabalhos privados aparecem, por isso, *como o que são*, isto é, não como relações sociais imediatas das pessoas em seus próprios trabalhos, mas antes como relações coisificadas das pessoas e relações sociais das coisas” (MARX, 2006, p.70, grifos meus).

Assim, a representação que os agentes fazem de suas ações – e que Marx chama aqui de *referências sociais de seus trabalhos privados* - não é uma operação interna da consciência dos agentes apartada da prática; é antes representação da própria realidade que é invertida e gera a ilusão da inversão, só que uma ilusão da realidade, de modo que os agentes só se relacionam efetivamente através das mer-

---

<sup>5</sup> Tomamos os termos consciência prática e crença como sinônimos e como categorias contrastantes em relação à consciência teórica ou saber. No entanto, não se pretende colocar o contraste como uma oposição forte, como se necessariamente as ações fossem sempre sem pensamento. O fetichismo abre a possibilidade da separação das duas categorias no sentido da intenção: o sujeito pode ter uma intenção porque sabe mas age como se não soubesse, visto que sua prática reflete a ilusão da mercadoria como objeto autosuficiente e natural.

cadorias e essas, por sua vez, dominam as relações sociais como se fossem agentes. Mas continua sendo ilusória porque é só na troca que o produto ganha objetividade efetiva, é só quando se comparam os tempos de trabalho, é só quando o produto se torna mercadoria.

A representação é filtrada pela troca e reflete a inversão mesma da realidade, qual seja, a abstração dos diferentes trabalhos como simplesmente iguais e, por conseguinte, dos diferentes produtos como valores comuns. O trabalho é representado pela coisa útil para o outro – a mercadoria – e esta, por sua vez, é representada pelo trabalho social. Marx assinala que a representação do agente se debruça reflexivamente sobre o intercâmbio prático, isto é, a consciência age no interior do processo de troca de modo a captar apenas esta parte do processo de formação do valor.

No momento da troca, a relação entre o atributo humano e a coisa é contrária, ou seja, trocam os diferentes produtos e, para tanto, precisam igualar seus diferentes trabalhos. “Eles não o sabem, mas o fazem” (MARX, 2006, p. 72). A ilusão parece, assim, incidir sobre o saber, sobre a consciência dos agentes, que seria diferente de sua prática. Isso até pode acontecer, mas não é a raiz do engano. Ora, se o problema fosse da ordem da consciência, da falsa consciência ou de suas limitações, bastariam esclarecimento e alargamento para solucioná-lo. Entretanto, a ilusão fetichista, como vimos, não é mero equívoco, mas antes um fenômeno real. Essa fórmula, portanto, só pode indicar que há uma consciência teórica do agente - o saber científico - que não tem o poder de modificar sua prática, pois não afeta sua consciência prática ou crença.

Se a representação não é exata é porque o valor não é transparente. Mas é inevitável que a ação continue a mesma porque o fetichismo está impregnado na mercadoria e mesmo que a representação se modifique, mesmo que os agentes descubram cientificamente que “os produtos de trabalho, na medida em que são valores, são simples expressões coisificadas do trabalho humano despendido em sua produção” (MARX, 2006, p.72), ainda assim o produto social continua com a aparência de objetividade, como se não fosse produto da ação desses mesmos agentes que fizeram a descoberta. A consciência teórica é ineficaz porque a ilusão que engendra a representação é real, com efeitos na prática social. Porque a ação que forma o fetichismo não é determinada pelas consciências dos homens, é determinada antes pelo sistema das mercadorias. Mesmo desvendando o *hieróglifo social*, o enigma do fetichismo, os homens continuam trocando seus produtos de modo que lhes parece tão natural e necessário que as coisas parecem ter seu próprio movimento, e daí se esfumaça a relação entre o agente e a ação, produzindo a inversão das intenções. A representação para o trabalhador é de que as coisas passam a ser os agentes com autonomia e controle, como criaturas nascidas por geração espontânea, pois não é mais possível que o sujeito se reconheça no seu objeto.



Efetivamente as relações sociais que formam as grandezas de valor passam a dominar os homens porque são mediadas pelas mercadorias. Estas coisas criadas pelos homens têm aparência natural; fator que contribui para que sejam representadas como coisas externas e independentes dos agentes. As grandezas de valor das coisas são, desse modo, as medidas sociais dos trabalhos que fixam o valor dos produtos tanto na aparência como finalmente na realidade efetiva. A diferença entre a representação da realidade e a coisificação do trabalho humano é que, aparentemente, essa inversão é casual mas, realmente, é própria do modo de produção capitalista.

“Por isso, a determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é um dos segredos ocultos sob os movimentos aparentes dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta ultrapassa a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de modo algum sua forma coisificada” (MARX, 2006, p.74).

A impotência do esclarecimento mostra-se perversa quando a descoberta não pode transformar a *práxis*. Neste sentido, a descoberta também é ineficaz quando as relações já estão naturalizadas e, com isso, não é possível perceber seu caráter histórico. O fetichismo é, nesta medida, de ordem prática.

## Referências

- ARISTÓTELES. (2004). *Étique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: éditions Flammarion.
- GRESPLAN, J. (1999). *O Negativo do Capital : o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo : Editora Hucitec e Fapesp.
- MARX, K. (2006). *A Mercadoria*. Tradução e Comentários de Jorge Gresplan. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1999). *O Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ZINGANO, M. (org). (2010). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles – textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Estudos de ética antiga*. SP: Discurso editorial.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora.



# Capitalismo de Estado ou capitalismo tardio?

**Gustavo Pedroso\***

\* Professor Doutor, Universidade Estadual Paulista.

## GT - Marx e a Tradição Dialética

### Resumo

Na interpretação das obras de Adorno frequentemente sustentou-se que ele teria sido influenciado pela concepção de Pollock sobre o capitalismo de Estado. Pollock teria mostrado que a determinação econômica da sociedade era um mero fenômeno histórico e que a dominação constituía o verdadeiro problema central, ideias estas que teriam produzido uma ruptura na Teoria Crítica, expressa na *Dialética do esclarecimento* pelo abandono do marxismo e a colocação do confronto entre homem e natureza como motor da história. Esta leitura pode ser questionada com base no ensaio “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?”, texto no qual encontramos tanto elementos que parecem concordar com a concepção de Pollock, quanto outros que discordam frontalmente, sugerindo uma posição distinta e mais elaborada da parte de Adorno.

**Palavras-chave:** marxismo – Teoria Crítica – capitalismo

Segundo uma interpretação bastante disseminada, a filosofia de Theodor Adorno foi essencialmente marcada pela influência dos trabalhos de seu colega no Instituto de Pesquisa Social, o economista Friedrich Pollock. As concepções fundamentais deste último podem ser encontradas em um artigo publicado em 1941, intitulado “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limites”. Pollock considerava que o liberalismo do séc. XIX tinha desembocado em dois resultados, os monopólios privados e a interferência governamental, ambos os quais estavam tornando o mercado um instrumento inadequado para a utilização dos recursos disponíveis. Esta inadequação, por sua vez, se concretizava na forma do desemprego e da impossibilidade de aplicação de capital, implicando em grandes

riscos<sup>1</sup>. Para se corrigir este quadro, garantindo-se o emprego ao mesmo tempo em que eram mantidos certos elementos básicos da ordem social em decadência, teriam sido introduzidos cinco novos procedimentos que visavam substituir o mercado obsoleto. Estes procedimentos seriam os seguintes:

- a) é criado um plano geral que direciona a produção, o consumo, a poupança e o investimento, de modo que a decisão sobre quais necessidades devem ser satisfeitas, e como, não seja deixada ao mercado, mas resulte do planejamento consciente;
- b) os preços não deveriam governar mais o mercado, mas sim ser administrados em todos os setores importantes;
- c) os interesses de lucro e quaisquer outros interesses especiais deveriam estar estritamente subordinados ao plano geral;
- d) em todas as esferas de atividade do Estado as conjecturas e improvisações deveriam dar lugar aos princípios do gerenciamento científico;
- e) o Estado deveria obrigar à realização do plano, de modo que nada de essencial seja deixado às leis do mercado ou a outras “leis” econômicas.

O resultado para o qual tendia a introdução destes procedimentos era, para Pollock, o surgimento de uma nova ordem social, o “capitalismo de Estado”, que tomava o lugar do “capitalismo privado”. O exemplo mais aproximado desta nova ordem podia ser encontrado na Alemanha nazista, em versão totalitária; mas uma versão alternativa, democrática, também parecia, aos olhos de Pollock, estar se desenvolvendo nos Estados Unidos. Os traços mais gerais que caracterizavam esta nova ordem nos dois casos eram:

- a) a substituição do mercado por um sistema de controles diretos para a coordenação da produção e da distribuição, levando ao desaparecimento das “assim-chamadas leis econômicas”;
- b) o investimento destes controles no Estado, “que usa uma combinação de dispositivos novos e antigos, inclusive um ‘pseudo-mercado’ para regular e expandir a produção e coordená-la com o consumo”, buscando ao mesmo tempo o pleno emprego de todos os recursos disponíveis;
- c) a conversão do Estado em instrumento de dominação de um novo grupo dominante formado pela alta gerência empresarial, pela cúpula da burocracia estatal e pelos líderes do partido vitorioso, na forma totalitária; enquanto que na forma democrática o Estado era controlado pelo povo, havendo uma série de instituições que impediriam que a burocracia convertesse sua posição administrativa em fonte de poder.

---

<sup>1</sup> “Concentração de atividade econômica em empresas gigantes, com suas conseqüências de preços rígidos, auto-financiamento e concentração sempre crescente, controle governamental do sistema de crédito e do comércio exterior, posições de quasi-monopólio dos sindicatos com a conseqüente rigidez do mercado de trabalho, desperdício em larga escala de força de trabalho e de capital e enormes gastos governamentais para cuidar dos desempregados são tantos sintomas do declínio do sistema de Mercado. Eles se tornaram característicos em vários graus para todos os países industrializados depois da Primeira Guerra Mundial” (POLLOCK, 1941b, p. 202).

Ora, este quadro configurava para Pollock nada mais, nada menos que a ocorrência de uma ruptura histórica – de fato, uma efetiva superação do capitalismo: “A substituição dos meios econômicos pelos meios políticos como garantia última para a reprodução da vida econômica muda o caráter de todo o período histórico. Ela representa a transição de uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política” (POLLOCK, 1941b, p. 207)<sup>2</sup>. Com isto, alteram-se as próprias relações sociais, que deixam de ser mediadas pelo mercado, onde os homens se encontravam como agentes do processo de troca. As relações passam agora a ser mediadas *pela estrutura administrativa*, no interior da qual eles se encontram enquanto comandantes e comandados. Mas, além disso, para Pollock, o que ocorria era que aquela que era a questão verdadeiramente fundamental voltava a se mostrar. Afinal, nesta nova ordem: “(...) a motivação do lucro é substituída pela motivação do poder. Obviamente, a motivação do lucro é apenas *uma forma específica da motivação do poder*”. Aos olhos de Pollock, portanto, as reflexões sobre o capital deveriam dar lugar agora às reflexões sobre o problema da dominação, estes sim o verdadeiro problema de fundo, o qual fora apenas dissimulado durante um período sob uma de suas formas particulares.

O principal proponente da tese de uma influência pollockiana sobre Adorno é Martin Jay. Em seu livro *A imaginação dialética*, Jay procurou, sem dúvida corretamente, caracterizar a postura teórica central do Instituto como crítica em relação ao marxismo ortodoxo. Mas para ele esta crítica leva os membros do Instituto (ou ao menos os integrantes do que ele chama de “círculo interno” do Instituto) a se afastarem progressivamente do próprio marxismo. Assim, já no início dos anos 30 eles se deparam com evidências de um processo de integração social do proletariado, o qual, com isso, deixava de ser o sujeito histórico portador da revolução. Na ausência de um sujeito histórico, a Teoria Crítica frankfurtiana teria sido forçada a adotar uma postura “transcendente”, recorrendo à pura teoria na tentativa de colocar-se para além da sociedade e assim poder criticá-la. Com isto, ela também se afastaria progressivamente da primazia atribuída pelo marxismo à economia, levando adiante a tendência, já antes manifestada por Horkheimer, de privilegiar o problema da dominação. O diagnóstico elaborado por Pollock permitia agora que a mediação econômica, que tinha sido importante no período histórico marcado pelo liberalismo, fosse definitivamente suplantada pela questão da dominação, a qual seria a questão verdadeiramente fundamental. E esta era, segundo Jay, a grande mudança de perspectiva cristalizada na *Dialética do esclarecimento*.

Para Horkheimer, Pollock, Adorno e Löwenthal, a dominação estava assumindo formas não-econômicas, cada vez mais diretas. O modo capitalista de exploração era visto agora em um contexto mais amplo como a forma histórica específica de dominação característica da era burguesa na história ocidental. O capitalismo de Estado e o Estado Autoritário prefiguravam o fim, ou ao me-

<sup>2</sup> Em, “O nacional-socialismo é uma nova ordem?” ele dirá ainda que “sob o nazismo a produção visa o uso, não o lucro” (Pollock, 1941a, p. 446).

nos a transformação radical, desta época. A dominação, afirmavam, era agora mais direta e virulenta sem as mediações características da era burguesa. (JAY, 1976, p.256)

E se a dominação era o verdadeiro problema fundamental, ela não poderia ser visada simplesmente no conflito entre as classes, mas precisaria ser caracterizada de forma trans-histórica, razão pela qual Martin Jay sustenta que a luta de classes é substituída pelo conflito entre humanidade e natureza (externa e interna) enquanto motor da história. A crítica da teoria tradicional tinha um de seus focos na separação entre sujeito e objeto operada por esta última, separação que acabava por reduzir a natureza a mero objeto de dominação. No período anterior ao exílio esta crítica tinha sido feita nos termos da contraposição entre infraestrutura e superestrutura, de modo que a *Aufklärung* era visada como o correlato cultural da burguesia em ascensão e o propósito da dominação da natureza aparecia como função dos interesses do capital. Mas Jay considera que no início dos anos 1940 o conceito de *Aufklärung* sofre uma alteração, sendo ampliado até abarcar todo o espectro do pensamento ocidental. O resultado, portanto, da reorientação teórica fundamentada no trabalho de Pollock era a passagem da primeira para a segunda Teoria Crítica por meio de uma ruptura com o referencial marxista anterior.

Como se sabe, o livro de Martin Jay foi um dos primeiros estudos sobre a Teoria Crítica. Publicado no início dos anos 70, por volta da mesma época que *A origem da dialética negativa*, de Susan Buck-Morss, e *Teoria e política*, de Helmut Dubiel, *A imaginação dialética* beneficiou-se de seu ineditismo, do vivo interesse pela Teoria Crítica neste período e do fato de ser redigida em inglês, tendo circulado amplamente e marcado em muito a forma como a Teoria Crítica foi recebida e caracterizada. Entre outros pontos, a tese sobre o papel de Pollock em uma mudança teórica cristalizada na *Dialética do esclarecimento* foi particularmente influente, sendo acolhida por diversos outros autores. Esta tese envolve diferentes aspectos, mas ela nos interessa aqui no que diz respeito ao sentido da filosofia adorniana. Afinal, Adorno compartilha do diagnóstico segundo o qual a primeira metade do séc. XX marca a passagem para um novo sistema, o capitalismo de Estado?

Dos vários caminhos possíveis para se considerar esta questão, um dos mais imediatamente frutíferos talvez seja o exame de alguns pontos de um texto redigido por ele em 1968 para o 16º Congresso dos Sociólogos Alemães. Como naquele ano se comemoravam os 150 anos do nascimento de Marx, foi escolhido como tema do congresso justamente o problema relativo à continuidade ou não da relevância de Marx, sendo este problema formulado como uma pergunta: “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. Adorno era então presidente da Sociedade Alemã de Sociologia e estava, por isso, encarregado da conferência de abertura, para a qual escreveu um ensaio que trazia como título esta mesma pergunta. Ali ele apresentava o problema nos seguintes termos:

As exposições e debates [neste congresso] nos ajudarão a esclarecer se o sistema capitalista continua a dominar, embora em uma forma modificada, ou se o desenvolvimento industrial tornou o próprio conceito de capitalismo, a diferença entre Estados capitalistas e não-capitalistas, e de fato toda a crítica do capitalismo, inválidos. Em outras palavras, se a tese atualmente popular na sociologia, de que Marx está obsoleto, é correta. (ADORNO, 1972, p. 354)

Embora a tese da sociedade industrial não seja idêntica à concepção pollockiana do capitalismo tardio, a problemática em vista apresenta pontos de contato suficientes para que façamos uma aproximação em vista da questão que nos interessa. Se tomarmos a caracterização da sociedade industrial por Adorno, por exemplo, veremos que seu ponto central está na afirmação de que o mundo se encontraria tão determinado pela tecnologia que as relações sociais que definiam o capitalismo estariam se tornando irrelevantes ou teriam se tornado pura superstição. Trata-se, portanto, também de uma superação do capitalismo. Em relação a este ponto, Adorno de fato fala na aproximação dos padrões de vida das classes sociais e do não cumprimento de certos prognósticos de Marx, como o da pauperização e o do colapso. Mais ainda, ele fala da passagem do controle do processo econômico para o poder político<sup>3</sup> e do Estado como capitalista total. Parece, portanto, que há elementos aqui que justificariam a tese da influência de Pollock.

Ocorre, porém, que a presença destes elementos no texto não é suficiente para caracterizá-lo. Mesmo um leitor desatento não deixará de notar que há outros, discordantes. Assim, logo depois de afirmar que a ausência de manifestações de consciência de classe coloca um grave questionamento para o marxismo (e de vincular este problema à redução da parcela de trabalho vivo decorrente do progresso técnico, com a consequente dificuldade com relação à teorização da mais-valia), Adorno contrapõe a estes, outros fatos, “fatos que, por sua vez, só de um modo muito forçado e arbitrário são ainda interpretáveis sem utilizar o conceito-chave ‘capitalismo’”. Talvez se pudesse pensar que isto não muda muita coisa, uma vez que Pollock também acha necessário manter o termo “capitalismo”<sup>4</sup> ao mesmo tempo em que procura caracterizar uma nova ordem social. Mas logo em seguida Adorno acrescenta uma afirmação que o coloca em outro terreno: “A *dominação* sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico” (ADORNO, 1972, p. 360, grifo meu).

---

<sup>3</sup> “A irracionalidade da atual estrutura social impede o seu desdobramento racional em uma teoria. A perspectiva de que a condução do processo econômico acabe levando ao poder político de fato deriva da dinâmica deduzível do sistema, mas tende simultaneamente para a irracionalidade objetiva” (ADORNO, 1972, p. 359-360).

<sup>4</sup> Logo no início de “Capitalismo de Estado”, Pollock justifica a manutenção do termo como forma de indicar quatro considerações importantes sobre esta nova ordem: “que o capitalismo de Estado é o sucessor do capitalismo privado, que o Estado assume importantes funções do capitalista privado, que motivo do lucro ainda desempenha um papel significativo e que não se trata de socialismo” (POLLOCK, 1941b, p. 201). Em “O nacional-socialismo é uma nova ordem?” (escrito pouco depois em resposta às críticas de que “Capitalismo de Estado” fora alvo), esta terceira consideração é levemente alterada: “que instituições capitalistas, como a venda do trabalho ou os lucros, ainda desempenham um papel significativo” (POLLOCK, 1941a, p. 450).

Mesmo se considerarmos com mais cuidado os trechos onde o marxismo é questionado, veremos que eles são sempre acompanhados de considerações que matizam estes questionamentos. Quando se refere à aproximação do padrão de vida e de consciência das classes, Adorno aponta em seguida que, para Marx, não eram estes fatores que definiam as classes, mas sim a posição objetiva de cada uma delas no interior do processo de produção<sup>5</sup> e que por isso a falta de consciência de classe proletária nos países avançados não refuta a existência das mesmas. Da mesma forma, ao mencionar as dificuldades ligadas à teorização da mais-valia, ele não considera a teoria do valor algo superado, mas se queixa de sua falta, remetendo o problema à possibilidade de que “a sociedade atual seja refratária a uma teoria coerente em si” (ADORNO, 1972, p. 359).

Todo este conjunto parece complicar mais o quadro. Se, de início, alguns elementos pareciam confirmar a adesão ao diagnóstico do capitalismo de Estado, outros ostentam concepções marxistas (como a mediação econômica da dominação). Por fim, porém, Adorno fala em uma sociedade atual diferente da teorizada por Marx e refratária a uma teoria coerente. Como se poderia compreender a junção destes aspectos discordantes?

Retomemos a contraposição inicial entre capitalismo tardio e sociedade industrial feita por Adorno no início do texto. Ali, depois de ter apresentado resumidamente o núcleo fundamental da tese da sociedade industrial, Adorno recusava que a questão pudesse ser resolvida apenas empiricamente e a remetia à discussão teórica e à necessidade de se trabalhar com a interpretação, isto é, com a discussão do sentido do quadro atual. Em seguida, passava a apresentar (também de forma muito sintética) os principais traços de uma teoria dialética da sociedade: “Uma teoria dialética da sociedade volta-se para leis estruturais que determinam os fatos, que neles se manifestam e que são por eles modificadas. Ela entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global” (ADORNO, 1972, p. 356). Na medida em que esta teoria pretende se pautar por uma concepção exigente de objetividade, nota Adorno, ela deve ser a última a se fechar aos fatos e a procurar ajustá-los à força a interpretações prévias, sob pena de se autodestruir. Claramente, o que ele pretende com isto é prevenir um equívoco que, ensejado pelo contexto polêmico, seria de fato fatal à dialética: sua conversão em uma posição dogmática, que tentasse sustentar estas interpretações prévias sem examinar a dinâmica histórica e possíveis novos traços do quadro contemporâneo. É por isso que ele prosseguirá dizendo que a simples escolha entre uma das alternativas previamente dadas não

---

<sup>5</sup> “Os critérios das relações de classe – que a pesquisa empírica gosta de chamar de estratificação social das camadas sociais segundo o rendimento, o padrão de vida, a formação educacional – são generalizações encontráveis em indivíduos isolados. Nessa medida podem ser considerados subjetivos. Em contraposição, o conceito mais antigo de classes tinha um sentido objetivo, independente de índices diretamente retirados da vida dos sujeitos, por mais que esses índices também expressem objetividades sociais. A teoria de Marx baseava-se na posição de patrões e trabalhadores no processo de produção; em última instância, no poder de dispor sobre os meios de produção” (ADORNO, 1972, p. 355).



é satisfatória, em especial para o dialético, que não pode se fechar às contradições como se elas fossem erros metodológicos, mas precisa rastreá-las até sua origem na estrutura antagônica da sociedade. Neste sentido, Adorno proporá então que a relação entre as duas alternativas “expressa a contradição que caracteriza a atual fase” (ADORNO, 1972, p. 358).

São estas considerações que levam até os primeiros elementos que mencionamos, aqueles que, em sua problematização do marxismo, parecem aproximar Adorno de Pollock. Com efeito, o primeiro passo no aprofundamento do problema e no enfrentamento das contradições é sua abordagem no interior da própria dialética, onde ele aparece na forma problematização de seus prognósticos através do declínio da consciência de classe, da não ocorrência da pauperização e das dificuldades em se elaborar uma teoria objetiva do valor (em função da redução da parcela de trabalho vivo a um valor limite por conta do progresso técnico). Num segundo momento, a estes são contrapostos os fatos drásticos, cuja menção recolocava Adorno no âmbito do marxismo, os quais exigem o conceito de “capitalismo” para serem interpretados, como o fato de a dominação sobre os seres humanos continuar a ser mediada pela economia. Estes dois momentos são então reunidos dialeticamente (ainda que de forma abstrata) através do uso enfático de conceitos de Marx:

Em categorias da teoria crítico-dialética, eu gostaria de propor como primeira, e necessariamente abstrata, resposta que a atual sociedade é, de acordo com o estágio de suas *forças* produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. Por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura. Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do séc. XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muitos mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje como antes produz-se visando o lucro. (ADORNO, 1972, p. 361)

Mas já na sequencia deste trecho Adorno prossegue acrescentando a este quadro desenvolvimentos que vão além do que Marx havia previsto. Ocorre que, a seus olhos, o progresso técnico modificou as perspectivas anteriores quanto à possibilidade de superação do capitalismo. Há uma alteração fundamental, que concerne às formas de interação entre forças produtivas e relações de produção: “Característica marcante de nossa época é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas, que, porém, há muito desdenham as relações” (ADORNO, 1972, p. 363). Os próprios meios disponibilizados pelo progresso técni-

co, que deveriam levar ao choque entre forças produtivas e relações de produção, são então usados por estas últimas para evitar sua superação. Isto, porém, não quer dizer que as relações de produção estejam propriamente em seu auge. O quadro é mais complexo, e a maneira como Adorno o concebe mostra que seria muito difícil aproximar suas considerações das de Pollock:

O poderio das relações de produção, que não foram revolucionadas, é maior do que nunca, mas, ao mesmo tempo e em todos os lugares elas estão, enquanto algo objetivamente anacrônico, enfermas, prejudicadas, esvaziadas. Elas não funcionam mais por conta própria. Ao contrário do que pensa a antiga doutrina liberal, o intervencionismo econômico não é exercido de um modo estranho ao sistema, mas de modo imanente a ele, como a quintessência da autodefesa do sistema capitalista (...). (...) Mas se, com base no intervencionismo e no planejamento em grande escala, o capitalismo tardio estaria livre da anarquia da produção de mercadorias e portanto não seria mais capitalismo, então é preciso responder que o destino social do indivíduo continua a ser, para este, tão dependente do acaso quanto sempre foi. O próprio modelo capitalista nunca teve uma vigência tão pura quanto a apologia liberal o supõe. Em Marx isto já era crítica à ideologia: devia expor quão pouco o conceito que a sociedade burguesa tecia sobre si mesma coincidia com a realidade. Não deixa de ser irônico que exatamente esse motivo crítico, o de que o liberalismo, em seus melhores tempos, não era liberalismo, passe a ser hoje reciclado, a favor da tese de que o capitalismo não seria mais propriamente capitalismo. (ADORNO, 1972, p. 367-368)

Para Adorno, portanto, intervencionismo e planejamento não necessariamente significam superação do capitalismo. No contexto que tem em vista, significam antes sua manutenção. E para ele isto evidencia a presença de um novo conjunto de problemas, de uma mutação história inesperada, a saber, a transformação de fatores de mudança e libertação em fatores de permanência e dominação. Ora, era isto que ele chamava de dialética da *Aufklärung*.

## Referências

- ADORNO, Theodor W. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften 8.I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1972, p. 354-370.
- JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Londres: Heinemann, 1976.
- POLLOCK, Frederick. Is National Socialism a New Order? *Studies in Philosophy and Social Science*, Nova York, volume IX, 1941, p. 440-455.
- \_\_\_\_\_. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. *Studies in Philosophy and Social Science*, Nova York, volume IX, 1941, p. 200-225.

# Marx: determinismo, história e ciência

**José Fredson Souza Silva,**

**“GT- Marxismo”**

\* Mestre, Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC.

## Resumo

O pensamento de Marx é em muitos momentos entendido simplesmente como um determinismo econômico, aos moldes de um fatalismo mecanicista fundamentado numa suposta racionalidade da história, que aparece como um substituto da providência ou predestinação. Essa visão determinista se fortaleceu a partir da concepção da metáfora da infra e superestrutura que apesar de pouco utilizada por Marx, assumiu um cunho esquemático e reducionista, inclusive nas fileiras do marxismo a partir da Segunda Internacional, onde seus teóricos sustentavam que o socialismo seria o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais de produção no sistema capitalista, isso aconteceria fatalmente em virtude das contradições internas do próprio sistema. Ao analisamos a obra de Marx desde sua juventude observa-se que a fundamentação de um determinismo rígido que tem como base a concepção de que a história está inevitavelmente dirigida para uma meta, não encontra total respaldo, pois, para Marx o mundo sensível e consequentemente a realidade não aparecem como algo dado de forma imediata, mas sim, como resultado das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza, onde se desenvolve um processo de auto-criação dos homens por meio do trabalho, o que torna as relações sociais uma realidade sempre em movimento que faz com que a organização da sociedade se configure em um processo aberto, fundamentado na possibilidade. Para Marx, os fatos e a realidade não estão de maneira alguma alicerçados na Ideia, mas são frutos do movimento real das coisas, ou seja, não é no plano das Ideias que as coisas são produzidas, por esse motivo, a realidade aparece como desenvolvimento histórico, da mesma maneira a “ciência” é entendida por Marx a partir de um método onde o percurso do objeto coloca o problema do conhecimento *pari passu* com o desenvolvimento do ser, o objeto aparece como desenvolvimento, processo de auto-constituição, portanto, passível de desvendamento, pois, como diz Marx, o concreto é síntese de múltiplas determinações, é unidade

da diversidade. Assim, a afirmação da verdade aparece também de forma histórica, não podendo o real ser confundido com sua aparência. O objeto deve ser analisado em sua construção histórica, isto é, em suas contradições e em seu movimento e não de forma naturalizada e fixa o que fundamentaria um determinismo estrito.

**Palavras-chave:** Marx; Determinismo; história; Ciência.

**N**a história do Marxismo observamos várias propostas de interpretação do legado teórico de Marx. Desde o século XIX o pensamento de Marx foi alvo de inúmeras leituras, que por sua vez desembocaram em vários unilateralismos e reducionismos por parte de vários interpretes, marxistas ou não, esses interpretes em muitos casos estavam mais interessados em adequar as ideias de Marx a seus interesses políticos do que compreender o verdadeiro sentido empregado por ele no desenvolvimento de sua obra. Para muitos, seu pensamento tornou-se fundamento da bagagem ideológica de vários movimentos de massa, e em muitos casos algumas ideias foram reduzidos a *slogans* mal assimilados. Além desse fato, em termos intelectuais a obra de Marx influencia desde a política à história, passando pela filosofia, economia e sociologia o que abre espaço a um grande leque de interpretações.

Algumas leituras e não necessariamente as mais simplificadoras acabaram por imputar uma concepção determinista ao pensamento de Marx. Para alguns, essa filosofia seria somente uma inversão do idealismo hegeliano e não passaria de um materialismo abstrato que fundamentaria uma filosofia da história, assumindo uma teleologia que culminava necessariamente no advento do socialismo (Plekanov, Croce). Visões como esta encontraram um porto seguro no período da Segunda Internacional. Para os teóricos desse período, o socialismo seria o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas no sistema capitalista, isso aconteceria fatalmente em virtude das contradições internas do próprio sistema. Na terceira internacional, vemos claramente a defesa por parte de Stalin (1979) de uma visão unilinear de história, denominada de “cinco estágios” que começa pela “comuna primitiva” passando pela escravatura, feudalismo, capitalismo e por fim culminando com o socialismo.

Muitos autores encontraram na concepção da infraestrutura e superestrutura exposta por Marx no Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* (1859) a base fundamental de sustentação da tese de que Marx sustentava uma posição determinista extremamente rígida tanto da história como da economia. No referido texto lemos:

[...] na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade [...]. O modo de produção da vida

material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinha movido até então. De forma de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revoluções sociais. [...]. (MARX, 2003, p. 5).

O Materialismo Histórico entendido desta maneira impõe a ideia que existe uma necessidade imanente no devir das sociedades, do qual Marx aparece como seu profeta. A história dessa maneira é entendida como um desenvolvimento ordenado em períodos, tendo como base a ideia de um progresso linear, determinado em última instância pelo desenvolvimento econômico. Esta concepção de história encontra respaldo na tese de que a história humana nada mais é do que um momento da história natural, ficando a mesma submetida a leis naturais. Sendo assim, descobertas estas leis caberia aos homens somente a tarefa de realizar as etapas necessárias do processo histórico, que a despeito da liberdade humana, desenvolve-se mecanicamente.

As diversas interpretações deste texto levaram a uma visão de cunho esquemático e reducionista inclusive em algumas fileiras do marxismo afirmando o economicismo estrito a Marx por pensar a constituição do social reconhecendo a importância de se garantir o provimento de necessidades básicas como alimentos, moradia, vestuário e etc. Porém, é óbvio que o ato da produção não pode ser pensado de maneira isolada ou descontextualizada do processo de produção e reprodução do qual faz parte, o que não quer dizer que os processos econômicos se configurem como determinante último da constituição social e da História.

Marx em momento algum de sua obra busca explicações monocausalistas dos processos sociais, isto é, esclarecer tudo a partir de um único fator. A fundamentação de uma filosofia da história, que tem como base a concepção de que a história está inevitavelmente dirigida para uma meta que é o advento do comunismo, não se sustenta em uma leitura mais demorada da obra deste autor.

Quando lemos *A sagrada família* e *A ideologia alemã* nos deparamos com um pensamento que se dirige em outra direção. Nestes textos não vemos Marx afirmar nenhum historicismo ou mesmo uma filosofia da história. Marx não aceita uma visão idealista da história, suas bases são outras, a sua teoria sobre a história encontra seu fundamento na realidade material das relações humanas. Escreve ele que:

“[...] A história não faz nada, ‘não possui nenhuma riqueza imensa’, ‘não luta nenhum tipo de luta!’ Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes, o homem, o homem real, que vive; não é, por certo, a ‘História’, que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte -, pois a história não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos. [...]”. (MARX; ENGELS. 2003. p. 111)

Os pressupostos com os quais começaremos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais, dos quais se pode abstrair apenas na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação. [...]

O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Toda historiografia tem de começar a partir desses fundamentos naturais e de sua modificação através da ação dos homens no decorrer da história. (MARX & ENGELS, 2007. p. 41-42).

Como vemos, ele não assume uma filosofia da história, os homens não são instrumentos do “Espírito absoluto” que por sua vez se manifesta por meio das ações humanas. Ele parte do princípio de que, se se quer pensar ou se fazer história, tem que se abandonar todos os “universais”. O ponto fundamental para o desenvolvimento da filosofia e da própria história deve ser os homens reais, suas relações, ou seja, os pressupostos materiais da existência humana. Marx entende que a filosofia, a economia, assim como a história podem ser explicadas a partir dos indivíduos e de como estes produzem e organizam a suas próprias vidas a partir de suas atividades práticas.

A filosofia de Marx não se configura em uma filosofia da história, porque está fundamentada no processo de auto-criação por parte dos homens, processo este que tem como base a materialidade das relações humanas. Sustentamos esta visão, porque segundo ele,

A história não é mais do que a sucessão das diferentes gerações individuais, cada uma das quais explora os materiais, capitais e forças de produção transmitidas por aqueles que a precederam; quer dizer, que de um lado prossegue em condições completamente distintas da atividade precedente, enquanto de outro lado modifica as circunstâncias anteriores mediante uma atividade totalmente diferente, o que poderia ser distorcido especulativamente, se fosse alegado que a história posterior é a finalidade daquela que a precede, como se disséssemos, por exemplo, que o descobrimento da América teve como finalidade ajudar a expansão da Revolução Francesa, mediante cuja interpretação a história adquire seus fins próprios e independentes e se transforma em uma “pessoa junto a outras pessoas” (junto à “autoconsciência”,

à “Crítica”, ao “Único” etc.), enquanto o que designamos através das palavras “determinação” (*Bestimmung*), “fim”, “gérmen”, “idéia” da história anterior não é outra coisa que não uma abstração da história posterior, da influência ativa que a história anterior exerce sobre a que vem depois dela. (MARX & ENGELS, 2007. p. 70).

A história para ele não passa de simples “sucessão de gerações”, sendo assim, ela não tem um sentido em si mesma. A história não tem nenhum significado além daquele que os homens lhe conferem nos seus vários estágios de desenvolvimento. Assim, não há a possibilidade de nenhuma previsibilidade na história, impossibilitando uma filosofia da história.

A história para Marx não é a realização de nenhum desígnio ou da providência, também não é um auto-desdobramento em si mesma a partir de uma vontade interna própria, ela não é uma entidade que tem sentido em si mesma. A história não é nada fora dos homens que agem efetivamente, por que ela não se constitui uma condição separada da atividade humana. É verdade que os homens se encontram em determinadas circunstâncias e que estas mesmas circunstâncias também determinam a atividade humana, porém, não a determinam de maneira absoluta, pois, os homens têm a capacidade de modificar estas circunstâncias por meio de sua atividade, ou seja, por meio de seu trabalho.

Seguindo essa ótica, concordamos com a visão de Châtelet quando afirma que “[...] o objetivo do materialismo histórico não é elaborar um discurso totalizante, desvelando o sentido do devir humano, mas explicar o funcionamento das sociedades dadas em épocas dadas, a partir de sua realidade prática. [...]” (CHATELET, 2004, p.30). Essa visão se sustenta quando lemos a terceira seção da Introdução aos Grundrisse intitulada *O Método da economia política*, pois, observamos que Marx faz a análise de uma sociedade dada, a sociedade burguesa moderna, onde as noções de modos de produção, forças produtivas, relações de produção, luta de classes, aparecem como conceitos, e não como realidades que podem intervir como causas.

Assim, a pesquisa, a ciência deve partir das práticas sociais, elaborando conceitos que tornem inteligíveis as praticas humanas efetivas, compreendendo suas articulações e funções. Marx efetiva enquanto proceder metodológico uma explicitação racional-imanente do objeto, é o próprio percurso do objeto que coloca o problema do conhecimento *pari passu* com o desenvolvimento do ser. Como diria Lukács (2003), em *História e consciência de Classe*, Marx assume o ponto de vista da totalidade aos moldes da ciência alemã, não buscando a explicação da realidade somente em uma única causa à maneira da ciência burguesa.

Na introdução aos Grundrisse (MARX, 2011, passim) nosso autor coloca de maneira nítida a sua concepção teórico-metodológica para a pesquisa científica. Ele inicia delimitando com a maior clareza possível o objeto de sua investigação, sustentando que a *produção material* somente pode ser produção de *indivíduos produzindo em sociedade*, descartando assim indivíduos produzindo isoladamente como queria a economia clássica. Marx deixa claro que seu objeto é “a moderna produção burguesa, porém, rechaça parcialmente o conceito de *produção em geral*, pois, ele a entende como uma abstração, entretanto esse universal é ele próprio multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações”. Assim, não é possível o conhecimento da realidade de forma fragmentada, as partes não podem estar em contraposição ou em oposição ao todo. Por esse motivo ele ao falar sobre *produção, distribuição, troca e consumo* enfatiza que, apesar de se constituírem como categorias distintas, elas aparecem como parte de uma totalidade e a compreensão de uma somente se efetiva a partir da compreensão de sua interligação com as outras categorias, em virtude de serem elementos de uma totalidade, ou seja, diferenças dentro de uma mesma unidade.

Desta maneira, uma vez exposto o objeto de estudo, Marx coloca a questão de como conhecê-lo. Ele vai aplicar seu método a partir da análise do método da economia clássica que influenciada pelo empirismo mais radical começa pelo real e pelo concreto, contudo, acaba por desenvolver representações caóticas do todo. Ele aceita que a investigação comece pelo real e concreto, porém, o concreto representado deve expressar uma rica totalidade de muitas determinações e relações. Assim, “no método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. [...]” (MARX, 2011, p.54).

Segundo (NETO, 2011), o conhecimento concreto é para Marx o conhecimento das múltiplas determinações. À medida que se reproduzem as determinações de um objeto, mais o pensamento reproduzirá sua riqueza concreta real. Todas as determinações, mesmo as mais simples estão colocadas ao nível da universal e imediatividade real.

O interesse metodológico indica que a verdade não está inscrita no concreto imediato, mas na maneira segundo a qual ela se constitui como concreto mediatizado. É por isso que Marx afirma no livro terceiro do Capital que “[...] toda ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência coincidissem imediatamente [...]” (MARX, 1988, III, p.253). Assim, no objeto distingue-se dois níveis de realidade, o da essência e o de sua manifestação. Entretanto, ambos os níveis coincidem, porém não imediatamente, pois se fosse diferente toda ciência seria supérflua. Por esse motivo, “[...] a pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear suas conexões íntimas”. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. (MARX, 1988; I, p. 26)

O objeto desta maneira deve ser analisado a partir de sua construção histórica, isto é, levando em consideração suas contradições e o seu movimento de constituição, esse processo não pode ser efetivado a partir de uma concepção fundada em causas naturais ou numa base fixa, pois, é essa visão que fundamenta um determinismo estrito. Para Marx, o mundo sensível não é algo dado de maneira imediata, mas possui historicidade que é resultado das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza.

## Referências

CHÂNTELET, François. *O Capital e outros estudos*. Trad. Edmundo F. Dias. 2. Ed. Campinas: Unicamp Publicações, 2004.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de Classe*. Trad. Rodnei Nascimento. S. Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 3. ed. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. Vol. I, Tomo I e Vol. II, Tomo II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. 3. ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. S. Paulo: Boitempo, 2011.



MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NETO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. S. Paulo: Expressão popular, 2011.

STALIN, J. *Materialismo Histórico e materialismo Dialético*. Trad. Olinto Beckerman. 2 ed. S. Paulo: Editora Parma, 1979.



# Implicações Éticas da Filosofia de Liberdade em “O Conceito de Angústia”, de Soren Kierkegaard

Juvenal Dias da Rocha\*

\* Aluno do Programa de Pós-graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Uberlândia

## Resumo

Esta é uma investigação, na qual se descreve as implicações éticas da filosofia de Liberdade em Kierkegaard; como liberdade de crer, pensar, agir e se expressar livremente de acordo com sua consciência, em sua cosmovisão ético-filosófica. Reflete sobre a condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica o ser livre, que vive em comunidade, compartilhando espaços comuns, mas tendo que divergir em crenças, princípios, interesses, política, filosofia e objetivos de vida. Kierkegaard é considerado o pai do existencialismo e, em todas as suas obras proferiu a angústia do ser humano face à conquista da liberdade. Sua filosofia de liberdade parte da ideia de que a existência de um homem se desenvolve ao longo de sua vida e baseia-se no conceito de desespero implicado pelo pecado mortal implícito nas Escrituras. A pesquisa contemplou em primeira instância, a Filosofia de Liberdade como fundamento teórico. Em um segundo momento, foi elaborada a Definição de *Liberdade de Consciência*. E por último, As implicações éticas como *desdobramento* da filosofia de liberdade, chegando, assim, à conclusão de que, realmente, há implicações éticas na filosofia de liberdade de Kierkegaard.

**Palavras-chave:** Liberdade, ética, angústia, existência, desespero.

## Introdução

A liberdade está no cerne da vida em sociedade e toda a vida social é subjacente ao relacionamento. Sobre esse fundamento se justifica a discussão da questão da liberdade. Este pode, muito bem, (a quem queira considerar) ser um chamado à compreensão das relações interpessoais – os limites da liberdade de um, são questionáveis em relação aos limites da liberdade de outro.

Por isso se considera os valores ditos necessários para que se tenha *liberdade de consciência*, resultando na expressão do pensamento sem afetar negativamente a convivência. Uma questão importante é: Até que ponto o modo de vida do outro impõe limites à minha liberdade?

O trabalho foi realizado a partir de uma de suas obras “*O Conceito de Angústia*”: Um olhar para os conceitos filosóficos Kierkegaardianos que nos remetem a outros conceitos, tais como a liberdade de crer, pensar, agir e se expressar livremente, de acordo com sua consciência. O indivíduo comprometido com o infinito, com o Deus de Abraão (o cavaleiro da fé e, por que não da liberdade, vez que ousou decidir entre a ética posta e agradar a Deus?). Pretende-se refletir sobre a condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica o ser livre, que vive em comunidade, compartilhando espaços comuns, mas tendo de divergir em crenças, princípios, interesses, política, filosofia e objetivos de vida.

Kierkegaard é considerado o precursor do existencialismo. Ele lançou as bases do movimento existencialista, embora o termo “existencialismo” não estivesse então em uso. Um filósofo cristão que ousou fundamentar sua teoria a partir dos relatos “existencialista” de personagens bíblicos como Abraão, que dispôs a sacrificar seu filho Isaac; e argumentar sobre o desespero de Lázaro ao ficar doente até a morte e, embora tenha sido ressuscitado por Jesus, não logrou vantagem alguma, uma vez que teve que enfrentar a morte mais uma vez. Proferiu a angústia do ser humano em todas as áreas da vida, a partir do pecado que herdara de Adão. Porém considera Abraão um herói e os cristãos mais bem-aventurados na medida em que se riem da morte, ao invés de enfrentar o desespero da doença até a morte.

Além disso, ele foi o primeiro a investigar o modo de existência do indivíduo, ao passo que os filósofos anteriores investigaram a existência do mundo. Assim ele oferece ao indivíduo a oportunidade de entender ele próprio sobre o fundamento da existência, que é a própria existência. É possível que Kierkegaard tenha desenvolvido uma Filosofia de liberdade em que carrega algumas implicações éticas. Por isso se propõe a investigar o desenvolvimento de seu pensamento, para descobrir se, verdadeiramente, há implicações que incide sobre a questão da ética da liberdade.

### **1. Filosofia de liberdade a partir da obra “*Conceito de Angústia*”**

Embora seja razoavelmente prolixo em suas obras, Kierkegaard admite não ser exaustivo, nem “dono da verdade”, em qualquer assunto, reconhecendo a *liberdade de consciência* de qualquer um que se propuser a escrever acerca do tema sobre o qual ele se debruçara para investigar visando como produto um livro (um dos mais utilizados meios de expressão, como diz Salomão<sup>1</sup>: “não há limites para fazer livros”). Kierkegaard, portanto, libera (embora não haja essa autoridade humana) a consciência alheia, ao considerar a opinião de outros, de acordo com o que ele escreveu:

---

<sup>1</sup> Eclesiastes 12.12

Segundo o meu conceito, quem quiser escrever um livro fará bem em pensar de vários modos a respeito do tema a respeito do tema sobre o qual quer escrever. Também não fará mal se, tanto quanto possível, tomar conhecimento do que já foi escrito sobre o mesmo tema. Se por acaso no caminho encontrar um indivíduo que já tratou exaustivamente e satisfatoriamente um o outro aspecto, fará bem em se alegrar, assim como o amigo do noivo o faz quando está presente e ouve a voz do noivo. Se fizer isto no maior silêncio e com a euforia apaixonada do enamorado que busca sempre a solidão, nada mais lhe faltará. (KIERKEGAARD, 2010, p. 9)

Sua primeira obra é uma tese de Doutorado em Teologia defendida em setembro de 1841, onde escreve o *Conceito de Ironia* - profundamente relacionada a Sócrates. Em 1843 escreve *Enten, Eller (A alternativa)*, nesta obra é que se encontra o *Diário de um sedutor*. Neste mesmo ano publica *Temor e Tremor*; onde comenta a história de Abraão empenhado em sacrificar seu filho Isaac para obedecer à ordem de Deus, com paradoxo da fé. Ao mesmo tempo aparece *Repetição*, que trata do tempo e da felicidade. Em 1844 escreve *As Migalhas Filosóficas*, que trabalha o paradoxo absoluto: o Homem Deus. Em 1844, escreve *O Conceito de Angústia*, que fala do pecado, enquanto supõe a angústia da livre escolha dentre as possibilidades. Em 1845 – *Os estágios nos Caminhos da Vida* – nesta obra estão incluídos *O Banquete* (diálogo platônico), e *Culpável e não Culpável*. Em 1846 – *Post-Scriptum às Migalhas filosóficas*. Em 1849 – *O Tratado de Desespero* (reflexão sobre o pecado), traduzido também como: *A Doença Mortal*. Seu último livro, *A Escola do Cristianismo*, é uma crítica à igreja. O autor se posiciona contra um teólogo chamado Hans Martensen, e contra o Bispo Mynster. Em maio de 1855, funda o Jornal: O Instante. Todas estas obras são publicadas com pseudônimos como: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Climacus e outros.

Embora, tenha experimentado os valores da tradição ou da “moda” filosófica de seu tempo é, sobretudo em sua existência, que Kierkegaard encontra elementos considerados por ele como importantes para lançar as bases de sua filosofia. Com uma vida conturbada desde a infância – “Comecei pela reflexão: não adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim” (KIERKEGAARD, 1986, p. 75) e com grandes alternativas, o resultado de seu pensamento é uma filosofia peculiar, muito mais de acordo com suas próprias experiências e inquietações (“é preciso duvidar de tudo”), do que com os outros sistemas anteriores. Sua principal influência parte de um conceito amplamente utilizado por Sócrates, “a ironia socrática”. Kierkegaard considera Sócrates, o “precursor e patrono da filosofia da existência” (MESNARD, 2003, p.17). Possuía ao mesmo tempo profundos conhecimentos de filosofia e teologia, por isso, era sempre levado a aprofundar-se nos estudos teológicos. Assim, sua filosofia tem como plano de fundo a teologia. Sempre se via às voltas com a teologia. A teologia é, por assim dizer, sua nave mãe, à qual sempre retorna para abastecer sua aeronave filosófica profundamente influenciada por Sócrates, a quem considerava em certa medida semelhante a Jesus Cristo. No campo intelectual, Kierkegaard era um profundo conhecedor de obras clássicas.

Como finalidade de explicar a subjetividade o primeiro estágio posto por Kierkegaard é o *Estádio Estético* – Para Kierkegaard, este era o estágio pelo qual se assume a subjetividade. Essa abordagem que Kierkegaard faz para definir o caráter dos estetas carrega um traço comum: “o desejo”. Um conceito que poderia passar pela satisfação sentimental, material, podendo, em determinadas circunstâncias, chegar ao desejo erótico, que segundo um comentador, se torna “uma ambição totalitária [...] particularmente, bem compreendida pelos filósofos gregos e pelos poetas românticos”. (MESNARD, 2003, p. 26)

Esse estágio é desenvolvido na filosofia de Kierkegaard sob a autoridade de sua própria experiência. Pois no período que sucede a morte de seu pai ele se entregou a esta forma de vida, contrariando de certo modo, seu estilo de vida. Entretanto, a partir do momento que sente em seu coração a carência de uma vida feliz através da estética, tornar-se-á um forte opositor de tal princípio de vida e algumas de suas obras, como “O Banquete”, irão claramente opor-se ao estilo de vida estético.

Mas à medida que se afastam no coração de Kierkegaard a esperança de um donjuanismo pessoal e a possibilidade de uma vida erótica normal, a crítica do estágio estético não para de se manifestar. Ao nível de sua segunda grande obra, “As Etapas no Caminho da Vida”, esta crítica exprimir-se-á sob a forma de um diálogo, “O Banquete”, onde os diversos interlocutores se esforçam por depreciar as pretensões excessivas do erotismo estético. A crítica mais hábil incidirá sobre o objetivo real perseguido pelo erótico: a paixão amorosa coloca o todo do homem numa relação ridícula com esse ser fantasioso e desprovido de interesse real que chama mulher, e suprime ao mesmo tempo o que constituía o valor mesmo da atitude estética, a atividade do pensamento. (MESNARD, 2003, p. 27)

Kierkegaard reconhece que esse tipo de vida não proporciona realização àquele que lhe dedica a vida. Também percebeu que neste estágio os objetivos não são claros e se perdem por não haver satisfação. É então que se pode perguntar: Quem é feliz realmente? De modo que aqueles que buscam o prazer, o mais feliz (ao que parece) não será aquele que não experimentou felicidade alguma. Assim ele não há nenhuma vantagem na sedução, nem para aquele que, investido desse desejo se torna vítima de aborrecimentos que se afunda no “mal do século”<sup>2</sup>; nem para as mulheres, vítimas da sedução, a qual não traz à mulher senão a instabilidade e até a infelicidade.

Em segundo lugar, o *Estádio Ético* – Esse estágio se estabelece mais facilmente pelo sentido que carrega sua definição. É o estágio, essencialmente, caracterizado por uma vida marcada pela busca de tornar mais e mais coerente com as normas morais. Em sua obra “Ou isso Ou aquilo” (Enten Eller) Kierkegaard apresenta os estádios ético, sucessor do primeiro, o estágio estético, onde ele procura abandonar os prazeres e gostos pessoais por haver encontrado nas leis morais de condutas universais uma proposta melhor de existência subjetiva.

<sup>2</sup> Característica primordial do Romantismo – cuja influência marca as obras de Kierkegaard, pelo qual os estéticos desenvolvem seu estilo de vida.

È nesse estilo de vida que se instala a consciência de vida ética, onde começa a aparecer no pensamento de Kierkegaard sua traumática experiência amorosa e sua dificuldade em entender e relacionar-se ao assumir um compromisso ético como o casamento. Pois ele vê na manutenção da vida conjugal, a característica essencial da ética, ao qual ele renunciou, pois acreditava que seria pessoalmente incapaz de, nesse estado, alcançar a plena realização, que somente será possível no estágio religioso. Por essa razão Kierkegaard vê no casamento um risco necessário para a vida ética, por ser a única forma de se atingir tal estilo de vida cuja manutenção é carregada de moralidade. E assim, somente aliado à ajuda de Deus, o homem é capaz de sustentar a forma de vida moral pretendida pelo estágio ético.

E em terceiro lugar, o *Estádio Religioso* – Para Kierkegaard, o estágio ético representado especialmente pelo casamento não consiste na única realidade subjetiva do homem. Havendo a possibilidade de uma solução excepcional, renunciar a vida conjugal por uma vocação religiosa, a qual lhe possibilita atingir um estágio de existência superior à de um marido mais perfeito. Estabelece-se, então o *estádio religioso*. Kierkegaard foi, desde sua infância, conduzido pela família na prática religiosa. Convívio esse que sempre esteve presente em sua vida como uma fonte de inspiração e um espaço de reflexão e existência. Mais tarde, tendo se afastado da vida da igreja por alguns motivos que teve a morte de seu pai como desapontamento inicial (que ele chamou de “o tremor de terra”), retorna à busca do relacionamento com Deus e ingressa no curso de teologia, na Universidade de Copenhague, visando à carreira eclesiástica.

A influência da religião em sua vida estará sempre presente em sua obra. Desde o início, ele deixa claro que se trata de um autor religioso<sup>3</sup>. Neste sentido, a obra “*Tremor Temor*” torna-se um bom exemplo para sua introdução ao mundo religioso. É uma obra escrita em um momento de algum otimismo por parte do autor. Seu objetivo é mostrar através do sacrifício de Abraão que o estágio ético não é absoluto, pelo contrário fica até ofuscado diante de exigências superiores do estágio religioso. O autor então argumenta que Abraão não hesitou em sacrificar Isaac e que este desprendimento foi exatamente motivado pela expectativa de que seu filho lhe seria restituído – crendo ele na ressurreição do filho da promessa. Segundo se comenta, a obra foi escrita na expectativa da possibilidade de reatar com sua noiva a quem ele nunca deixou de amar – Pretendia Kierkegaard, com isso, emprestar alguma semelhança com a renúncia e posterior recuperação de Isaac por Abraão? A resposta a este questionamento é a plausível elevação de Kierkegaard ao plano da fé como o fez Abraão, como se percebe ao longo de sua vida. Desta forma, percebe-se que o estágio religioso é marcado pelo subjetivismo.

---

<sup>3</sup> Ele é enfático em afirmar isso no capítulo II de “Ponto de vista explicativo de minha obra como autor”, embora ele não negue que teve uma fase de sua vida que abarca diversas formas de existência. Naturalmente, ele se refere aos três estádios.

Subjetividade que se mostra mais profunda no estágio religioso, onde a prática da devoção a Deus não é aparente, mas é comunicada por meio do silêncio (idéia implícita no título através do pseudônimo que provém desta relação). É assim que percebemos serem os dois primeiros estágios mais populares do que o terceiro. E Kierkegaard entendia que os estágios estéticos e éticos não podiam existir sem o estágio religioso. Em outras palavras, o religioso devia estar presente tanto no estético quanto no ético, de modo a equilibrá-los, ou melhor, dar sentido à existência. Mas o estágio religioso só ocorre em consequência e a partir da desordem dos estágios inferiores criando a possibilidade de encontrar a realidade superior por meio da vida religiosa.

Sua *praxis* existencial refletiu em sua teoria dos estágios no caminho da vida. Para Kierkegaard a existência perpassa inevitavelmente, pela escolha individual dos três estágios durante a vida. Ele próprio vivenciou cada um deles, embora ele discute se ele próprio começou sua carreira como escritor pelo estágio estético ou ético, insistindo em argumentar que isso é uma possibilidade, mas em seu caso apenas de caráter remota. Por isso ele afirma que seu início se deu exatamente na esfera religiosa de sua existência. (KIERKEGAARD, 1986, p. 21 - 24). Entretanto, é do conhecimento de seus leitores que ele pode ter transitado entre o estágio estético e ético antes do “salto” definitivo para o religioso e até mesmo transitando entre eles em idas e vindas. Da infância até a morte quando, de forma coerente com o seu estilo polêmico, por ocasião de sua enfermidade que acabou por levá-lo à morte aos 42 anos (1813-1855) regeitou a assistência religiosa oficial, muito embora tivesse desenvolvido profundo sentimento religioso,<sup>4</sup> em que, durante a sua vida, revelou-se intensa religiosidade, na estrita dependência de Deus, contexto no qual ele compreendeu, pelos próprios sofrimentos, o sentido de “espinho na carne” do texto da Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios, sobre qual ele laborou um de seus “Discursos Edificantes”.

Assim, ao longo de toda a minha carreira literária, tive constantemente necessidade do auxílio de Deus, a fim de desempenhar o meu trabalho como um simples dever. [...] Desde o princípio, estava, por assim dizer, detido; a todo o momento pressentia que, muito longe de meu próprio desempenhar o papel do Senhor, um outro era o meu mestre; compreendi-o, com temor e tremor, quando me fez sentir a sua onipotência e o meu nada. [...] Tive a necessidade do auxílio de Deus durante toda a minha atividade literária e constantemente, dia após dia, ano após ano; porque foi Ele o meu único confidente; e só nesta confiança é que pude ousar o que ousei, suportar o que suportei, e encontrar aí a minha felicidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 68)

Sua filosofia parte da ideia de que a individualidade de um homem é que define a sua existência face às diversas situações a que ele é submetido e, sendo

<sup>4</sup> Sentimento esse que o levou, após curto período de afastamento, a ingressar em um curso de teologia da Universidade de Copenhague e até cogitar o cargo de pastor. Além de afirmar que (considerando a ação da Providência Divina) jamais deixou de ir à igreja enquanto escrevia.



ele finito se ver na iminência de confrontar-se com o infinito – Deus. Coloca forte ênfase na angústia, desespero. E através de uma atitude de temor e tremor é levado pelo próprio Deus a dar o salto da fé, que é o meio pelo qual o homem passa de um estágio para o outro até alcançar o estágio religioso, ao se defrontar com a necessidade de arrependimento implicado pelo pecado mortal, implícito nas Escrituras.

Os estádios apontam também para a liberdade individual, pois o indivíduo assume responsabilidade diante da existência em deslocar, se preciso for, para outro. Ou seja, tendo percebido a futilidade do estágio estético e a impossibilidade do estágio ético, veja a possibilidade de uma existência significativa no estágio religioso e possa assim, decidir livremente dar o salto da fé e migrar para lá, onde vencerá ou administrará a angústia implicada pelo pecado. E, encontrando forças no cristianismo genuíno, viver em temor e tremor, ao mesmo tempo em que conta com a segurança da esperança referida da fé.

De acordo com essas considerações, qual deve ser o desfecho do pensamento de Kierkegaard tendo em vista a liberdade? A resposta parece se encontrar exatamente na angústia que ele manteve durante toda a sua vida - buscar e manter o relacionamento com Deus – Seu pensamento acerca de Deus é sua própria busca por um relacionamento real que se prende ao seu conceito (embora em Kant Deus não seja um conceito, mas uma ideia) de Deus.

## 2. Definição do conceito de liberdade de consciência

O conceito de liberdade em Kierkegaard é estabelecido e fundamentado, não como o contraponto normalmente discutido, até mesmo entre os filósofos, os quais discutem a liberdade relacionada com a história humana em sua relação com a vontade de Deus – em torno dos contrastes entre livre arbítrio e predestinação. Kierkegaard, porém, pensa a liberdade a partir de determinações do espírito humano sem, contudo, discutir questões que envolvem a soberania de Deus.<sup>5</sup>

A liberdade de consciência não está no campo da liberdade da vontade, onde se discute se o ser humano é livre ou determinado; mas sim, no campo da discussão sobre liberdade civil ou liberdade social. A questão é: como conviver em sociedade sem contrariar a sua consciência ou como dizem alguns teólogos, “sem pecar contra a própria consciência”. Onde “pecar contra a consciência” se relaciona com o fazer o que não gostaria de fazer; ou falar o que não gostaria de falar, por que não faz parte de sua maneira de pensar, ou não é exatamente a sua crença ou assentimento sobre algum tema. Além disso, essa terminologia diz respeito a expressar ou agir de modo contrário ao próprio pensamento, à própria fé, à própria consciência. Segundo esse princípio, o indivíduo goza da livre agência, ou seja, ele tem liberdade de expressar sua opinião, discordar da opinião alheia, e propor sua

---

<sup>5</sup> Embora ele discuta a doutrina da Providência Divina em *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Quando se refere à maneira como Deus o guiou em suas tarefas diárias ao se ocupar em escrever tão prolixamente.

maneira de ver as coisas, ainda que esta seja radicalmente diferente da opinião de milhares. A liberdade de consciência nunca admite que a multidão esteja sempre certa, pelo contrário, uma multidão assentida sobre qualquer assunto poderá laborar em erro. Por isso é que uma sociedade saudável é aquela organizada com base no respeito à liberdade individual, dentro daquelas áreas consideradas não interferível; naquelas áreas interiores ao indivíduo, que paira em sua consciência, em sua alma; onde ninguém, a não ser Deus pode penetrar.

O indivíduo tem sua consciência somente para com Deus. Essa atitude é que define sua *liberdade de consciência*. Sua liberdade está sob julgamento somente seguindo certos princípios os quais passo a definir no sentido de colocar o conceito de *liberdade de consciência*, de acordo com alguns referenciais teóricos pesquisados, em conexão com o pensamento de Soren Kierkegaard.

O conceito de liberdade segue princípios, gerais que podem descrever tanto a liberdade humana em relação aos planos de Deus, quanto à liberdade humana em relação ao outro. Daí se compreender a relação de vários conceitos de liberdade. Liberdade de consciência tem em seus conceitos correlatos claros como “liberdade de opinião”, “liberdade de alma”, “liberdade de expressão”. A liberdade de opinião diz respeito à liberdade que o indivíduo tem de formar sua própria consciência, mediante suas fontes e experiências, cujo conteúdo passa a fazer parte de seu modo de pensar, seu estilo de vida.

O indivíduo é naturalmente dotado de consciência, e esta se encarrega de julgá-lo, pelo discernimento do que é verdadeiro ou falso. É na consciência que o indivíduo desenvolve suas crenças, seus valores. É por meio da consciência que o indivíduo faz suas escolhas. É no recôndito da consciência que o caráter individual é tabalhado e desenvolvido. A liberdade de consciência em sua abrangência compreende todas as instâncias da alma, a partir do domínio interno da consciência, como liberdade de pensamento e de sentimento; absoluta liberdade de opinião sobre todo e qualquer assunto, práticos ou teóricos, éticos ou religiosos; liberdade de expressão por quaisquer meios e para quaisquer fins; em qualquer lugar; seja público ou privado, ou onde as circunstâncias lhe permitirem, observando a liberdade individual.

O ponto principal dessa inquietação encontra sua resposta, e aqui se situam nas implicações éticas da filosofia de liberdade. Kierkegaard diz estar a liberdade humana na ética. Ele não deixa muito claro que tipo de liberdade, mas, de acordo com uma interpretação (que julgo mais apropriada), ainda que Kierkegaard discuta haver implicação ética só no caso em que o pecado tivesse entrado no mundo necessariamente; ao contrário, se a liberdade não se encontra no campo da escolha do bem e do mal, a categoria será outra, conforme ele mesmo escreve, ao tratar da relação entre pecaminosidade e sensualidade:

Mas a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. Um tal disparate não prossegue nem das Escrituras nem do pensamento. [...] Em um sistema lógico é bem fácil dizer que a possibilidade passa para a

realidade. Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária. Tal determinação intermediária é a angústia, que tão explica o salto qualitativo. Quanto o justifica eticamente. Angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

Essa constatação, embora um tanto ambígua, onde, ora a liberdade é uma possibilidade, ora não o é, visto que Kierkegaard a situa na parte difícil da realidade, vê-se a (pelo menos) clarear (mesmo que eu não possa dizer: aclarar) a questão da liberdade de consciência, uma vez que a liberdade é uma possibilidade que “consiste em ser capaz de” – uma recorrência à individualidade. E a individualidade exige a liberdade de pensar e de expressar seus pensamentos por quaisquer meios de sua preferência ou que tenha acesso; onde quer que se lhe ofereça ocasião; quer de modo oral, quer escrito, ou ainda, por meio da ação.

Desse modo, o indivíduo pode livremente requerer, com base em sua própria consciência, a validade para sua opinião. Aqui está posta a possibilidade da liberdade. Kierkegaard tem em vista a restauração do homem caído no pecado. Ele visa o homem *kat'exoken* (por excelência). Mas isso, segundo o filósofo dinamarquês, não se situa nem na estética, nem na ética. O pecado não pode ser tratado sob nenhum desses pontos de vistas. Pois segundo o autor, [...] “na Estética, tem-se uma atmosfera de leviandade ou de melancolia, pois a categoria em que aí se situa o pecado é a contradição, e esta é ou cômica ou trágica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 17). E ao considerar por demais a atmosfera, em que é tratado o assunto do pecado, porque muitas vezes não evoca a seriedade como deve ser tratado, Kierkegaard não admite a atmosfera criada pela estética porque aí, afirma o filósofo, “fica, por conseguinte, alterada; pois a atmosfera que corresponde ao pecado é a da seriedade”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 17)

No que tange à ética, de acordo com pensamento do autor a ética por si só não restaura o homem para reaproximá-lo de Deus, em retorno ou reconciliação, após a queda. Embora a Ética procura introduzir a idealidade na realidade efetiva, se torna uma tentativa ineficaz, devido à condição humana insuficiente. Por isso engana-se a ética, pois o homem não está de jeito nenhum, de posse das condições exigidas pelas Escrituras e dos princípios do Cristianismo. Sua posição é de que “por esse caminho não se chega à realidade” e continua dizendo que é “essa propriedade de ser assim ideal” que faz com a ética seja uma “tentação de, em seu estudo, usar categorias ora metafísicas, ora estéticas, ora psicológicas”. E isso, para Kierkegaard é ineficaz.

Ética mostra a idealidade como tarefa e pressupõe que o homem está de posse das condições. Com isso, a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a impossibilidade. Vale para a Ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas

julga, nada cria. [...] A Ética nada tem a ver o pechinchar, e por esse caminho não se chega à realidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 19).

Entretanto, a Ética não é de todo insuficiente. Ela colabora no sentido de conduzir à reconciliação, pelo arrependimento: “O pecado então só pertence à Ética na medida em que é nesse conceito que ela encaixa, mediante o arrependimento”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 19) A essa altura Kierkegaard, insere a questão da distância entre a idealidade e a realidade. A Ética trabalha no campo da idealidade e, não tem como, por si só, alcançar a realidade. Mas que é a realidade? Converter o homem no homem verdadeiro e total, no homem *kat’exoken* (o homem por excelência). Aí, diz Kierkegaard, aumenta a dificuldade da Ética.

A solução definitiva para o problema se encontra na Dogmática. Para o problema do pecado e, por conseguinte, do conflito interno e externo, tendo como resultado o retorno à liberdade e, mui especialmente, a *liberdade de consciência*. Como a Dogmática intervém na busca desesperada do homem *κατ’εξοκην*? Kierkegaard afirma que: “Apareceu uma categoria que se situa completamente fora de seu domínio. O *pecado hereditário* torna tudo ainda mais desesperado, i.e., eleva a dificuldade, porém não com o auxílio da Ética e sim por intermédio da Dogmática”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 21)

### 3. As implicações éticas verificadas na filosofia de liberdade E

Para Kierkegaard, a liberdade é um paradoxo: “quando a liberdade torna-se possível [...] mas, tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta, é abolida a angústia”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 104). A essa altura é interessante desenvolver o tema do “paradoxo” em Kierkegaard para que sejam detectadas as implicações éticas que sua filosofia carrega. Em Kierkegaard liberdade também é um conceito ético importante. Aí verifica-se ser importante refletir sobre o paradoxo da condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica sua ansiedade por entender o sentido e o propósito da existência em sua relação com o infinito e a desesperada busca por entender a que destino essa existência o levará, uma vez que reflete sobre a doença até a morte. Tudo isso é um paradoxo, e um paradoxo não se resolve, se aceita; concordando com essa proposição um comentador em um de seus artigos.<sup>6</sup>

O tema da liberdade pode ser considerado em conexão com o paradoxo kierkegaardiano, pois o próprio Kierkegaard afirmou: “Não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 1995, p. 61). Suas inquietações e angústias estão expressas em seus textos, incluindo a

<sup>6</sup> [www.cobra.pages.nom.br](http://www.cobra.pages.nom.br) – acesso em 08.06.2011: “Uma vez que as verdades essenciais estão fora do nosso alcance na medida em que não podemos delas nos aproximar objetivamente, elas aparecem para nós sob a forma de paradoxos. O paradoxo é uma tensão entre afirmações, entre, pelo menos, dois focos. Qualquer tentativa de solucionar o paradoxo será uma tentativa, ou de objetivar o que não pode ser conhecido objetivamente.

relação de angústia e sofrimento que ele manteve com o cristianismo – herança de um pai extremamente religioso, que cultuava a maneira rígida princípios do protestantismo dinamarquês, religião de Estado. Para Kierkegaard a existência é feita de paradoxos. Ele próprio viveu paradoxalmente sua existência, da infância até a morte quando, de forma coerente com o seu estilo polêmico e livre, regeitou a assistência religiosa oficial, muito embora tivesse desenvolvido profundo sentimento religioso. Sentimento esse que o levou, após curto período de afastamento, a ingressar em um curso de teologia da Universidade de Copenhague e cogitar o cargo de pastor.

Há uma variedade de paradoxos tratados nas obras de Kierkegaard; aqui, porém, me limitarei a trabalhar três dentre esses, porque acredito estar mais próximos da questão ética em como pertencente à filosofia de liberdade kierkegaardiana.

O paradoxo da fé. Abraão se encontrava diante de um paradoxo, no qual ele desfrutava de completa liberdade de obedecer ou à ética ordenada por Deus ou ao pedido de Deus para que fosse sacrificado o seu próprio filho. A questão não é posta no fato de ser Isaac o filho da promessa, mas no fato de ser crime matar o semelhante. O contexto em que Kierkegaard escreveu fornece a motivação para sua inquietação acerca da situação relacionada com o tema da fé. Destaca-se que se trata da fé cristã, observada a sua fraqueza e quase anulada influência no seio da religião oficial, ele resolve tratar filosoficamente (ou seja, em tom irônico e socrático) o tema de forma que os dinamarqueses sentissem compulsão em considerar, ou melhor, reconsiderar os seus conceitos de fé.

Kierkegaard propunha a si mesmo o desafio que revela ele próprio um daqueles que, tendo sido criado no regime da fé, correu o risco de anulá-la pessoalmente quando se afastou dela (a fé) sendo obrigado a afastar-se de seu pai; mas reconsiderou a atitude anti-fé, retornando à fé e, simultaneamente a seu pai, que tanto empenho fez para mantê-lo arraigado na fé. Kierkegaard faz uma afirmação categórica que vai nortear toda sua vida daí em diante até a sua morte em 1855. Ele disse: “Trata-se de compreender o meu destino de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdadeira para mim, de encontrar a ideia pela qual eu quero viver e morrer” (KIERKEGAARD, 1978, p. 39). – é aí, portanto, que ele coloca o “paradoxo da fé” e sua *liberdade de consciência*.

Como era sua praxe na relação com a liberdade, ele coloca ênfase muito forte na individualidade, pois o paradoxo da fé coloca o indivíduo como aquele que determina sua relação com o geral, tendo como referencial o absoluto – o paradoxo é formulado como um dever para com Deus. Nesse caso o indivíduo se defronta com o paradoxo de ter de partir da relação com Deus para se relacionar com os outros. Então introduz a personalidade de Abraão em sua relação paradoxal com a fé. Por isso ele afirma que:

O paradoxo da fé consiste em que o indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática [...] o indivíduo determina sua

relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto. [...] Quando se diz que é um dever amar a Deus [...] recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para como o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, Abraão está perdido, visto que cedeu. (KIERKEGAARD, 1998, p. 64)

Abraão e a Ética constitui um paradoxo – Isso explica a oposição de Kierkegaard ao racionalismo hegeliano, por um lado, e ao luteranismo então imperante na Dinamarca, por outro. Ambos se opunham a concepção da verdade filosófica de Kierkegaard. Ele sentia profundamente o afastamento da igreja da religiosidade interior, considerada por Kierkegaard condição essencial para o verdadeiro cristão. Para ele, ser cristão não se trata apenas de abraçar racionalmente o código de ética; ser cristão é viver intensamente o relacionamento com o absoluto. E isso só é possível, diz Kierkegaard, por meio da religiosidade interior, que o Indivíduo tem que enfrentar com o sentimento de angústia da sensualidade patrocinada pelo pecado, o qual constitui o grande obstáculo para se sair bem no paradoxo da fé.

O paradoxo do amor. Trata-se do desenvolvimento do tema do discipulado como uma reflexão sobre o amor cristão, destacando o dever de amar o próximo e a manifestação do amor em obras. Logo o amor está na categoria de paradoxo na medida em que o amor cristão constitui uma paixão, apesar de reconhecido apenas por meio das obras (obras em si diferem de paixão) praticadas sob juízo e graça. O elogio ao casamento é um clássico exemplo dessa paixão, onde Kierkegaard considera grande arte a presença da mulher, “esse ser belo e caprichoso, que é tão difícil de fixar numa relação definida” (HEICHMANN, 1978, p. 32). Para Kierkegaard casamento é unir-se em amor e é o ponto fundamental; mas considera o amor romântico uma ilusão em face das vicissitudes exteriores e da temporalidade do matrimônio. O paradoxo consiste exatamente no contraste entre o amor romântico presente até mesmo no matrimônio cristão e o amor verdadeiro e substanciado na graça. O amor romântico é meramente estético, portanto, ilusório e efêmero; o amor substanciado na graça está ligado à ética e é extremamente religioso.

Em sua obra específica, “As obras do Amor” Kierkegaard coloca o amor cristão como um paradoxo, difícil de divisar, carregado pela incompreensão, especialmente por parte daqueles que estão “de fora”, mas ressalta que até mesmo os participantes correm o risco de se envolver em equívocos, ainda que provisórios, na compreensão de certas afirmações da Escritura com aplicabilidade ao amor. Consiste de uma lista das “obras do amor” extraída da Primeira Epístola do apóstolo Paulo aos Coríntios.

Por isso, como ocorre em toda sua filosofia, Kierkegaard recorre a Escritura para dar esclarecimento do que é manifestado pelas obras, em contraste com o que se pensam ser o amor uma paixão, um sentimento ou, até mesmo sensibilidade

romântica. Entretanto, Kierkegaard deixou claro que não era sua intenção dar uma definição do conceito de amor; mas descrever quais são as obras que o identifica na pessoa de quem se pode dizer que ama verdadeiramente, o qual se diz é “mais forte do que o amor platônico e mais profundo do que o amor apaixonado”; (KIERKEGAARD, 205, p. 9), pois nos frutos se reconhece também a ausência de amor.

Para Kierkegaard o objeto próprio da reflexão filosófica é o homem em sua existência concreta e estritamente individual, sempre definida nos termos de uma situação determinada, mas não necessária: “o ser em situação”, “o ser no mundo”. A partir da qual o homem alcança a liberdade, por já não ser portador de uma essência abstrata e universal. Nesse caso consiste em que, como um indivíduo, ele se torna o mentor de sua vida, do seu próprio destino, ao mesmo tempo em que considera as limitações concretas, as intempéries existenciais. Mesmo assim, o homem tem diante de si várias opções possíveis; é livre, não se conforma a um predeterminismo lógico. A verdade não é encontrada através do raciocínio lógico (contra Hegel), mas segundo a paixão que é colocada na afirmação e sustentação dos fatos: a verdade é subjetividade.

Paradoxalmente, a liberdade torna-se ilimitada, não obstante a falta de um projeto básico (venha de onde vier) para o homem como um indivíduo. Porque qualquer projeto para o homem representaria uma limitação à sua liberdade. Não existe uma essência definidora do homem; nenhum projeto básico. Esse pensamento de Kierkegaard foi mais tarde traduzido por Sartre na frase “a existência precede a essência”.

Foi assim que Kierkegaard pensou o homem – como um indivíduo situado concretamente na temporalidade, cuja relação com o infinito é estabelecida com base na liberdade. Liberdade essa, que se encontra na relação com o cristianismo à semelhança de Sócrates e à parte de Hegel. Ou seja, um cristianismo que independe de sistemas racionais, que se relaciona com a verdade subjetiva alcançada pela fé. Daí sua crença na necessidade de que cada indivíduo faça uma escolha consciente e responsável, referido em “O Conceito de Angústia”, onde ele amplia suas ideias a respeito da filosofia da liberdade para a esfera da dogmática. Nessa encontramos outro paradoxo da liberdade, o fato da angústia que a liberdade gera no homem, pela possibilidade de pecar ou não pecar, uma profunda insegurança e medo.

Em sua própria existência, sua constante luta foi pela conquista da liberdade. O cenário vivido nesse palco (a vida em Cristo) é a luta e tribulação que faz reverdecer num constante buscar da mais perfeita demonstração – a fé, o amor e a liberdade. Por isso encontramos em sua obra chamada “Migalhas Filosóficas” o conceito de paradoxo absoluto, o Deus-Homem, que remete ao Cristianismo na questão de como compreender a encarnação do Filho de Deus no mistério da relação de Jesus Cristo com o ser humano, tornando-se em semelhança de homem e assumindo a forma de servo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Paulo aos Filipenses, cap. 2.

De acordo com Kierkegaard, quem se propõe a escrever um livro (em seu caso, por exemplo) deve cultivar a modéstia, fugir da vaidade de presumir-se proprietário do assunto, sobre o qual nenhuma opinião seja válida ou digna de apreciação, o que seria negação da liberdade de consciência. Em seu ponto de vista é dever de cada indivíduo, em sua própria geração, reconhecer a liberdade dos outros em se expressar como quiser, sobre o tema sobre o qual nos propomos a escrever; pois um tema pode ser escrito de vários modos. “[...] fará bem em pensar de vários modos a respeito de um tema sobre o qual quer escrever”. Isso coaduna com o pensamento de Aristóteles que também afirma que o “ser se diz de várias maneiras”<sup>8</sup>. Liberdade começa com despretensão.

Que escreva, pois, o livro de uma penada, como o pássaro canta sua canção, e, se houver alguém que daí retira proveito ou alegria, quanto mais, tanto melhor; que o publique, então, sem cuidados e preocupações, em atribuir-se tanta importância, como se estivesse dando uma conclusão para todas as coisas ou como se todas as gerações da terra fossem abençoadas com esse livro (KIERKEGAARD, 2010, p. 9).

Kierkegaard desenvolveu a noção de *liberdade de consciência* na medida em estabeleceu uma postura crítica em relação ao que ele mesmo detectou como incoerência doutrinária e prática nos pastores, e na posição da igreja perante o Estado, classificando de abandono das doutrinas apostólicas, conforme reveladas no Novo Testamento; tudo isso indica o apego de Kierkegaard aos princípios de liberdade, ao impor sua crítica em meio a intolerância da igreja dinamarquesa. Ele postulou, ainda que não tenha utilizado a terminologia de forma direta, uma ética direcionada à consciência.

## Conclusão

Na tentativa de compreender Kierkegaard a partir do uso que ele faz de certos conceitos na relação com a realidade das coisas e em conexão com a ética da liberdade individual, é de suma importância entender o seu caráter incisivo na demonstração de seu próprio entendimento dos conceitos filosóficos comumente utilizados pela maioria dos filósofos. Os conceitos “corpo e alma”, “possibilidade e realidade”, e tantos outros, quase sempre em pares como quem deseja sempre ser sempre dialético em quase todas as suas colocações. Suas reflexões sempre esboça uma questão ética. A ética está implicada em toda a sua filosofia. Tudo isso retrata a realidade como sendo totalmente diferente em relação à idealidade é à possibilidade.

Em meio a essa dialética Kierkegaard estabelece o vínculo entre a condição humana na temporalidade e a condição humana na eternidade e coloca em vislumbre a esperança - a beatitude - felicidade eterna. Desse modo, Kierkegaard vê o indivíduo simultaneamente estando no tempo e entrando na eternidade. Enquanto

<sup>8</sup> Livro A da Metafísica



Hegel vai resolvendo as coisas para chegar a uma só, Kierkegaard – extremamente socrático, ora por utilizar da ironia, ora por utilizar do humor para alcançar a subjetividade e a verdadeira individualidade. Por isso a angústia é tanto maior quanto maior a consciência do espírito e a individualidade. Tanto mais você conhece mais não sabe – isso é socrático. A visão (linguagem) de pensar sobre o mundo é a contradição. Por isso Kierkegaard enfatiza tanto a questão do paradoxo, o qual, na maioria das vezes ele relaciona com a liberdade.

Vê-se diante das implicações éticas da filosofia de liberdade em Kierkegaard. Para ele havia liberdade até em Adão, que podia pecar ou não pecar. Como tudo para o ele está no campo da possibilidade e da dialética, tanto o pecado é uma possibilidade, na qual o indivíduo é livre e responsável para não cair, como a ética de liberdade também, é uma possibilidade.

### Referências

- BLANC, C. L. (2003) *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade.
- BROWN, C.(1989) *Filosofia e Fé Cristã*. São Paulo: Vida Nova.
- FARAGO, F. (2006) *Compreendendo Kierkegaard*: Petrópolis: Vozes.
- KIERKEGAARD, S.A. (2010) *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_ (1998) *Diário de um sedutor; O desespero Humano*. São Paulo: Nova Cultural, (Os Pensadores).
- \_\_\_\_ (1991) *O Conceito de Ironia*: Constantemente Referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_ (2003) *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (1995) *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_ (2007) *O Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_ (2001) *As Obras do Amor*. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. São Paulo: Vozes.
- PAULA, M.G. (2009) *Indivíduo e comunidade na filosofia Kierkegaard*. São Paulo: Paulus.
- PAULA, M.G. (2001) *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard*: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablue: fapesp.
- REICHMANN, E. (1978) *Textos Selecionados de Soren Kierkegaard*. Curitiba: UFPP.



# A essência do niilismo no domínio do pensar metafísico

Luís Thiago Freire Dantas\*

\* Mestre - UFPR)

Orientador: Prof. Drº  
Marco Antônio Valentim

## Resumo

No ensaio *A Determinação histórico-ontológica do Niilismo*, Heidegger escreve que “O elemento essencializante do niilismo é a permanência de fora do ser enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 294). Diante dessa afirmação propomos colocar em questão esse elemento que relaciona a essência do niilismo para com a “permanência de fora do ser”. Com a essência do niilismo, para Heidegger, conduzido pelo questionar a metafísica e seu modo de impelir as investigações nunca pensando o *ser* na sua diferença para com os entes, provoca um acontecimento histórico no pensamento humano em que procede em busca do fundamento dos entes. Desse modo, um dos pontos do presente trabalho diz respeito a problematizar a investigar a essência do niilismo enquanto o abandono do ser diante dos entes. Além do que, é por meio desse abandono que aparecem os desdobramentos da era do niilismo consumado, por exemplo, a maquinação (*Machenschaft*). Porém, como o pensamento pode retomar a experiência do ser, se este mesmo já abandonou os entes? Há possibilidade de uma nova ontologia histórica na época do sem-sentido? Não seria justamente o sem-sentido que constituiria a partir de então as nossas maiores possibilidades? Todavia, é justamente por meio dessas questões, que se abre a possibilidade do pensamento humano poder pensar a essência do niilismo não mais dominada pela metafísica.

**Palavras-chaves:** Heidegger. Niilismo. Metafísica. História

A meditação heideggeriana sobre o niilismo procura compreender como se dá a essência desse fenômeno na história do ocidente. Para isso, Heidegger relaciona o niilismo para com a metafísica, quer dizer, a forma de o pensamento proceder em vista do ente na totalidade. Essa atenção privilegiada à metafísica se deve porque para adentrar no niilismo faz necessário medita-lo através

do pensar que determina a nossa história. Com o pensar metafísico sendo aquele que se insere na forma como o ocidente pensou o *ser* sempre como fundamento do ente, então a nossa história é determinada através da apreensão daquilo que se põe além do ente. Contudo, pensar a história como elemento no qual a metafísica consolida suas formas aparenta como problemático, tanto mais se lemos a afirmação de Heidegger que “A metafísica de Platão não é menos niilista do que a metafísica de Nietzsche. Em Platão, a essência do niilismo permanece apenas velada; em Nietzsche, ela vem plenamente à tona” (HEIDEGGER, 2007, p.262).

Sabe-se que Nietzsche fora o pensador que articulou o niilismo de maneira a apresentá-lo como manifestação da decadência dos valores ocidentais. De tal modo o diagnosticou como presente desde o início das investigações socrático-platônicas em que inseriram as ideias de bem, verdade e belo, como princípios norteadores de onde o homem procuraria orientar suas ações. Isso de tal maneira que a imagem socrática do homem teórico explanou que através do uso da própria razão podíamos desvendar os enigmas do mundo desde que utilizamos daquela “fé inabalável de que o pensar, guiado pelo fio da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (NIETZSCHE, 1992, p.93). Assim, as ilusões proporcionadas pela metafísica de que há um mundo ideal em que poderia servir como regulador nas ações nesse mundo tem o seu início de manifestação.

Contudo, em que sentido Heidegger pode aproximar as filosofias de Platão e Nietzsche enquanto metafísicas? A divergência das interpretações heideggeriana acerca dos pensadores se estabelece por meio da “violência interpretativa”<sup>1</sup> que a sua hermenêutica realiza com o intuito primordial de que não venha comentar as teorias dos pensadores em sua época, mas como suas teorias ressoam na contemporaneidade do interpretante. Desse modo, Heidegger toma todo o pensar em que pensa o ser como aquele que proporciona fundamento aos entes como metafísico, mesmo a afirmação nietzschiana de que o *ser* é uma palavra vazia, para Heidegger só vem a ressaltar o esquecimento de que o *ser* não é pensado em seu acontecimento, isto é, em sua história. Contudo, a denominada história do *ser* não tende simplesmente a projetar um molde ontológico à história como se uma ontologia viesse a determinar o sentido daquilo que seja a história, e sim o procurado é pensar acerca do espaço do acontecimento da diferença.

Com isso, o esquecimento do ser que ocorre na metafísica – ou seja, o questionamento é orientado somente ao ente em seu ser e jamais para o ser mesmo – é proporcionado através do vazio em que o niilismo apresenta-se em sua forma

---

<sup>1</sup> Essa “violência interpretativa” tem similaridade com o estilo hermenêutico adotado por Heidegger, que na obra *Kant e o problema da metafísica* o filósofo explica que: “Toda interpretação, para extrair das palavras tudo o que estas queriam dizer, devem recorrer necessariamente à força. Porém esta força não pode ser um vago capricho. A exegese deve estar animada e conduzida pela força de uma ideia inspiradora. Unicamente esta força permite que uma interpretação se atreva a empreender o que sempre será uma audácia, quer dizer, confiar-se à secreta paixão de uma obra, para penetrar, por meio dela, até o que ficou sem dizer, e tratar de expressá-lo” (HEIDEGGER, 1996, p.202).

mais essencial: nada acontece com o ser mesmo. Além disso, de acordo com Heidegger, para alcançar a superação do niilismo tem-se de entender a essência dominante do niilismo, que se dá historicamente enquanto metafísica. A partir disso, o questionamento afastaria do âmbito metafísico para conseguinte compreender a essência do niilismo. Entretanto, esse afastamento não condiz a um desprezo, um mero abandono à metafísica, mas é voltar o pensamento à origem, *arché*, pois o *ser* historicamente “permanece de fora” do questionamento feito pela metafísica.

Desse modo, o *ser* não encontra espaço para se situar na “permanência de fora”, fazendo com que o homem seja entregue ao próprio abandono do *ser* e em consequência, o formula como ausente de necessidade, pois, “no interior do desvelamento do ente enquanto tal, um desvelamento como o qual a história da metafísica determina o acontecimento fundamental, a penúria do ser não vem à tona.” (HEIDEGGER, 2007, p. 300). Assim, para Heidegger essa permanência de fora se dirige para um modo do *ser* manifestar-se em sua história, tendo a metafísica como parte constituinte dessa própria história. Então, o *ser* permanece nesse “fora”, não como se tratasse de um “erro” do pensamento, mas o próprio ser se coloca como aquele que está sempre “fora”. E assim surgem duas perguntas que denotam sentido: mas “fora” de onde? Para quê? Tais perguntas, no entanto, já não conseguem se sustentar, porque o niilismo desvanece com as tentativas de impulsionar um fim último, isto é, de estabelecer uma teleologia. Porém, a partir dessa permanência de fora, o *ser* abandona o ente e, em consequência, o niilismo é requisitado ao confronto com a sua essência. Esse confronto estabelece-se da seguinte maneira:

Justamente na medida em que acontece, o elemento próprio ao niilismo não é o elemento próprio. Em que medida? O niilismo acontece como a metafísica naquilo que é impróprio a si mesmo. Esse impróprio, contudo, não é a falta de um próprio, mas a sua consumação, na medida em que ele é a permanência de fora do ser mesmo; e a razão disso está no fato de ela, essa permanência de fora, permanecer completamente ela mesma. O próprio ao niilismo mostra-se historicamente sob a forma do impróprio, que leva a termo uma omissão da permanência de fora, porquanto também omite essa omissão, e, em tudo isso, em meio a uma total afirmação do ente não se imiscui, nem tampouco pode se imiscuir em nada que pudesse concernir ao ser mesmo. A essência plena do niilismo é a unidade originária de seu próprio e de seu impróprio (HEIDEGGER, 2007, p. 276).

Dessa passagem pode-se apreender que o confronto do próprio e impróprio diz respeito ao fato de como o niilismo é colocado pelo pensamento, mais expressamente o pensamento metafísico, uma vez que a avaliação dos acontecimentos do niilismo como negativos, atuando de maneira destrutiva, parte da abordagem metafísica. Com isso, o impróprio do niilismo é trazido à tona, e esse impróprio não denota somente o negativo, mas que não se colocou devidamente à pergunta pela essência do niilismo, já que não tem atenção para o “permanecer de fora” do ser e o trata como um dado. Assim, não compreende que “[o] niilismo impróprio é o impróprio na essência do niilismo” (HEIDEGGER, 2007, p. 277).

Essa impropriedade, na maior parte das vezes, aparece como principal elemento para se compreender o niilismo em seu caráter mais primordial. Contudo, o pensamento metafísico ao desenvolver o tratamento do impróprio do niilismo — que chama a atenção para o desvelamento do *ente* — passa a esquecer que a essência do niilismo é definida pelo encontro da sua propriedade com a impropriedade (em que a propriedade corresponde à reflexão sobre o *ser enquanto tal*). Porém, como é possível experimentar o *ser enquanto tal*? Ao que parece, não é possível, porque o pensamento humano só pode experimentar algo que ele é capaz conceituar (os entes). Assim, Heidegger destaca que se deve experimentar o *ser* na instauração de uma razão, ou fundamento, aos entes. Contudo, nessa instauração de fundamentos, mostra-se o abismo (*ab-grund*) entre o *ser* e os entes. Desse modo, manifesta o próprio do niilismo em que aponta para o “permanecer de fora do *ser*”. Por isso, a metafísica que se aproxima do impróprio tem a omissão da pergunta pelo *ser* não como defeito, mas simplesmente assevera sua própria essência, que “representa o ente enquanto tal sob a forma da omissão” e “nem consegue tampouco experimentar o abandono do ente enquanto tal pelo *ser*” (HEIDEGGER, 2007, p. 277).

Porém, o problema, de acordo com Heidegger, é que cada vez mais o pensamento acerca do impróprio encaminha para a única possibilidade do pensar, porque o trata como se fosse o próprio, quando, nessa distinção entre o impróprio e o próprio no niilismo, não se pretende excluir um em detrimento do outro, mas sim colocá-los diante da mesma problemática: o saber da essência do niilismo. Para isso, Heidegger procura explicitar em que decorre essa distinção, já que o “im” do impróprio não diz respeito a uma negação, e sim identifica uma consumação do próprio, de maneira que este é cessado em sua determinação. Nesse cessar, o ente enquanto tal é privilegiado como questão, sem compreender que perguntar por ele não afasta o *ser* mesmo, mas intensifica a razão de ele não aparecer no questionamento: “A razão está no fato de a metafísica deixar impensado o próprio *ser*” (HEIDEGGER, 2007, p. 268). Por isso, de acordo com Heidegger, o pensar metafísico não alcança a essência do niilismo, porque ele é um acontecimento do *ser* naquele “permanecer de fora”. Com isso, não pode olhar para si mesmo.

A partir disso, Heidegger procura definir o niilismo como um acontecimento histórico-ontológico. Esse acontecer afasta-se da concepção do niilismo como algo destrutivo, meramente negativo, mas consiste em ressaltar que a sua essência tem origem a partir do próprio *ser* para com sua história, que se destaca pelas manifestações do *ser* mesmo. Com isso, a verbalização do *ser* pertence ao permanecer de fora, que Heidegger procura trazer para o pensamento a ligação com o *ser* sendo passível de pensar uma superação do niilismo, porém desde que saibamos que “a essência do niilismo, contudo, concerne ao *ser*, ou dito de maneira mais adequada, esse *ser* concerne àquela essência, na medida em que o *ser* mesmo se entregou à história, na qual com ele nada se dá” (HEIDEGGER, 2007, p. 278).

Entretanto, naquilo que Heidegger diagnostica em nossa época como aquela que exhibe a ambiguidade de definirmos que o ente *é*, anuncia-se que nada necessita

do ser. Essa característica ambígua destaca que o saber sobre a essência do niilismo permanece desconhecido, já que a relação entre propriedade e impropriedade pertencente à essência do niilismo não é devidamente questionada. Além disso, o pensar visa somente à impropriedade e, por conseguinte, perdura à mercê de um cálculo mediante o qual tem como sustentação a vivência da maquinação (*Ma-chenschaft*). Este termo destaca a formação de novos “ideais” que procuram ratificar o poder do asseguramento de si mesmo frente ao domínio dos entes. “Por isso, a era da ausência consumada de sentido é o tempo em que ‘visões de mundo’ são inventadas e impostas com vista ao poder” (HEIDEGGER, 2007, p. 13). Visões de mundo coordenadas a partir da calculabilidade do representar e do produzir, em que o homem aliena a si mesmo e se deixa levar-se pela construção de vivências, nas quais erigem os valores por meio da concepção de “vida”. Todavia, no que essa concepção se perfaz por uma mobilização que procura se afastar da ausência de sentido, essa “mobilização total” já é uma ausência de sentido.

Portanto, como podemos apreender o niilismo de maneira que não sejamos levados pelo pensamento metafísico? A resposta ainda permanece incerta, porque a própria metafísica não se deixa pensar no que ela é. Porém, cada vez mais no esclarece que é diante da ausência de sentido que podemos retomar o nosso pensamento para o mais inquietante e justamente nele voltarmos o pensamento não porque o ser se manifestou no ente, mas porque o ente não deixa mais o ser se essencializar nele mesmo. Em consequência, o caminho fica vedado para novas ontologias, de tal maneira que ao “ser” já não conseguimos nos direcionar a ele enquanto tal<sup>2</sup>. A palavra nos empurra para o outro ainda não dizível, em que afinal de contas permeia o nosso caminho contemporâneo de questões ainda necessitantes de serem postas. E enquanto tal nos convida a questionar o nosso pensamento.

## Referências

- HEIDEGGER, Martin. (2007). *Nietzsche vol. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária
- \_\_\_\_\_. (1996). *Kant y el Problema de la Metafísica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2003). *The End of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1992). *O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

<sup>2</sup> O próprio Heidegger destaca numa entrevista no ano de 1970 que o “ser” não deve ser pensado como tal, visto que ele se encaminha para o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) que não vem indicar uma situação epocal do ser, mas que o “ser mesmo” acontece através da apropriação: “‘Ser mesmo’ significa: a apropriação não pode mais ser pensado como ‘Ser’ nos termos da presença: ‘apropriação’ já não nomeia outra maneira e época do ‘Ser’. ‘Ser’ pensado sem atentar ao ente (i.e. sempre somente em termos de, e a respeito de, os) significa ao mesmo tempo: já não pensado como ‘Ser’ (presença). Se isso acontece, então o pensamento, assim transformado, pensa o seguinte: a diferença ontológica desaparece na apropriação através do passo atrás. Ela perde a sua determinação de pensar e é, portanto, desistido dessa certa maneira de pensar”. (HEIDEGGER, 2003, p. xiii).





# Nietzsche e a linguagem: algumas considerações sobre retórica, lógica e interpretação

**Márcio José Silveira Lima\***

\* Doutor, professor da  
Universidade Federal da  
Bahia

GT Nietzsche

## Resumo

Um dos traços mais fortes da crítica de Nietzsche à metafísica consiste em sua análise da linguagem e dos limites que ela impõe à interpretação do mundo. Nem mesmo a lógica escapa das considerações do filósofo. Ao contrário, ela mesma já seria um instrumento limitado para expressar a multiplicidade e dinâmica de todo acontecer e da perspectividade das forças que constituem a efetividade. Visando a explorar capacidades de expressão mais amplas para a linguagem, Nietzsche inicialmente compreende essa capacidade como sendo própria da retórica e das figuras que a representam, para depois apresentar a interpretação como signo mais rico no que tange às possibilidades de utilização da linguagem.

*Palavras-chave:* Nietzsche – linguagem – lógica – retórica – interpretação

**É** possível considerar que as questões relativas à linguagem constituem um dos traços mais marcantes da obra de Nietzsche; nela, encontramos reflexões sobre as formas clássicas legadas pela tradição, como a lógica, a retórica, a poética e a dialética. Além disso, sua defesa de uma compreensão interpretativa da realidade em vez de uma explicação dos fatos é por vezes considerada uma antecipação da hermenêutica do século XX<sup>1</sup>. Se é certo que a formação em filologia

<sup>1</sup> De acordo com Alan D. Schrft (1987, p. 104), a noção de interpretação de Nietzsche pode ser entendida pelo viés do perspectivismo e da filologia. Com aquela, Nietzsche postula que não há fatos, mas interpretações, e com esta, quando analisa o cristianismo, defende que este falsificou a realidade, e que haveria uma forma correta de interpretar. Essa ambiguidade faria a defesa da interpretação de Nietzsche oscilar entre um relativismo e um dogmatismo, antecipando um debate da hermenêutica do Século XX. Para Vattimo (2010, 133-134.), a ontologia hermenêutica contemporânea, na qual estão incluídos, por exemplo, filósofos como Heidegger, Gadamer e Ricoeur, assume como tema central a interpretação, além de considerar como traço essencial a existência humana e a destruição da metafísica tradicional. Nesse sentido, Nietzsche seria um precursor dessa tendência, na medida em que, na sua obra, esses temas constituem traço essencial.

clássica explique essa constante das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, ela parece esclarecer muito mais os posicionamentos do filósofo e suas estratégias nas primeiras obras. Com efeito, assumindo uma postura diferente daquela privilegiada pelos filósofos, Nietzsche redimensiona a hierarquia dos discursos, elevando a poética e retórica ao ápice, sob elas estando situadas a lógica e a dialética. É contra o dogmatismo inerente ao realismo metafísico, o qual germina junto com as primeiras filosofias gregas, que Nietzsche se confronta tanto em obras como *O nascimento da tragédia* como em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Naquela obra, o alvo é Sócrates, ao passo que nesta é Parmênides. Nos dois casos, a lógica transcendental kantiana vem em auxílio de Nietzsche em seu combate.

Em relação a Parmênides, Nietzsche considera que ele teria negado a mudança e as transformações do vir a ser percebidas pelos sentidos em favor de uma verdade lógica que só o pensamento poderia exprimir. Noutras palavras, essa negação é fundamentada pela divisão radical entre o que percebemos pelos sentidos e o que conhecemos pelo pensar. Negando completamente os primeiros, a identidade entre o ser e o pensar estaria assegurada. Segundo Nietzsche (1996 b, p. 132), essa negação, por seu turno, teria como fundamento uma espécie de protocisão entre intelecto e sentidos, o que teria sido uma maldição para a filosofia.

Na apresentação que faz de Parmênides, Nietzsche o destaca dos demais pré-socráticos, pois considera seu filosofar uma antecipação à teoria platônica das ideias. Nos dois casos, há uma pretensão de fundamentar o mundo do ser a partir da cisão entre sentidos e intelecto e, sobretudo, pela duplicação do mundo. Contra essa concepção de uma identidade entre o pensamento e o ser, Nietzsche, como dissemos, vale-se de um argumento central da lógica transcendental, isto é, o de que pode haver identidade, ou homogeneidade, para usar o termo de Kant, entre o pensamento e as coisas, embora possa faltar uma intuição do objeto correspondente, que é dado pelos sentidos. Aplicando o mesmo critério do idealismo transcendental para desmascarar a metafísica realista como ilusão e erro, na medida em que opera apenas com ideias da razão, Nietzsche argumenta contra a sentença basilar de Parmênides, pois nela não há identidade entre o pensar e o ser porque falta precisamente o que ele teria negado em toda sua radicalidade: o testemunho dos sentidos. Nietzsche (1996 b, p. 134) invoca uma passagem da *Crítica da razão pura* de Kant (2001, A 60, p. 94) para sustentar que a proposição fundamental de Parmênides de “O que é, é; o que não é, não é”, não encontra nenhuma efetividade que lhe corresponda.

Na passagem de Kant que Nietzsche invoca, o que está em jogo para o primeiro são os limites da lógica geral. Como regra para o pensar, aquela em que o conhecimento se adequa à pura forma, não há nenhum problema com a lógica geral. Todavia, quando se trata de analisar o conteúdo desse conhecimento, pode ser que o pensamento, em sua forma, não entre em contradição consigo mesmo, embora seja vazio, na medida em que nenhum objeto é dado na experiência. É, pois, desse argumento que Nietzsche se apropria na afirmação de que a fórmula de Parmêni-

des respeita as regras formais do pensamento, embora não seja um conhecimento objetivo, ou, em suas palavras, nela não se encontra nenhuma efetividade [*Wirklichkeit*]. É o mesmo teor dessa crítica que vamos encontrar em *O nascimento da tragédia* nas análises sobre Sócrates.

Nietzsche tende a considerar a filosofia socrática e sua influência a partir de duas formas da linguagem: a dialética e a lógica. No primeiro caso, Nietzsche considera tanto o aspecto ético e político quanto o gnosiológico. Ético e político porque a dialética teria sido o instrumento por meio do qual Sócrates ridicularizava seus contemporâneos, condenando-lhes, com sua maestria discursiva e argumentativa, a falta de fundamento de suas crenças. Segundo Nietzsche, enunciando a ilusão do saber de seus contemporâneos, Sócrates apresenta-se como o precursor de uma cultura, arte e moral inteiramente novas (Cf. NIETZSCHE, 1996 a, p. 34). Mas além o campo de batalha onde os argumentos se confrontam, a dialética também conduz das aparências enganadoras das opiniões baseadas nos sentidos em direção à pureza das formas. Nesse sentido, no que tange aos aspectos gnosiológicos, Nietzsche parece não fazer distinção entre dialética e lógica, tratando-as como semelhantes e por vezes reunidas sob a fórmula do otimismo da ciência. As duas, em seu entender, teriam sido o suporte que permitiu a Sócrates postular o conhecimento de um mundo metafísico e verdadeiro.

Seja como for, tanto no caso de Parmênides quanto no de Sócrates, tudo indica que Nietzsche está se apropriando da limitação kantiana imposta à lógica geral, que ultrapassa o mundo dos fenômenos e julga poder conhecer, dialeticamente, o mundo do incondicionado. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (1988, v. 1, p. 118) é claro quando considera que Kant, assim como Schopenhauer, teriam conquistado uma vitória importante contra o otimismo lógico. A lógica geral teria como regra suprema o princípio de não-contradição, ao passo que na lógica transcendental esse princípio já não é mais suficiente; com efeito, pode acontecer de o pensamento não entrar em contradição consigo mesmo, embora já não se encontre nele nenhuma efetividade. Para os objetivos de suas duas obras sobre os gregos, Nietzsche retoma a distinção kantiana entre a lógica geral e a lógica transcendental, retendo especialmente desta última a exigência de a matéria do conhecimento ser dada na experiência. Essa exigência permite a Nietzsche pensar o retorno de uma cultura trágica renascida sob os escombros do otimismo metafísico socrático que, por meio da lógica e da dialética, conferia valor apenas ao mundo em si, negando, assim, o mundo da efetividade.

Postura diferente em relação à lógica transcendental Nietzsche vai adotar noutras obras do mesmo período. É possível afirmar que as reflexões nietzschianas sobre a linguagem, no conjunto das obras iniciais, procura ver a lógica geral pela ótica da lógica transcendental, e ambas **pela ótica da retórica**. O texto central em que a associação entre lógica e retórica aparece é *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Nesse escrito, Nietzsche retoma a definição clássica de Aristóteles da metáfora como sendo uma transposição, pressuposto que será decisivo para

pensar a retórica desde uma perspectiva filosófica<sup>2</sup>. Em *O nascimento da tragédia*, dada a estratégia que adota, Nietzsche assume sem maiores questionamentos a tarefa kantiana de enfrentamento da metafísica e da lógica que lhe dera suporte. Agora, trata-se de investigar em seus pormenores a relação entre o pensamento e as coisas, bem como a linguagem como o medium dessa relação.

As posições de Nietzsche em suas obras voltadas sobretudo para a questão da linguagem revelam que os signos se estruturam em termos retóricos; mesmo os princípios da lógica não escapariam a essa realidade. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo defende que a linguagem não é uma expressão adequada [*adäquaten Ausdruck*] das coisas, enquanto no *Curso de retórica* afirma que a linguagem, em sua essência, é composta por metáforas, metonímias e sinédoques (Cf. NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 879; 1999 c, p. 37/38). Quando analisadas em conjunto, as duas obras nos mostram que Nietzsche concebe uma reabilitação da retórica a partir de uma teoria do conhecimento<sup>3</sup>. Isso significa que se a linguagem se estrutura essencialmente em termos de figuras retóricas, são as próprias condições fisiológicas que tornam claro por que só retoricamente a linguagem se expressa. Tese que se resume na conhecida passagem segundo a qual a verdade é um batalhão móvel de metáforas, uma vez que as palavras são transposições que ocorrem fisiologicamente, primeiro de um estímulo nervoso em imagem e depois desta em um som (Cf. NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 880).

E a consequência desses pressupostos é o combate a uma ontologia metafísica que acredita no conhecimento de coisas em si, mas também encontramos nos fragmentos não publicados do início da década de 1870 muitos textos em que Nietzsche (1988, v. 7, p. 495) analisa por que também os juízos sintéticos *a priori* são exemplos da natureza retórica da linguagem. Analogamente ao caminho de Kant, que parte dos juízos lógicos para deduzir as categorias, Nietzsche parte da análise das relações linguísticas para justificar que a retórica é uma expressão inexorável de como nossas capacidades cognitivas se constituem. No entanto, apesar dessa relação de proximidade e distanciamento com o idealismo transcendental, há um ponto crucial que passa incólume ao jovem Nietzsche, mas que será bastante perseguido em suas obras a partir do segundo período: o da unidade da consciência. Porque nas obras do período inicial, Nietzsche, quando pretende contrapor-se à lógica transcendental, expondo por que os juízos revelam relações retóricas e não lógicas, o faz por meio de uma teoria do conhecimento, embora não considere em nenhum momento a concepção kantiana da unidade da consciência. A unidade que os conceitos do entendimento conferem à multiplicidade das intuições sensíveis é possível graças a essa unidade maior de que a consciência é capaz.

---

<sup>2</sup> Estamos considerando aqui a perspectiva filosófica a partir da qual Nietzsche compreende a retórica, pois como bem já apontou Meijers (1988, p. 371), um nome essencial para a formulação nietzschiana da retórica e de suas figuras é o de G. Gerber.

<sup>3</sup> Segundo Allan D. Schrift (1990, p. 130), o movimento de Nietzsche em direção ao modelo representacional da linguagem e à retórica tem uma dupla consequência: limitar a autoridade da epistemologia enquanto estende, ao mesmo tempo, o escopo dessa investigação.

A partir do período intermediário, as análises sobre a lógica que Nietzsche faz trazem a preocupação com o problema da unidade. Essas preocupações se revelam nas críticas à noção de sujeito e de consciência, associadas com uma ampliação da própria crítica à linguagem. Agora, suas considerações sobre a lógica não encontram apenas na retórica um contraponto, mas o alcance de meios de apresentação se amplia para uma pluralidade de óticas e visões. Daí por que as considerações de Nietzsche sobre lógica a associem à unidade da consciência e do sujeito, ao mesmo tempo em que a multiplicidade de expressões da linguagem sejam a consequência da dinâmica e da multiplicidade dos processos corporais.

Nietzsche considera que dois princípios clássicos da lógica, o de não-contradição e o de identidade, podem ser explicados a partir do desenvolvimento do organismo humano. Por isso, a nossa estrutura cognitiva é o resultado de mecanismos atávicos de organismos inferiores. Desses organismos, o intelecto humano traz ainda a marca de quem avalia e se apropria do mundo circundante pelo crivo do prazer e da dor. A noção de identidade está inscrita no homem desde os primórdios, na medida em que toda a diversidade era reduzida a uma espécie de identidade. As diferenças individuais são suprimidas, restando apenas uma relação em que se foge da dor e se busca o prazer. “Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* [...]. A crença primeira do ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que o mundo restante é uno e imóvel” (NIETZSCHE, 2000, p. 28). Recurso necessário para fins de sobrevivência, essa redução da multiplicidade à unidade resulta do mesmo procedimento a que Nietzsche chamará de vontade fundamental do espírito [*Grundwillen des Geistes*], que é uma força para apropriar-se do que é estranho por meio de uma assimilação do novo ao antigo, de uma simplificação do complexo e de uma rejeição do inteiramente contraditório. Portanto, cada fragmento do “mundo exterior” [*Aussenwelt*] tem de ser sublinhado e destacado, pois na luta por sobrevivência, a agilidade da simplificação do diverso pode ser decisiva para organismos que precisam viver, crescer e multiplicar-se (Cf. NIETZSCHE, 1999 a, p. 136-138).

Os parágrafos 18 de *Humano, demasiado humano* e 230 de *Para além de bem e mal* ilustram um procedimento muito frequente na obra de Nietzsche: buscar a história da gênese do pensamento [*Entstehungsgeschichte des Denkens*]. Isso integra sua meta mais ampla de criticar a filosofia por esta considerar a lógica uma forma superior de compreensão da natureza humana, quando não considera que seja a única forma legítima da qual deve ocupar-se o trabalho filosófico. Ora, importa a Nietzsche, antes, mostrar que a lógica integra um variado sistema com que o homem interpreta o mundo para fins de apropriação e aumento de potência. Essa tendência ao domínio que a lógica exerce, sempre por meio de uma apologia ao conhecimento, deve-se ao papel ambíguo que a própria filosofia desempenha frente às ciências. Por um lado, ela pode ser considerada o ápice da pirâmide do saber, por outro sua utilidade é questionada frente à da ciência. Assemelhando-se à arte, que procura conferir à vida profundidade e significação, a filosofia, no entanto, procura na apologia ao conhecimento competir com as ciências.

Até agora não houve filósofo em cujas mãos a filosofia não se tivesse tornado uma apologia ao conhecimento; ao menos nesse ponto cada um é otimista, ou seja, que deve ser atribuída ao conhecimento a mais alta utilidade. Todos eles são tiranizados pela lógica: e isto é, em sua essência, otimismo (NIETZSCHE, 2000, p. 19).

Importante ressaltar que a caracterização que Nietzsche faz da lógica não significa uma crítica à racionalidade e um louvor ao irracionalismo. Ao contrário, ele está convicto de que aquela história da gênese do pensamento, que afinal revelará o quanto haveremos de perder com a tirania da lógica, não poderá ser feita sem o concurso do constante e laborioso processo da ciência (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 26-27). Para Nietzsche (1999 a, p. 138), trata-se de retraduzir o homem de volta à natureza, o que implica livrar-se de interpretações rabisçadas sobre o eterno texto *homo natura*, como sua suposta origem diferente, que explicaria, entre outras coisas, a tentativa de reduzir a natureza humana numa natureza meramente lógica (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 38).

A distinção entre coisa em si e fenômeno, estabelecida por um lógico rigoroso, abriu o caminho, segundo Nietzsche, para fazer da metafísica algo digno de uma gargalhada homérica. Daí o chamado mundo dos fenômenos, livre de sua contrapartida metafísica, a do mundo incondicionado, poder ser avaliado como o “resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e crescerem entremeados” (NIETZSCHE, 2000, p. 26). O ilógico [*Unlogische*] faz parte desse mundo de erros e fantasias, estando incrustado na arte, religião e linguagem. Assim, se a meta de considerar a natureza do homem apenas pelo que nela é lógico fosse atingida, toda uma série de fenômenos se perderia no caminho. É essa crítica à tirania que a lógica exerce sobre a filosofia que faz Nietzsche adotar uma concepção ampla de linguagem. Nela, nenhuma forma de expressão deve ser desconsiderada. Para tanto, o filósofo põe em prática sua própria exortação, a de retraduzir o homem de volta à natureza.

Por meio daquela história da gênese do pensamento, essa retradução visa a analisar as “experiências” psíquicas [*psychischen “Erfahrung”*] a partir de uma autêntica fisiopsicologia [*eigentliche Physio-Psychologie*], mostrando por que essas experiências revelam o desenvolvimento de processos herdados de organismos primitivos. Tal como acontece com sua relação com o “mundo exterior”, quando o organismo simplifica os outros seres do mundo ao redor, dominando-os mais facilmente, os processos fisiológicos do próprio organismo são reduzidos da multiplicidade à simplicidade.

Esse imperioso algo a que o povo chama espírito quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora (NIETZSCHE, 1999 a p. 136).

O processo de simplificação do qual resultam os conceitos revela uma língua de signos [*Zeichensprache*] oriunda de nosso mundo lógico-psíquico [*logisch-psychischen Welt*]. Essa língua de signos que traduz os processos psíquicos não é algo da qual possamos nos livrar. Nietzsche, porém, não considera que as experiências psíquicas permitam uma dedução meramente lógica da natureza do homem. Antes, ele argumenta que as formas lógicas e o conhecimento por elas expresso são um reflexo de nosso mundo de sensações, que o filósofo denomina de preconceitos do sentido e psicológico [*Sinnen-Vorurtheil/psychologisches Vorurtheil*]. Interpretar essa língua de signos que traduz os preconceitos de nossas sensações constitui, para Nietzsche, uma semiótica [*Semiotik*]. Nesse sentido, a semiótica caracteriza-se como uma sintomatologia [*Symptomatologie*], uma arte de interpretar os signos como sintomas fisiológicos. No entanto, o próprio Nietzsche, como veremos, fará um uso bem mais extensivo da noção de semiótica.

Nietzsche analisa a concepção mecanicista do mundo e considera que ela opera com ficções, manifestamente duas: os conceitos de movimento e de átomo. O primeiro é tomado da linguagem de nossos sentidos; o segundo, oriundo de nossa experiência psíquica. Para poder contar, precisamos do conceito de unidade, que é derivado de nossa experiência interna, por meio da qual chegamos à noção de “eu”. Todavia, afirma Nietzsche, os conceitos de coisa e de unidade que derivam da noção de eu não asseguram que existam unidades reais. A unidade a partir da qual o conceito de eu é formada, bem como a noção de coisas e unidades no mundo exterior, provêm daquela redução da multiplicidade à unidade. Além desse preconceito psicológico, há o dos sentidos, que explica o conceito de movimento, pois seguindo o modo como o tato e o olho representam o mundo cria-se a noção de um mundo movido.

Somente por meio de ficções, como a de unidades, o mundo com que trabalha o mecanicismo pode ser calculado. Fingem-se unidades causais, os átomos, por exemplo, cujos efeitos estão em constante mudança. Um processo subjetivo de criação de um eu, por meio do qual se chega ao conceito de sujeito, coisa, unidade, número. Portanto, do conceito de sujeito, cria-se o conceito de átomo. Em conexão com a noção de atividade, que separa a causa de um efeito, de um sujeito que produz uma ação, formulando, finalmente, uma concepção de movimento, oriundo das sensações produzidas pelo olho e pelo tato.

Fenomenica [*Phänomenal*] é portanto: a interferência do conceito de número, do conceito de sujeito, do conceito de movimento: disso tudo faz parte nosso *olho*, nossa *psicologia*. Se eliminamos esses ingredientes: então já não nos restam coisas, mas *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: sua essência consiste na relação com todos os outros *quanta*, em seu atuar sobre eles (NIETZSCHE, 1988, v. 13, p. 259, tradução nossa).

Se a concepção primeira de semiótica que Nietzsche adota refere-se a uma sintomatologia, esta não representa toda sua dimensão. Com efeito, não se trata

apenas de entender o processo fisiopsicológico de formação dos conceitos e a importância desse processo para a lógica, mas também perguntar pelo significado dos próprios conceitos. Nesse sentido, Nietzsche refere-se a uma semiótica também quando busca pela significação da linguagem e pela sua referência às coisas. Como suporte para a ciência, a linguagem permitiu ao homem estabelecer um mundo (o da linguagem) ao lado de outro (o dos fenômenos), e com isso dominar e apossar-se deste último. Todavia, afirma Nietzsche, esse mundo construído na linguagem, em muitos aspectos, não tem relação com as coisas, tal como ocorre com a lógica e a matemática, embora o desenvolvimento de ambas possa ser compreendido de uma evolução da semântica à sintática<sup>4</sup>. Isso porque em seu início, o processo de nomear implicava acreditar na existência dos conceitos. No início, a lógica supunha a existência de substâncias, coisas idênticas, e a matemática a de pontos, linhas retas e grandezas. Só tardiamente é que se percebe que esses conceitos não significam nada na realidade. (Cf. Nietzsche, 2000, p. 21). Ora, mas para além da lógica e da matemática, o mecanicismo, que interpreta o mundo por meio de conceitos de nosso mundo das experiências psíquicas, está submetido a uma série de noções como a de sujeito, objeto, átomo, movimento, que, nas palavras de Nietzsche, “designa uma mera semiótica e não designa nada de real [*Reale*]” (NIETZSCHE, 1988, v. 13, p. 258, tradução nossa).

Quando a intenção de Nietzsche deixa de ser apenas o caráter sintático da linguagem, buscando, assim, encontrar o sentido que ela pode veicular, ele passa a analisá-la a partir de outras concepções. Ora, o parágrafo 13 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, por exemplo, contém a afirmação de que só é definível aquilo que não tem história (Cf. NIETZSCHE, 1998, p. 68). O que está submetido à historicidade submerge na fluidez de seu desenvolvimento de tal sorte que a multiplicidade de sentidos não se reduz a uma unidade. Esta só pode ser considerada pelo encobrimento da fluidez e da variedade dos sentidos, numa condensação de muitos conceitos que se agrupam semioticamente [*semiotisch*]. Aqui, também, a perspectiva semiótica diz respeito à subtração da história do desenvolvimento da língua, do processo de formação dos conceitos, quando estes se descolam das intenções primitivas a partir das quais foram criados.

Dessa forma, Nietzsche subsumi na questão semiótica o problema da história da gênese do pensamento e do desenvolvimento da linguagem e dos conceitos. Cabe à arte da interpretação compreender [*verstehn*] o sentido que reside no processo semiótico. No caso dos conceitos morais, a análise de Nietzsche em relação

---

<sup>4</sup> Hales (1996, p. 825-826) argumenta que as análises de Nietzsche sobre a lógica contêm tanto um aspecto semântico, quanto sintático, se vistas à luz da lógica contemporânea, uma vez que considerava, ao mesmo tempo, que a lógica tinha e não tinha pressupostos sobre a realidade. Já Gunter Abel (1987, passim) afirma que nossa língua e nosso vocabulário são de tal sorte ligados a nosso sistema de interpretação que não podemos sair dele de modo arbitrário, como se pudéssemos mudá-los ou trocá-los. A linguagem tem, portanto, um nível funcional orgânico que se estrutura em termos sintáticos, semânticos e pragmáticos, cuja interpretação é possível graças a uma semiótica.



à linguagem ganha em amplitude e profundidade. Se uma de suas passagens mais conhecidas sobre a interpretação é aquela em que se afirma, contra o positivismo, que não há fatos, mas apenas interpretações (Cf. NIETZSCHE, 1988, v. 12, p. 315), é certo que a exploração mais extensiva dessa tese está na *Genealogia*, quando ele desenvolve uma sua variação, aquela que afirma não haver fenômenos morais, mas interpretações morais dos fenômenos.

No caso do castigo, que Nietzsche julga decisivo para a história da moral, na medida em que ele foi a semente da qual germinou os ramos mais importantes da moralidade, é necessário procurar os sentidos múltiplos que estão por trás da unidade semiótica sob a qual ele aparece tardiamente. Por isso sua definição não ser possível, uma vez que definir consiste em desconsiderar a fluidez de significados que o conceito de castigo traz consigo em sua história. Saímos, portanto, do âmbito do problema da falta de significado da linguagem, de sua falta de referência às coisas, em direção a uma proposta de interpretação e de emergência dos conceitos. Se a semiótica começa pela colocação do problema da linguagem em termos de uma sintomatologia, a busca por significado e referência consiste em compreender seu significado. Compreender é interpretar.

[...] *não existe absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação [...] O julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contrassenso. Mas como semiótica é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito (NIETZSCHE, 2006, p. 49).

Essa passagem condensa muitos temas ligados ao problema da linguagem que aqui vimos discutindo. Como semiótica, a moral revela ser apenas uma linguagem de signos, que interpreta mal determinados fenômenos e, nessa interpretação, postula realidades que não são realidades. No fim das contas, o que a linguagem moral revela não é uma boa interpretação dos fenômenos aos quais tenta fazer referência, mas apenas os sintomas fisiopsicológicos. A boa interpretação é aquela que procura bem compreender esses sintomas. Estamos, portanto, diante de uma linguagem de sinais que, da perspectiva semiótica, revela a falta de referência aos fenômenos aos quais pretende referir-se, embora vista pela ótica da sintomatologia deixe auscultar o que está por trás dos signos. Essa ausculta, por sua vez, deve ser feita com as ferramentas da boa interpretação.

Pondo em prática essa arte da interpretação em *O anticristo*, Nietzsche considera o caráter metafórico da linguagem usada por Jesus. A linguagem inicial usada pelo cristianismo primitivo é tomada de empréstimo à língua judaico-semita. Apropriando-se de seus conceitos, Jesus lhes dá uma nova interpretação. Deixam

de fazer referência aos antigos significados; não se referem mais à realidade. Antirrealista por excelência, da linguagem de que se apropria, Jesus faz de seus signos ocasião para metáforas [*Gleichnissen*] (Cf. NIETZSCHE, 2007, p. 39). Vemos, portanto, que a tendência de Nietzsche a considerar os aspectos retóricos e poéticos da linguagem não ficaram relegados aos seus escritos iniciais. Tanto é aqui que, nessa mesma direção, no mesmo âmbito do problema da linguagem como semiótica e sintomatologia, ele analisa a música de Wagner. No parágrafo sétimo de *O caso Wagner*, logo após definir a decadência como sendo a desagregação do todo, em que as partes ganham independência, Nietzsche (1999 d, p. 23) afirma que o compositor alemão busca uma semiótica dos sons [*Ton-Semiotik*] para os gestos.

Nietzsche interpreta a música de Wagner pela psicologia do compositor. Noutras palavras, aquela desagregação e falta de organicidade que caracteriza os dramas musicais wagnerianos seriam a expressão da própria natureza do artista. Identificando a decadência ao estilo de Wagner, uma vez que nele a parte se separa do todo e exerce sobre a totalidade orgânica uma tirania, Nietzsche nos oferece mais elementos para entender sua crítica à tentativa de reduzir a filosofia à lógica ou à teoria do conhecimento, em sua busca por competir com a ciência. Sendo a linguagem a expressão de processos corporais, tanto mais rica ela será quanto mais traduzir a multiplicidade com que os afetos se arranjam no corpo. É assim que Nietzsche interpreta seu próprio estilo quando analisa *Assim Falava Zaratustra* em *Ecce Homo*. E o filósofo que atribui a falta de referência à realidade em linguagens como a do mecanicismo, da metafísica, da religião cristã, da música de Wagner, afirma sobre sua linguagem, que “é como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos” (NIETZSCHE, 1999 b, p. 86).

Em nosso entender, na linguagem nietzschiana, as coisas parecem oferecer-se como símbolos porque ela soube exprimir a multiplicidade de estilos e formas com que o processo corporal se efetiva, sendo a língua de sinais uma dessas formas. Ao expor sua própria filosofia a partir dessa profusão de estilos, Nietzsche nos legou uma obra que pode ser comparada, para lembrar um mito de que ele gostava, à figura de Proteu, que muda de forma tão logo está prestes a ser capturada.

## Referências

ABEL, Günter. (1987). “Logic und Ästhetic”. In. *Nietzsche Studien* 16. Berlim:Walter de Gruyter & CO., p.112-148.

HALES, Steven. (1996). Nietzsche on logic. In. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, N. 4, p. 819-835.

KANT. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MEIJERS, A. (1988). “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. In. *Nietzsche Studien* 17. Berlim:Walter de Gruyter & CO., p. 369-390.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. (1988). Kritische Studienausgabe (KSA), Berlim: Walter de Gruyter & Co., 15 v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. (1996 a). Col. "Os Pensadores". Trad. de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural.

\_\_\_\_\_. "A filosofia na época trágica dos gregos". (1996 b). In. *Pré-socráticos*. Col. "Os Pensadores". Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Nova Cultural.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. (1998). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

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

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. (1999 b). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

\_\_\_\_\_. (1999 c). *Curso de Retórica*". In. *Cadernos de Tradução* 4. Trad. de Thelma Leça Da Fonseca. São Paulo: Dep. de Filosofia.

\_\_\_\_\_. (1999 d). *O caso Wagner*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. (2000). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. (2006). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

\_\_\_\_\_. *Anticristo*. (2007). Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

SCHRIFT, Alan D.. (1990). *Nietzsche and the question of interpretation*. Nova Iorque/Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_. "Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic". (1987). In. *Nietzsche Studien* 16. Berlim:Walter de Gruyter & CO., p. 91-111.

VATTIMO, G. (2010). *Diálogo com Nietzsche*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes.



# O conceito de “si-mesmo” fundamentado no Poder que o fundamenta: Por um novo sentido de começo na filosofia

Marcos Érico de Araújo Silva\*

## Resumo

Analisaremos o conceito de “si-mesmo” em sua relação de dependência com o Poder-Deus que o fundamenta na perspectiva de confrontar com o sentido de começo da filosofia. Para tanto utilizaremos, sobretudo, as obras *De omnibus dubitandum est* (É preciso duvidar de tudo) de 1842 e *A doença mortal*, de 1849. Acompanharemos reflexivamente o tratamento argumentativo do filósofo dinamarquês sobre a constituição ou estrutura do “si-mesmo”, quer dizer, do homem. No devir do homem, na possibilidade de poder ser um si-mesmo, tal procedimento já revela que o si-mesmo não está pronto e acabado. Se fosse possível o homem por si-mesmo auto-engendrar-se, então não necessitaria efetivar, estabelecer a síntese (que pressupõe a relação entre dois termos por meio de um terceiro) que é chamado ou convocado a realizar. Não precisamos necessariamente elaborar uma fenomenologia psicológica para percebermos que os homens concretos da realidade efetiva estão sempre na luta do tornar-se o que se é ou são chamados a serem. Sentem que não bastam a si-mesmos. Ora, a possibilidade do tornar-se si-mesmo é dada ou doada, portanto, necessariamente por um outro, ou melhor, por um Poder que fundamenta e torna possível a síntese do homem, quer dizer, do si-mesmo. Com efeito, para o homem ser homem, quer dizer, para estabelecer a síntese tornando-se aquilo que é, isto é, um si-mesmo, aparece na realidade efetiva fundamentalmente duas formas de desespero, a saber: o desespero de não querer ser si-mesmo e o desespero de querer ser si-mesmo. Este último só é possível, só existe porque o homem não se auto-engendrou, e, portanto, torna-se uma prova de que o homem não cria a si mesmo, mas é dependente de um Poder que lhe dá a possibilidade de poder ser. Em nossa leitura o conceito de si mesmo fundamentado no Poder que o fundamenta inaugura e prepara um caminho para a superação da metafísica. A filosofia kierkegaardiana é um pensar crítico da metafísica, sem, porém, deixar de ser “metafísico”. Essa transubstanciação da metafísica tradicional é uma mudança radical da me-

\* Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela UFPB na linha de Pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica. Atualmente cursa o Doutorado Integrado em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN) na linha de pesquisa em Metafísica. Bolsista CAPES. Email: marcos\_erico@yahoo.com.br

tafísica enquanto disciplina ou campo de atuação do saber filosófico, para a “metafísica” enquanto sinônimo da própria filosofia. Aqui o ponto de partida não será mais determinado por uma Ontologia desencarnada ou Teoria do Conhecimento abstrata e impessoal. Mas o começo da filosofia será voltado para as disposições ou tonalidades afetivas (*Stemning; Stimmung*) do Indivíduo (*den Enkelte*). Portanto, o sentido de transcendência, de eterno, estará vinculado e imerso na existência concreta. É a partir dela, com ela e em vista dela que a possibilidade do filosofar e de ser um “si-mesmo” de-cide-se.

**Palavras-chave:** Si-mesmo, começo, superação da metafísica

**1** . Aristóteles na *Metafísica* determina o objeto da filosofia com uma precisão que perpassa toda a história do pensamento filosófico: “E na verdade, o que desde os tempos antigos, **assim como agora e sempre**, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, **equivale a este**: ‘que é a substância’ (...) (ARISTÓTELES, 2005, p. 289 [1028b 5], grifo nosso).

Isso significa que o objeto e o problema filosófico é o mesmo ganhando ao longo da história nomes para uma mesma realidade: substância, ideia, ser, Deus, sujeito, consciência etc. Portanto, o modo peculiar de Kierkegaard construir suas investigações, isto é, o método da comunicação indireta, não deve nos iludir em relação a suas reais motivações. Qual o sentido e por que o filósofo recorreu a pseudônimos na maioria de suas obras filosóficas? Para operar uma necessária distinção entre filosofia e cristianismo livrando-os de equívocos e falsificações no século XIX<sup>1</sup>, além de propiciar ao indivíduo a apropriação (*Tilgængelsen*) da verdade que é comunicada. Kierkegaard traz para a história da filosofia o problema da liberdade, da existência (*Tilværelse*) do homem de forma concreta em oposição ao tratamento abstrato dado pela tradição.

Como um estudioso (a) de Kierkegaard acolhe e recolhe isso que é dito e como é dito por Aristóteles? Quer dizer, se Kierkegaard é filósofo como ele enfrenta e, portanto, coloca o “eterno objeto de pesquisa e o eterno problema” da filosofia? Isto é, como Kierkegaard põe e repõe o problema da filosofia? Esse perguntar e interpelar *intro-duz*, quer dizer, nos lança, nos joga para dentro, para o interior do pensamento kierkegaardiano, pedindo, exigindo, com o dedo em riste talvez, com cara carrancuda e voz estridente do “especialista”, do “filósofo” (quem sabe!), nesses termos: “como se dá ou em que consiste o caráter ou conteúdo filosófico do pensamento ou ‘filosofia’ de Kierkegaard?” Excetuando esse tom áspero e irritante, a pergunta precisa encontrar um caminho de res-posta à questão posta por ser autêntica interpelação filosófica.

<sup>1</sup> Karl Löwith (2003) faz um brilhante estudo da filosofia do século XIX. Percebemos que o espírito do tempo (*Zeitsgeist*) era a luta contra o Sistema, contra Hegel que sintetiza todo um modo de fazer filosofia. O problema da relação da filosofia e do cristianismo, do ideal e do real etc eram as questões que os filósofos se debruçavam. Löwith enquadra o pensamento de Kierkegaard, muito acertadamente, no contexto da filosofia alemã do século XIX, isto é, no cenário filosófico pós-hegeliano.

Mesmo sendo um anão, no pensar que pensa o pensamento, tentaremos escalar nos ombros desse gigante nórdico com o cuidado daqueles alpinistas que não tendo muita experiência em escaladas e, portanto, não sendo acostumados às alturas redobram, melhor, reduplicam a atenção para que a imperícia e o desleixo, ou mesmo a vertigem não traiam seus desejos e comprometam a empreitada. Não desejamos (nem poderíamos!) enxergar além, ultrapassando o ver desse gigante. Basta-nos ver o que ele vê e como ele vê! O ombro do gigante é como a plataforma que possibilita um postar-se desde um mirante como horizonte que possibilita ver o que o gigante vê. Deixando de lado a metáfora, ou melhor, carregando-a conosco, que coisa é “o ombro”, a plataforma, o mirante que nos dá o horizonte nos permitindo ver o que o gigante vê? Isso é que nos faz admirá-lo, isto é, olhá-lo com respeito. Porque o que vemos é precisamente o que faz dele o que ele é: um filósofo.

Então, o estudioso (a) kierkegaardiano (sem querer ser mais kierkegaardiano do que Kierkegaard!) deverá ler aquele passo da *Metafísica* de Aristóteles apropriando-se, quer dizer, dando o tom e entoando, entrando na frequência adequada com o jeito e trejeito todo próprio, quer dizer, rezando (ops!), re-citando com a dicção kierkegardiana: “E na verdade, o que desde os tempos antigos, **assim como agora e sempre**, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, **equivale a este**: ‘que é a substância’ (...) (ARISTÓTELES, 2005, p. 289 [1028b 5], grifo nosso). Acrescentemos *com* Kierkegaard, *por* Kierkegaard e *em* Kierkegaard: o “eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, ‘que é a substância’, **equivale a este: ‘que é e como é si-mesmo?’**”.

Eis que encontramos “o ombro” deste gigante nórdico, a plataforma, o mirante no qual desejamos escalar e, se conseguirmos, poderemos vis-lumbrar como horizonte de reflexão uma plataforma interpretativa adequada, a-propriada, própria no conceito de “si-mesmo”. Tal conceito lança um fecho de luz diante do qual tudo se ilumina e em seu entorno, no interior do mesmo, do próprio (as *Stemning*, os estado afetivos!), tudo gravita recebendo luz e calor, quer dizer, vida, existência e, portanto, movimento.

Analisaremos o conceito de “si-mesmo” em sua relação de dependência com o Poder-Deus que o fundamenta na perspectiva de confrontar com o sentido de começo da filosofia. Em nossa leitura o conceito de si-mesmo fundamentado no Poder que o fundamenta inaugura e prepara um caminho para a superação da metafísica. A filosofia kierkegardiana é um pensar crítico da metafísica, sem, porém, deixar de ser “metafísico”. Aqui o ponto de partida não será mais determinado por uma Ontologia desencarnada ou Teoria do Conhecimento abstrata e impessoal. Mas o começo da filosofia será voltado para as disposições ou tonalidades afetivas (*Stemning; Stimmung*) do Indivíduo (*den Enkelte*). Portanto, o sentido de transcendência, de eterno, estará vinculado e imerso na existência concreta. É a partir dela, com ela e em vista dela que a possibilidade do filosofar e de ser um “si-mesmo” de-cide-se (de-cisão, implica cisão, ruptura, quebra de possibilidades por causa de uma possibilidade, isto é, a questão da eleição!).

O “eterno objeto de pesquisa e o eterno problema” sempre foi pensado pela Tradição como um Princípio de natureza teórica, isto é, metafísica. O Princípio é sempre um “em si” que a Tradição estabelece fora da finitude humana e, assim, pro-move de-cadência. Com o conceito de *si-mesmo* tal como foi desenvolvido por Kierkegaard a história da filosofia se recupera, é “corrigida”, é retomada a cadência correspondendo originariamente àquela afinação com a verdade originária. Isso significa superação da metafísica. O homem enquanto *si-mesmo* é, pois, a via de acesso, o *locus* apropriado que não des-loca a verdade originária, quer dizer, a verdade da essência da verdade, para um “em si”, um ir mais além, fora do homem. A verdade está locada na finitude humana, não é um “estar por fora”, mas é um “estar por dentro do assunto”, da própria coisa.

2. No intuito de conduzir a investigação ou prelúdio dela “rumo à coisa mesma”, como quer Clímacus, antecipando o lema da fenomenologia, entremos dentro do assunto, fiquemos “por dentro” dele, da coisa. Passaremos a indicar nosso caminho nesta escalada ao ombro deste gigante nórdico. Quiçá seja o caminho mais curto para captar o caráter ou conteúdo filosófico do pensamento de Kierkegaard! Com isso e por causa disso Kierkegaard se move e per-corre neste caminho da superação da metafísica, a passos de gigante, um modo inovador de fazer filosofia que abala as estruturas da metafísica tradicional apontando para um fundamento mais fundamental, um princípio mais originário dela mesma, que a fundamenta, quer dizer, um pré-princípio, a saber: as *Stemning* que fundamentam a própria possibilidade da existência de todo e qualquer Princípio.

Então, o eterno objeto e eterno problema da filosofia que antes de Aristóteles era “que é o ser?”, o Estagirita formula a mesma coisa questionando: “que é a substância?”, Kierkegaard, por assim dizer, toma a palavra nesse diálogo da história da filosofia, e interpela: “que é e como é si-mesmo?”. O olhar do filósofo dirige-se não apenas para o modo de ser das coisas, mas sobretudo para a essência deste algo, desta coisa que a faz ser o que ela é sem poder ser diferentemente. É o faro, o paladar treinado e, por isso, apurado do *filósofo* que mantendo uma afinidade, uma afinação, uma disposição fundamental para a *sofos*, sabedoria, não se detém na visão científica do mundo. Deter-se em olhar e saborear isto que “é” pro-move e pro-voca *espanto*. Da tentativa de superar o espanto sem sair dele, mas permanecendo in-sistindo e per-sistindo nessa dis-posição fundamental, isto é, estado afetivo, tonalidades afetivas (*Stemning!*) posiciona, posta, coloca o homem na atitude filosófica, isto é, pôr-se na atitude de movimento para aquilo que sente-se chamado a pensar e explicar. Isso significa e implica o introduzir-se na filosofia. Esse *espanto* que é para os gregos o começo da filosofia, Kierkegaard designará de *começo subjetivo* em oposição a ideia moderna, metafísica, aburguesada (ops!) de dúvida. O espanto grego, ou o começo subjetivo kierkegaardiano não refere-se a este ou aquele espanto, a este ou aquele começo, mas configura um espanto e/ou começo subjetivo (começo do começo!) *sensu eminentiori*, quer dizer, em seu sentido mais eminente, mais excelso, digamos, mais metafísico sem ser metafísico.



A dúvida, ou qualquer princípio metafísico abstrato pensado pela tradição, não pode ser o *começo* da filosofia, por ser posterior, derivado do começo. Clímacus numa obra inacabada de 1841-42, *De omnibus dubitandum est* (É preciso duvidar de tudo) declara lapidariamente:

**O começo subjetivo, ao contrário [da dúvida], é aquele pelo qual o indivíduo que não era filósofo começava a tornar-se filósofo. Portanto foi sobre este que indagou;** pois ele não estava questionando a relação entre a proposição e a filosofia, mas a respeito da própria relação com a proposição, e, com isso, sobre sua possível relação com a filosofia (KIERKEGAARD, 2003, p. 74, grifo nosso).

Este começo subjetivo é mais originário que a dúvida objetiva, metódica. É mais originário, é anterior, é primeiro que qualquer outro princípio metafísico enquanto base, fundamentação da filosofia e para a filosofia. Isso significa que “começo subjetivo” fala de *arché*, de gênese, de princípio, de começo<sup>2</sup>.

Vamos para as indicações que nos dão as dicas de uma possível via de acesso para captar a contribuição de Kierkegaard para a filosofia, mostrando que ele enquanto filósofo tinha consciência do que fazia.

No prólogo de *Ou, Ou* [1843] o pseudônimo Victor eremita, em suas primeiras linhas, nos dá o tom do modo como Kierkegaard dará corpo as suas investigações filosóficas:

Talvez tenha vindo alguma vez à mente, querido leitor, duvidar um pouco da exatidão da conhecida proposição filosófica: o exterior é o interior, o interior, o exterior (...). Por minha parte, **sempre tive uma disposição herética** a respeito deste ponto da filosofia e por isso me acostumei já desde o princípio a realizar eu mesmo e o melhor possível minhas próprias observações e investigações. Busquei orientação em escritores cuja intuição a respeito compartilhava; em uma palavra, fiz o que estava em meu poder a fim de **compensar**

<sup>2</sup> O que Johannes/Kierkegaard chama aqui, em 1842-43, nesta obra inacabada, de “começo subjetivo” está vinculado ao que o mesmo pseudônimo desenvolve no *Pós-escrito definitivo e não científico às migalhas filosóficas*, de 1846, tomando o mote, a provocação de Lessing acerca do salto, isto é, da decisão. Cada pseudônimo possui uma lógica e uma psicologia peculiar própria, mas tudo enquadra-se não num Sistema, mas num Projeto de Kierkegaard. As obras do pseudônimo Johannes Clímacus serão muito importantes, assim como Vigilius Haufniensis, autor de *O conceito de angústia*, para ajudar-nos a estabelecer a moldura, estabelecer um fio condutor mediante o qual podemos criar uma plataforma interpretativa acerca de nossa Tese de Doutorado (A SUPERACÃO DA METAFÍSICA NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD (1813-55): por um novo *começo* da filosofia, ou sobre o salto como *arché*, *gênese* do filosofar) sendo capazes de prová-la e revelá-la como possível, pertinente, exequível e portando uma nova luz para o problema da superação da metafísica e da própria natureza de começo da filosofia. Esta obra inacabada descreve a biografia filosófica desse pseudônimo, quer dizer, descreve como Johannes Clímacus passou de um não filósofo para um filósofo, qual o sentido de começo e como se deve se relacionar enquanto indivíduo com esse começo. Sobre a compreensão crítica de começo em relação ao Sistema, quer dizer, à tradição filosófica e sobre a discussão sobre o salto veja o *Pós-escrito definitivo e não científico às migalhas filosóficas* (OC 10, p.105-111). Por exemplo: “E qual será a situação si, ao invés de tratar ou falar de um começo absoluto, nós falemos de um salto” (OC 10, p.109).

**a deficiência dos escritos filosóficos** (KIERKEGAARD, 2006, p. 29, tradução e grifo nosso).

Esta “disposição herética” frente as “deficiência dos escritos filosóficos” já foi apontado, a saber, o tratamento abstrato dado pela tradição à realidade. Toda a filosofia de Kierkegaard segue essa direção, quer dizer, embora trate das questões e temáticas da Tradição ele o faz de um modo diverso, isto é, tem sempre essa “disposição herética” porque é notória a “deficiência dos escritos filosóficos” para o conteúdo que ele quer conferir à verdade e à liberdade. Portanto sua filosofia procura compensar essa deficiência! Mas onde está à raiz dessa deficiência e em que solo está fincada?

No ano seguinte o Vigia de Copenhague (esse não dorme nunca!), afirma, criticando Fichte (que parece que deu um cochilo!) e, por extensão toda a tradição filosófica, parecendo mais um grito para despertar quem dorme ou ainda cochila:

Profere-se *Ich – Ich* tantas vezes que afinal a gente se torna na mais ridícula de todas as coisas: o Eu puro, a eterna autoconsciência. Fala-se tanto sobre a imortalidade, até que a gente se torna – não imortal, porém a própria imortalidade. Todavia, de repente verifica-se que não se conseguiu incluir a imortalidade no sistema, e agora se fica preocupado de lhe indicar lugar num apêndice [...] Mas, se é assim, a temporalidade torna-se algo bem diverso do que se deseja. – Ou então se entende a eternidade de maneira tão metafísica que a temporalidade vem a ser aí conservada de maneira cômica. (KIERKEGAARD, 2010, p. 161).

Kierkegaard/Vigilius registra em algumas poucas passagens sua crítica ao conceito de “consciência” da modernidade, precisamente ao “eu puro” fichteano. Vigilius entende que “há já bastante tempo tem sido compreendida [a sentença grega ‘conhece-te a ti mesmo’] à maneira alemã, relacionada à autoconsciência pura, a quimera do idealismo [...]. Mas o ‘eu mesmo’ [si-mesmo!] no sentido bem próprio só vem a ser posto no salto qualitativo. No estado antecedente, nem se pode falar dele” (KIERKEGAARD, 2010, p. 85). O autêntico ‘eu’, o ‘si-mesmo’ só é tal porque leva em consideração o devir, o movimento existencial do si-mesmo no seu estabelecimento da relação entre os termos que o constitui<sup>3</sup>. Esta autenticidade do eu, do homem manifestam os conceitos existenciais, fenomenológicos<sup>4</sup>. Isto é, Kierkegaard deixa o conceito surgir a partir do fenômeno e este sempre é concreto, nunca abstrato.

O problema é o destaque na abstração. Kierkegaard/Vigilius em diversos momentos diz que a liberdade não existe em abstrato, mas tão somente *in concreto*. O pensamento abstrato, especulativo trata do Eu-Eu de forma abstrata, o que

<sup>3</sup> Kierkegaard entende o homem, o eu, o si-mesmo numa estrutura trinitária, a saber: corpo-angústia-alma, ou temporalidade-instante-eternidade. Com isso percebe-se que Kierkegaard sai de uma concepção dualista de corpo e alma.

<sup>4</sup> Essa autenticidade deriva do percurso da liberdade, isto é, do devir do eu, do si-mesmo, durante este processo o si-mesmo vai manifestando estes conceitos, como, por exemplo, a angústia e o instante.

implica também na liberdade, na verdade: “Nos nossos tempos recentes tem-se falado bastante a respeito da verdade; agora já está na hora de insistir na certeza, isto é, na interioridade, não no sentido abstrato em que Fichte usa este termo, mas de um modo bem concreto” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). Este “agora” é muito eloquente porque marca e de-marca uma crítica de Kierkegaard à Tradição, à metafísica. Com efeito, sentimos os passos desse gigante nórdico, pressentimos sua estatura na história da filosofia.

Esse modo *concreto* da liberdade se dá numa colisão entre os elementos constitutivos do Eu, da consciência. Para que tal colisão ocorra e, portanto, a consciência possa de fato existir, não como mera possibilidade, mas realmente, não imediatamente, indeterminadamente, mas mediadamente, determinada mediante a liberdade *in concreto*, é necessário um movimento (que falta a Fichte), o devir existencial (finitude, facticidade) do si-mesmo, da consciência, enfim, do homem. Para torna-se homem, para pôr em movimento o devir, é preciso da concretude que não se alcança nem na finitude, nem na eternidade, ou nem no finito nem no infinito, mas como temos visto, no contato de ambos, no *instante*<sup>5</sup>. Neste sentido é pertinente uma passagem de Anti-Climacus, em *A Doença Mortal*, em 1849, isto é, cinco anos após a publicação de *o conceito de angústia*.

O eu é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria, o que não se pode fazer senão contactando com Deus. A evolução consiste pois em afastar-se indefinidamente de si próprio, numa ‘infinetização’ [menção crítica a Fichte!?!]. Pelo contrário, o eu que não se torna ele próprio permanece, saiba-o ou não, desesperado. **Mas tornar-se si próprio, é tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito, visto o concreto em questão ser uma síntese** Contudo, o eu está em evolução a cada instante da sua existência (visto que o eu *Katà dýnamin* (em potência) não tem existência real), **e não é senão o que será. Enquanto não consegue tornar-se ele próprio, o eu não é ele próprio**; mas não ser ele próprio é o desespero (KIERKEGAARD, 1979, p. 208 (grifo nosso)).

Com esta passagem fica claro o que Kierkegaard, em crítica com o idealismo, entende por “concreto”: é o devir do eu, ou o que é o mesmo, na linguagem de Vigilius, o devir ou o tornar-se homem. Vigilius/Kierkegaard nos disse a pouco que antes do salto qualitativo não podemos falar de “eu”. Anti-Climacus ao colocar entre aspas a palavra “infinetização”, num contexto em que a sua concepção de eu é uma nítida oposição a essa “infinetização” enquanto um afastar-se de si próprio, está opondo-se ao Eu-Eu fichtiano.

Então este novo ponto de partida, desenvolvido por Kierkegaard, para a filosofia será muito bem acolhido por Heidegger a partir de 1919. Gadamer (2007) em sua obra *Hermenêutica em retrospectiva Volume 1: Heidegger em retrospectiva*,

<sup>5</sup> Os conceitos de instante, angústia, temporalidade, espírito estão interrelacionados e, ademais, são os responsáveis pela “positividade” do conceito de verdade, de sua concreção, isto é, da historicidade da verdade.

em inúmeras passagens evidencia a nossa tese dessa apropriação heideggeriana de temáticas kierkegaardianas no período de juventude:

A palavra “facticidade” já é ela mesma um testemunho importante. Ela é uma palavra que quer ser manifestamente uma contrapalavra, uma palavra contra tudo aquilo que estava em voga no idealismo alemão, por exemplo, como consciência, autoconsciência, espírito ou mesmo em Husserl como ego transcendental. **Nessa noção de “facticidade” pressentimos imediatamente a nova influência de Kierkegaard**, que abalou desde a Primeira Guerra Mundial o pensamento contemporâneo, **e, indiretamente, também a influência de Wilhelm Dilthey**, com a advertência inerente ao seu constante questionamento historicista, um questionamento que ele dirigia ao apriorismo da filosofia transcendental neokantiana (GADAMER, 2007, p. 53, grifo nosso).

3. Mas voltando a 1843 na II Parte de *Ou, Ou* o funcionário e esposo exemplar, o Juiz Wilhelm já anuncia a questão do *si-mesmo*, que será trabalhada em *O Conceito de Angústia* no ano seguinte, isto é, em 1844, com os dois modos de encarar, por assim dizer, a síntese que o homem é, a tarefa, o projeto de tornar-se o que se é: corpo-angústia-alma, ou temporalidade-instante-eternidade. Aqui, em 1843, com o Juiz Wilhelm, acreditamos encontrar elementos para validar nossa interpretação. O conceito fundamental do *si-mesmo* a partir do qual e por causa do qual aparecem as *Stemming* está vinculado, pois ao sentido de começo, de gênese, de arché da filosofia, do filosofar. Esse conceito terá um desenvolvimento exaustivo levado à plenitude na filosofia de Kierkegaard em *A doença mortal* de 1849 com Anti-Clímacus. Já escutamos uma passagem dessa obra. Vejamos rapidamente esse percurso, o movimento do surgimento do conceito de *si-mesmo* nas principais obras desde o início de sua produção até a maturidade do desenvolvimento conceitual do *si-mesmo* em *A doença mortal*.

Vamos extrair, portanto, algumas passagens para registrar essa nossa interpretação como via de acesso ao pano de fundo da filosofia de Kierkegaard vinculando o conceito de *si-mesmo* ao sentido de começo em filosofia e, pelo tratamento dado por Kierkegaard, percebemos um novo sentido de começo. O Juiz Wilhelm, na II Parte de *Ou, Ou* escreve:

Na filosofia moderna se diz, e de maneira mais que suficiente, que toda especulação começa com a dúvida. As vezes que pude ocupar-me dessas reflexões, entretanto, **busquei em vão uma explicação** acerca da diferença entre a dúvida e o desespero [...] A dúvida é o desespero do pensamento, o desespero é a dúvida da personalidade” (KIERKEGAARD, 2007, p. 192-193, grifo nosso)

Na passagem acima podemos acompanhar a “deficiência dos escritos filosóficos”, por exemplo, quando Kierkegaard/Wilhelm questiona a relação entre dúvida e desespero vinculada ao problema do começo em filosofia e, com decepção,

percebe que a tradição não lhe fornece nada a respeito. O desespero aponta, na filosofia de Kierkegaard, para as *Stemning (Stimmung)*, estados afetivos, disposição fundamental, dando a condição de possibilidade para a dúvida metódica ou qualquer outro conceito que se apresente como candidato a ser Princípio, Começo. Mas o elemento filosófico, originário, isto é, o Começo, o Princípio, a Arché da filosofia só pode ser, portanto, um Pré-princípio, um começo do começo, um elemento Pré-teorético que possibilite a Teorização da realidade. O desespero, assim como angústia, repetição, possibilidade de poder-ser, por exemplo, estão nesse âmbito de começo do começo, quer dizer, da arché da filosofia, isto é, da possibilidade do filosofar. E isso só é possível por causa, em virtude de, por força do conceito de si-mesmo, quer dizer, no dispor-se a expor-se ao movimento existencial do tornar-se (Devir!) aquilo que se é, na luta e labuta do vir a ser aquilo que tem que ser.

O começo, pois, em filosofia não será mais compreendido a partir e por causa de um conceito de ab-soluto des-locado, despregado da existência concreta do homem. Por isso que Kierkegaard/Wilhelm, em 1843 no início de sua produção filosófica, afirma com uma clarividência de alcance filosófico incrível para a contemporaneidade: “Não está longe o dia em que, por um alto preço, aprenderemos que o verdadeiro ponto de partida para encontrar o absoluto não é a dúvida, mas o desespero” (KIERKEGAARD, 2007, p. 194). Por isso ele se aferra a sua categoria, a saber, a eleição, dizendo, com isso, não ser lógico. Ao falar da eleição, ao informar que o absoluto sou “eu mesmo” (si-mesmo!) em meu valor eterno (superação da metafísica!) ele problematiza de forma lapidar e somos tentados a ampliar com voz amplificada essa questão para a própria história da filosofia como nunca tendo sido trabalhada ou investigada dessa forma, quer dizer, a forma é a mesma e não poderia não ser, mas a matéria, o conteúdo do raciocínio, no caso, o conceito de eu, de si-mesmo inaugura na contemporaneidade algo originário. Kierkegaard/Wilhelm já em 1843 formula uma compreensão de eu, de si-mesmo no fôlego do que Heidegger designa de superação da metafísica:

Porém o que é este ‘si-mesmo’? Se quiser mencionar seu primeiro momento, sua primeira expressão, responderia: é o mais abstrato de tudo, que é também, entretanto, o mais concreto de tudo — é a liberdade (KIERKEGAARD, 2007, p. 194).

Em 1841-42 o jovem Kierkegaard sob a pena de Clímacus, em *De omnibus dubitandus est*, escreve. “A consciência é espírito” (KIERKEGAARD, 2003, p. 112). Em 1849 em *A doença mortal*, Anti-Clímacus esclarece-nos e irá desenvolver as implicações. Aqui só nos interessa registrar o progresso e maturidade de Kierkegaard ao forjar o conceito de si-mesmo. Isto é, o que no início de sua produção filosófica, como vimos acima, já aparece como conceito fundamental, aqui, em 1849, em *A doença mortal* será levado a termo, desenvolvido em toda sua plenitude.

As primeiras linhas da obra *A doença mortal*, depois das *Stemning*, começa definindo o conceito de si-mesmo e irá explorá-lo em todos os seus desdobramentos, quer dizer, modos do desespero se manifestar. Fiquemos apenas com o conceito que Anti-Clímacus cria:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? O espírito é o eu. Porém, o que é eu [si mesmo]? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma. Em uma palavra: é o que na relação faz com que esta se relacione consigo mesma. O eu não é a relação, mas o fato de que a relação se relacione consigo mesma (KIERKEGAARD, 1979, p. 33).

Apontaremos, para finalizar, apenas a essência dos argumentos como sendo as premissas que conduzirão às conclusões da obra. Tal conceito de si-mesmo expressa o fato de que o si-mesmo não está pronto e acabado. É uma concepção que segue e persegue o fôlego da superação da metafísica porque crítica de uma visão de si-mesmo substancialista, ou de qualquer compreensão de um “em si”, enquanto essência do si-mesmo, fora, além, aquém, por trás, por baixo... No devir do si-mesmo, quer dizer, no movimento do tornar-se o que se é, ou do vir a ser o que tem que ser, a angústia aparece como sendo “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). Essa definição ontológica-existencial do si-mesmo entendida não como coisa, *res*, mas como um algo que na verdade não é algo algum, mas que é chamado, pro-vocado e con-vocado a vir a ser é a existência do homem, do si-mesmo.

Então, Anti-clímacus, na citação acima, ao definir o si-mesmo, revela essa compreensão crítica de homem, de si-mesmo como sendo um algo que não é algo algum, mas que é chamado a vir a ser. O si-mesmo, pois, não se dá, não nasce, não surge, não faz história enquanto relação entre infinitude-finitude, temporalidade-eternidade etc que o constitui (unidade negativa crítica da relação corpo-alma!). Kierkegaard/Anti-Clímacus é categórico aqui: enquanto existir uma relação justaposta ou autônoma e independente entre os termos da relação que constitui a estrutura ontológica-existencial do homem, não temos um si-mesmo, quer dizer, ainda não existe um homem, um eu, um si-mesmo propriamente.

Numa síntese entre dois termos (corpo-alma; temporalidade-eternidade) a relação é o terceiro (angústia; instante) que possibilita justamente a relação e não uma relação justaposta ou desequilibrada com os termos da relação. Portanto uma relação que se estabelece com os termos e consigo mesma (unidade positiva). Só aqui temos um si-mesmo! Nesse instante o homem, o eu, o si-mesmo existe de fato, atingiu sua autenticidade, transparência e clareza de si-mesmo.

Um último argumento que confere a base essencial para desenvolver a reflexão de toda obra é a vinculação com Deus, ou melhor, com o Poder-Deus que fundamenta a própria possibilidade da fundamentação do si-mesmo. Esse si-mesmo foi estabelecido ou por si-mesmo ou por um outro. Ora, só pode ter sido estabele-

cida por um outro do contrário, isto é, se o si-mesmo, se o homem engendrasses a si mesmo só teríamos uma única forma de possibilidade de desespero, a saber, o desespero de não querer ser si-mesmo, mas não é o que ocorre na realidade, pois encontra-se manifestações do desespero de querer ser si-mesmo. Se isso ocorre na realidade é a prova cabal de que o si-mesmo não foi posto por si-mesmo (seria contradição!), então segue-se que um Outro engendrou esse meu si-mesmo que desesperadamente desejo vir a ser. Então, quando não há mais desespero, isto é, não há mais desacordo ou dis-cor-dância com os termos que ontologicamente me constitui e, portanto, tenho, conquistei meu si-mesmo, não há mais per-turbação de modo que na serenidade de mim-mesmo, como num rio virgem, sem a água turva, ganhamos uma clarividência para percebermos o Poder que fundamenta nossa possibilidade de poder-ser, isto é, de ser si-mesmo. Kierkegaard/Anti-Clímacus conclui o *capítulo primeiro* de *A doença mortal* com essas frases:

Eis a fórmula que descreve o estado do eu [do si-mesmo], quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si-próprio [si-mesmo], querendo ser ele próprio, o eu [si-mesmo] mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou.

Eis a estrutura ontológica-existencial de homem, quer dizer, Kirkegaard forja um conceito de homem, de si-mesmo que inaugura, pela primeira vez na filosofia, uma compreensão, ao mesmo tempo, ontológica e existencial do homem. Sua formulação terá uma maturidade e uma genialidade de alcance filosófico que ainda hoje não encontramos uma melhor. Todas, quando boas, permanecem no mesmo nível, na mesma afinação, sem tirar nem pôr, que a conceituação kierkegaardiana.

## Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini da tradução de Giovanni Reale. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Prefácios e notas de Jacques Lafarge. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Desespero Humano (ou Doença mortal). In: *Kierkegaard (Os pensadores)* São Paulo: Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II* (1843; segunda parte). Madrid: Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2010.





# Kierkegaard e Nietzsche: filósofos do instante?

**Maria Helena Lisboa da Cunha\***

\*(Doutor em Filosofia/  
UERJ)

### Resumo

Busca-se problematizar o conceito de instante no pensamento de Sören Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, tendo como premissa o estilo como os dois pensadores afirmam a existência. Em Kierkegaard, essa questão tem uma dimensão paradoxal, posto que o homem é um ser finito que se defronta só em face do absoluto e, para alcançar a eternidade, tem que fazer uma escolha que é sempre uma decisão comportando um “risco”: nasce o homem do estádio religioso. Em Nietzsche, a questão tem uma dimensão trágica, é na afirmação do “instante” que a vontade imprime na sua vida a imagem da eternidade. Para o pensador extemporâneo só o acaso, e o acaso afirmado, nos livra das ficções metafísicas do ser, da causa, da substância, da verdade e do Bem, vigentes desde Platão. O acaso é a noção que introduz na matéria a arte de se inventar, de ser nela mesma uma obra ética e estética.

**Palavras-chave:** instante - estilo - afirmação - paradoxo - trágica - acaso.

O objetivo desta preleção é problematizar o Conceito de “Instante” nos filósofos Sören Kierkegaard e Friedrich Nietzsche entendendo com isso um pensamento que tem por objetivo um jogo ideal, o jogo do estilo. O “instante” é uma contração do tempo, jogo e dança, transmuta o pesado em leve, a dor em alegria, o estático em dinâmico, a ética em estética, por ser o mesmo jogo que joga o artista, esse eterno criador da beleza; neste, nenhum gesto é aleatório ou casual, como quando um músico compõe uma sinfonia (sumphonia, em grego, quer dizer harmonia do todo), qualquer pincelada ou cinzelada tem um sentido preciso, tudo é necessário, nada é contingente. Quando falamos em estilo temos em mente uma “arte de viver” no sentido que o homem grego antigo dava a este ter-

mo, vale dizer, um aperfeiçoamento do caráter, do temperamento, da psúkhe, um virtuosismo, uma techné, mas que visava sempre um exercício de estilo, uma forma de vida, portanto, uma “estética da existência”, uma vez que a democracia ateniense dependia do ethos, da maneira como o indivíduo se constituía como sujeito moral, vale dizer, que não há democracia sem a constituição de um sujeito “ético”. Segundo Foucault, na sua obra, *História da sexualidade 3, O cuidado de si*, onde problematiza a democracia ateniense e a constituição dos processos de subjetivação,

(...) é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no centro dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; (...) ele constituiu assim uma prática social (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Tal questão será problematizada no contexto da filosofia trágica de Nietzsche posto que neste filósofo essa questão tem uma pertinência nuclear. Nietzsche se refere no aforismo 290 de *A Gaia ciência* em “‘Dar estilo’ a seu caráter – eis uma arte grande e rara!”, e todos sabemos do projeto dos últimos anos da vida do filósofo que dá título à uma de suas últimas obras, *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é, de fazer da vida uma obra de arte. Ora, isto coloca um peso extraordinário nas nossas ações (NIETZSCHE, 1999, § 341), afirmar ou negar, confirmar ou renegar, agir ou reagir, são manifestações da vontade que se torna afirmativa ou negadora da vida.

Na Grécia, vale lembrar, essa estética se regulou não só pela beleza inscrita no kósmos, mas também no homem e na sua psúkhe, atualizando sempre o Bem e o Belo no homem (euthus, em grego, equivale a reto, direito, bom caráter). Há toda uma linhagem de filósofos que propõem a transformação ética do homem na medida em que ele vai se tornando kósmios, ou seja, na medida em que ele conquista para o seu ethos, sua “morada interior”, a beleza e a ordenação do kósmos, como são notórios exemplos a Escola pitagórica e a Academia de Platão, influenciado pela geometria daquela Escola: a ordem dos astros, sua circularidade, grandeza, perfeição, se tornam paradigmáticos, modelares para a existência do homem.

Em Kierkegaard essa questão tem uma dimensão paradoxal posto que o homem é um ser finito que se encontra só em face do infinito e para alcançar a eternidade tem que fazer uma escolha que é sempre uma decisão comportando um “risco”: “Aos olhos do mundo o perigo está em arriscar, pela simples razão de se poder perder. Evitar os riscos, eis a sabedoria (do mundo)”, mas, complementa

o autor, “se nada arriscar, quem me ajudará? tanto mais que nada arriscando no sentido mais lato (o que significa tomar consciência do eu) ganho ainda por cima todos os bens deste mundo, e perco o meu eu” (KIERKEGAARD, 1974, p. 353). Com esse feito, a vida passa a ser uma prova que escapa a toda tentativa de sistematização: “Sistema e fechado são idênticas coisas tão afastadas quanto possível da existência e da vida. Porque a existência é, por excelência o aberto” (IDEM, 1959, Post-scriptum), pois, para Kierkegaard, em oposição à Hegel, a experiência tem a primazia sobre o pensamento: “o movimento lógico do Sistema, seu devir, é impossível sem pressupor que a experiência é anterior ao Sistema, pois o devir é uma idéia derivada da experiência, e a experiência precede o pensamento” (LE BLANC, 2003, p. 99).

No que concerne à Kierkegaard, o conceito de “risco” é uma questão nuclear, haja vista que o paradoxo vai ser considerado como uma categoria ontológica e existencial. Kierkegaard problematiza o paradoxo fazendo dele o horizonte do seu pensamento, posto que comporta o negativo pelas oposições que lhe são inerentes e que se expressam pelo afrontamento de dois elementos incompatíveis: o tempo e a eternidade: “O paradoxo não é uma concessão, mas uma categoria; é uma determinação ontológica que exprime a relação entre um espírito existente e conhecedor e a verdade eterna” (CLAIR, 2008, p. 182). Para o pensador dinamarquês, a unidade dos dois elementos antagônicos explicitada na afirmação: “o instante é essa coisa ambígua em que se tocam o tempo e a eternidade” (REICHMANN, 1981, p. 86), torna a realidade contraditória uma vez que o instante é a interseção do transtemporal com o temporal, por isso, o homem vai ser considerado como uma síntese, o instante também o será, na condição de que essa síntese jamais seja consumada.

Para Kierkegaard, o homem singular, o homem livre é o homem do instante, porque é nesse instante que ele rompe com as normas vigentes, toma uma decisão radical e se transforma: nasce o homem do estádio religioso. A referência ao pensamento trágico de Nietzsche se coloca a partir dessa aporia, pois não é Nietzsche o filósofo do instante? Não tem o livro “para todos e para ninguém”, o Zarathustra, um capítulo intitulado: “Da visão e do enigma”, onde Nietzsche afirma com relação ao instante que ele é o nome que está inscrito no frontão de um pórtico, que por sua vez reúne duas vias, dois caminhos infinitos, eternos, opostos, que ninguém ainda havia percorrido até o fim, mas avisa o filósofo que “se alguém seguisse um desses caminhos – sempre e sempre mais longe: crês tu, anão que esses caminhos estariam sempre em oposição?”, isso porque para Nietzsche todas as coisas estão engastadas, enoveladas e, por isso, instadas a se repetir, anunciando o eterno-retorno de todas as coisas. Do mesmo modo, também o afirmador nietzschiano é um homem que ama o perigo e o risco, o que o aproxima, neste quesito, de Kierkegaard.

Jean Wahl, numa Carta-Prefácio ao livro de Karl Jaspers, Nietzsche. Introduction à sa philosophie, afirma que desde 1917, em outra obra sobre a Verdade, Jaspers já observava que Kierkegaard e Nietzsche são aparições que se produziram no momento em que a humanidade está numa reviravolta de sua história,

e que eles têm consciência da enorme beleza da época que vai despontar, e que nós também estamos, tanto para Jaspers quanto para Heidegger, diante do fim da filosofia ocidental da racionalidade considerada como objetiva e absoluta (JASPERS, 2000, p. I-II). Kierkegaard e Nietzsche são críticos da razão tal como ela se mostra no ocidente, isto é, engessada, por isso Jaspers escreve: “todos dois questionam a razão do ponto de vista da profundidade da existência” (IDEM, p. III) e também este é o motivo pelo qual os dois inauguram um novo modo de filosofar sendo pensadores-poetas, estetas, dramaturgos, profetas, mesmo um sendo cristão e o outro anticristão, os dois fazem uma crítica ácida da cristandade do seu tempo enquanto oposta ao verdadeiro cristianismo.

O filósofo continua a comparação entre Kierkegaard e Nietzsche, uma vez que Jaspers considera que a meditação sobre o primeiro não deve ser separada da do segundo, isto porque “todos dois foram educados no cristianismo, todos dois foram influenciados pelo pensamento de Schopenhauer, um no começo de sua vida, outro no final da sua. Todos dois refletiram longamente sobre o caso Sócrates, de um modo diferente, é verdade; porque Sócrates é o grande mestre para Kierkegaard e o grande inimigo para Nietzsche” (IBIDEM). É também verdade que temos diante de nós, um “Cavaleiro da fé”, da parte de Kierkegaard e um descrente e opositor, do lado de Nietzsche.

Uma confrontação, portanto, entre esses dois pensadores, o pensador do “paradoxo” e o pensador do “enigma”, não poderá se realizar sem dissonâncias e consonâncias, sem tensões e conflitos, como dramatização poética em Kierkegaard, como “obra de arte” em Nietzsche, segundo eixo do Projeto; e a genealogia de que este lança mão como método de abordagem do pensamento é uma arte interpretativa e de ruminação do filólogo da Escola de Pforta: “Um aforismo vendado não pode ‘decifrar-se’ à primeira leitura. Começa unicamente a interpretar-se” (...) Verdade seja que, para elevar assim a leitura à dignidade de “arte” é mister, antes de mais nada, possuir uma faculdade hoje muito esquecida (...) uma faculdade que exige qualidades bovinas, e não as de um homem fin-de-siècle. Falo da faculdade de ruminar” (NIETZSCHE, 1992, “Avant-Propos”, VII).

Kierkegaard procura imaginar múltiplas possibilidades de pensar a existência, caminhos plurais capazes de levar os indivíduos a ascender à dimensão do infinito que escapa ao viver destituído de experiência poética: “Ousarmos ser nós próprios, ousar-se ser um indivíduo, mas este que somos, só, face à Deus, isolado a imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão e a sua provável raridade” (KIERKEGAARD, 1974, p. 331), por isso, o homem que se esquece de si mesmo desperdiçando a sua vida nas multidões, que se enche com as ocupações humanas, que se confunde com o rebanho, se entretém com tudo, menos com aquilo que importa, “enganando-as em vez de as dispersar, de isolar cada indivíduo, a fim de que sozinho se consagre a atingir o fim supremo” (IDEM, p. 348).

Segundo um de seus comentadores atuais mais experientes, André Clair: “Nos textos dos Papirer, Kierkegaard se afirma como um poeta do religioso. Ora, ele não é um poeta tanto da via estética quanto da via ética? Nossa hipótese vai ser a de compreendê-lo como um poeta global, um poeta da existência na sua totalidade” (CLAIR, 2008, p. 35). Ainda segundo o comentador, “Kierkegaard poderia ter dito: “Eu escrevo, logo eu existo: eu sou um poeta, logo eu existo; é enquanto escritor que eu existo” (IDEM, p. 39), isto porque o próprio Kierkegaard atribui a si mesmo essas qualidades, bem como também a de autor (Forfatter). Afinal, o que é um poeta, para o pensador? Um poeta é o ser ou a essência (Vaesen) do autor e em sua essência Kierkegaard nomeia-se: “poeta-dialético”, qualificação à primeira vista contraditória, haja vista que o dialético é um filósofo, a filosofia se utiliza de conceitos e o poeta é a sua antítese, porém em Kierkegaard a contradição se resolve pelo fato de que o poeta é aparentado a Deus pelo ato criativo da sua palavra, a função do poeta é dizer, seja no modo direto, intuitivo, (como poeta), ou no indireto, conceitual (como dialético). Ademais, Leblanc afirma que a dialética de Kierkegaard é uma “dialética da existência” (LE BLANC, 2003, p. 99), diametralmente oposta à de Hegel, pois o movimento dialético não é uma característica do pensamento, mas sim da vida humana em sua existência dramática. Para o “poeta-dialético”, o patético (sofrimento) é um caminho que deve ser seguido para que haja a tomada de consciência e aprofundamento do eu. Este exercício existencial diante do sofrimento, que conduz a pessoa para dentro de si querendo ser si mesma, é denominado por Kierkegaard de dialética.

Kierkegaard se afirma como poeta, poeta da vida estética, da vida ética e (do) religioso, sendo este um aspecto de uma obra que é toda ela poética. Ratiifico o fato de Kierkegaard, assim como Nietzsche, se preocupar sobremaneira com o estilo da escrita haja vista a dramatização das idéias imposta aos seus personagens, a exemplo dos personagens “judeu errante” e “Don Juan”, em *A Alternativa*, que encarnam a crise de valores de sua época, na dimensão estética da existência, da “ironia” e do humor veiculados pela sua letra. Segundo o Prof. Álvaro Valls, um dos mais eminentes estudiosos da obra de Kierkegaard no Brasil, toda a sua obra pode ser lida por esse viés, a exemplo das críticas endereçadas ao modo como a religião é vivenciada na Europa de 1840, marcada pela vulgarização do cristianismo, na dimensão ética da existência: “Mas seria preciso que os pastores fossem pelo menos crentes! E crentes que creiam!” (KIERKEGAARD, 1974, p. 400).

Nietzsche também detona os valores do seu tempo fazendo a crítica do niilismo: para o filósofo de Röcken a principal característica da história do ocidente é a negatividade, o termo niilismo vem do latim, onde nihil equivale a nada, sendo o modo psicológico da eclosão das forças reativas. O Prof. Dr. Elso Arruda, Psiquiatra e pesquisador da obra de Nietzsche observa que ele se identificava tanto com seus personagens, mitos e títulos, que poderíamos afirmar: “Nietzsche e seus escritos eram a mesma coisa” (ARRUDA, 1985, p. 120). Em um bilhete a seu amigo Jorge Brandes, que iniciara um Curso na Universidade de Copenhague sobre o Zaratustra,

datado de 04/01/1889, depois do colapso mental que o vitimou exclama: “Caro amigo, Jorge! Depois de me teres descoberto, não foi difícil me encontrar: a diferença agora é me perder... O Crucificado” (IDEM, p. 6).

Em contrapartida, Nietzsche pretende resgatar para a filosofia o estatuto de filósofo-artista, filósofo-poeta dos primórdios da filosofia na Grécia clássica dos Pré-platônicos e a partir desse norte problematiza: “Qual é a relação entre o gênio filosófico e a arte? Não há relação direta. É preciso nos perguntar: qual é a parte de arte em uma dada filosofia? Em que medida ela é uma obra de arte?” (1999, § 170); por este motivo se abstém do discurso lógico, da gramática, “essa metafísica do povo” (IDEM, § 354) e, com a intenção de libertar a palavra do conceito, propõe como alternativa o uso do aforismo, fala intensa que busca outras intensidades e do poema: “A magnífica e selvagem irrisão da poesia refuta-vos, sectários do útil! Foi precisamente a vontade de se libertar do útil que elevou o homem acima dele próprio, que lhe inspirou a arte e a moralidade!” (...) “Os cantos mágicos e as encantações parecem ter sido as formas primitivas da poesia. Se os ráculos se exprimiam também em verso – os gregos diziam que o hexâmetro tinha sido inventado em Delos –, é porque o ritmo, ainda neste caso, devia exercer a sua constrição” (IDEM, § 84). E no mesmo aforismo, “Da origem da poesia”, Nietzsche observa especificamente sobre o ritmo: “(...) quando se fez penetrar o ritmo no discurso, o ritmo, esta força que volta a ordenar todos os átomos da frase (...) Queria-se por meio do ritmo imprimir mais profundamente o desejo dos homens no cérebro dos deuses, porque se tinha observado que um verso se retém melhor do que uma frase de prosa”. Numa epígrafe que consta na 1ª edição de *A Gaia ciência*, em 1882, Nietzsche parafraseia R. W. Emerson quando afirma: “Para o poeta e para o sábio, todas as coisas são objeto de alegria e são bentas, todas as experiências, úteis; cada dia é santo, cada homem, divino” (“*Avant- Propos*”, MpXV 2). É notório o fato de Kierkegaard ser um dos precursores do existencialismo cristão exatamente por ter-se preocupado com o mistério do destino humano. Em sua obra *O Mito de Sísifo*, Camus destaca o fato de que apesar de muitos serem os representantes do existencialismo, “de Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, dos fenomenólogos a Scheller, no plano lógico e no plano moral, uma família inteira de espíritos, aparentados pela sua nostalgia, opostas pelos seus métodos ou finalidades, encarniçaram-se por obstruir a estrada real da razão e em encontrar de novo, os caminhos direitos da verdade” (CAMUS, p. 32-3), sendo que, para o filósofo do absurdo, Kierkegaard é o mais interessante de todos porque não só descobre o absurdo, mas vive-o: “Toda a existência me mete medo, desde a mais pequena mosca aos segredos da encarnação” (IDEM, p. 140), diante de situações inusitadas Kierkegaard pontua: “Perante um desmaio grita-se: Água!

Água de colônia! Gotas de Hofmann! Mas perante alguém que se desespera, grita-se possível, possível” (KIERKEGAARD, 1974, p. 356).

Para tanto, focarei os conceitos de Kierkegaard atribuídos aos três estádios ou dimensões da existência: estético, ético e religioso. A essas três esferas

correspondem duas zonas-limite: a ironia, zona-limite entre a estética e a ética; o humor, zona-limite entre a ética e a religiosa. Essas zonas-limite se diferenciam entre si, a ironia é egoísta, o homem irônico não se conscientiza de suas limitações, enquanto o humorista é consciente de seu nada, questiona os valores vigentes, inclusive de si mesmo. O estádio estético é aquele em que o indivíduo se relaciona com o mundo de modo incontinente, visando um prazer imediato, na voragem do tempo, ele não conhece outro objetivo senão gozar o instante que passa, a exemplo do sedutor Don Juan, entregando-se à sucessão fortuita das sensações. Para Le Blanc, “Viver apenas para o instante: uma das características do estádio estético” (2003, p. 56), por isso, “O estádio estético torna o prazer a meta última da vida” (IDEM, p. 57).

Com relação ao estádio ético temos outra postura diante da existência: enquanto o esteta vive o instante, sem se preocupar com o futuro, o homem ético vive no tempo, ele é o homem do dever moral, do amor ao dever. Segundo Kierkegaard, este estádio é o estádio do geral explicitado na ética primeira, a exemplo do trabalhador consciencioso, o esposo modelo, o pai devotado. É o homem que leva a vida a sério, mas escravo do dever, cunhado pelos existencialistas de “as condutas do sério”. Para Kierkegaard, este estádio tem que ser superado, dado que uma moral simplesmente humana não basta para os homens, é preciso a paixão da fé e a supressão teleológica da moral, um dever que o indivíduo impõe-se a si mesmo: “O salto ético nasce da escolha do desespero, isto é, na escolha de si em seu valor eterno (em outras palavras, da escolha de se querer realmente ser si mesmo)” (IDEM, p. 61). Nesse estádio, Kierkegaard parece reportar-se à ética kantiana da autonomia expressa no imperativo categorico: “Age de tal maneira que a tua ação seja válida para todos”. É o que Le Blanc deixa subentender quando diz que o “dever do ético é identificar o geral que é exigido dele e que ele escolhe livremente” (IDEM, p. 62). O cumprimento do ato moral é a expressão de sua liberdade, preparando o salto para o estádio religioso, uma vez que no entender do filósofo, “ética é interioridade”.

Nessa dimensão religiosa da existência, o conceito de “Risco”, primeiro eixo deste texto, é decisório, a “escolha” constitui uma das noções mais importantes da sua filosofia, um conceito nuclear. A escolha não é racional, ela é desprovida de lógica, mas não de uma decisão que envolve toda a existência do indivíduo, para Kierkegaard, sempre um singular: “o eu é liberdade” (1974, p. 348) e possibilidade: “O eu é necessidade porque é ele próprio, e possível, porque deve realizar-se” (IDEM, p. 354), o que o indivíduo faz depende do que ele quer, do que ele escolhe, não do que ele compreende; há aí um querer intenso. Num homem sem vontade o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio” (IDEM, p. 349), o que o aproxima, na opção da escolha e da vontade, a Nietzsche, apesar de que é aí também que reside o “*pathos da distância*”, termo freqüentemente empregado por Nietzsche, seu afastamento, pois sabemos que Nietzsche é o filósofo do descentramento da consciência face aos instintos que, esses sim, dão conta do âmago do humano: “[...] O erro fundamental é considerar

a consciência, em vez de um instrumento e um caso particular da vida geral, como medida, como valor superior da vida; é uma falsa perspectiva que toma a parte pelo todo” (NIETZSCHE, 1995, § 260).

Nietzsche faz essas afirmações baseando-se no pressuposto de que tudo o que é vivo pulsa, logo tem pensamento, embora nem sempre consciente, posto que a base instintiva dos seres é muito mais arcaica do que “tudo aquilo que pensa”, isto é, a parte consciente: “Nós fomos capazes de criar formas, antes de saber criar conceitos” (IDEM, § 13), sendo que para o filósofo, “Pensar” no estágio primitivo (pré-orgânico), é criar formas, como nos cristais” e não como “No nosso pensamento, que o essencial consiste em integrar os dados novos em esquemas antigos (= leito de Procusto), em reduzir a novidade à identidade” (IDEM, § 57), por isso, “É evidente que as funções animais são em princípio milhões de vezes mais importantes que todos estes os belos estados de alma e dos cumes da consciência” (IDEM, § 259).

Nietzsche é também o anunciador da “morte de deus”, conforme assinala no aforismo 125 de A Gaia ciência, nomeado “O insensato”, o que o diferencia e também o distancia do pensador dinamarquês: “Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso” (...) “Para onde foi Deus?”, exclamou, “é o que lhes vou dizer: matámo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos os seus assassinos!”

Faço essas observações tendo em vista pontos de interseção e de distanciamento entre os dois filósofos supramencionados, filósofos cuja originalidade é incontestável onde quer que se os confronte, a bem dizer, filósofos que nem sequer se autodenominam “filósofos”, vale dizer, tanto num como no outro nos deparamos com modos não acadêmicos e inusitados de se posicionar frente à Academia, a tal ponto que Nietzsche a descartou após um breve período em que ocupou a cátedra de filólogo em Bâle, na Suíça e Kierkegaard, cujo diploma de Teologia data de 1840, nunca chegou a ser nem Pastor e nem professor universitário, limitou-se a escrever em jornais, panfletos e cartas. Segundo André Clair, a qualificação que melhor lhes convém e a que eles poderiam reconhecer como autêntica para si próprios seria a de “poetas-filósofos” ou a de “filósofos-artistas” (CLAIR, 2008, p. 177), se bem que o autor os conceitua melhor atribuindo a Kierkegaard a qualificação de “poeta-dialético” e a Nietzsche de “poeta-hermenêutico”, ao que eu substituiria por “poeta-trágico”, pela interface criadora, paradoxal e enigmática dos dois pensadores.

## Referências

### OBRAS DE KIERKEGAARD

KIERKEGAARD, Sören. Papirer (Pap.), éd. P. A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting, augmentée par N. Thulstrup et N. J. Cappelhorn, 2<sup>e</sup> éd. Copenhague, Gyldendal, 1968-



1978, 25 vs. Une partie du groupe A des Papirer a été traduite en français par K. Ferlov et J.-J. Gateau sous le titre Journal (J.), Paris, Gallimard, 1941-12961, 5 vs.

\_\_\_\_\_. O Desespero humano (Doença para a morte), v. XXXI. Trad. Adolfo Casais Monteiro. 1a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. Temor e tremor. Trad. Maria José Marinho. Introdução de Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1959.

\_\_\_\_\_. Diário de um sedutor. v. XXXI. Trad. Carlos Grifo. 1a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. El Instante. Trad. Andrés Roberto Albertsen, Maria José Binetti, Óscar Alberto Cuervo, Héctor César Fenoglio, Ana María Fioravanti, Ingrid Marie Glikmann y Pedro Nicolás Gorsd. Madrid: Trotta, 2006.

#### OBRAS DE COMENTADORES DE KIERKEGARRD

CLAIR, André. « Le singulier et le solitaire: Kierkegaard et Nietzsche, philosophes de l' 'instant » ». In Kierkegaard et Lequier. Lectures croisées. Paris: Cerf, 2008, p. 177-206.

LE BLANC, Charles. Kierkegaard. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

GRAMMONT, Guiomar. Don Juan, Fausto e O Judeu errante. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

REICHMANN, Ernani. O Instante. Texto e notas. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

VALLS, Álvaro, L. M./ALMEIDA, Jorge Miranda. Kierkegaard. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

#### OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich W. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Organizada por G. Colli e M. Montinari. Bd I-XV. Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co., 1967-77. Tradução francesa: Œuvres philosophiques complètes. Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. Tome VII. La Généalogie de la morale. Trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. Œuvres philosophiques complètes. Édition critique établie par G. Colli et M. Montinari. Tome V. Le Gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882). Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1999.

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

\_\_\_\_\_. La Volonté de puissance. Trad. Geneviève Bianquis (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1995, 2 vs.\*

\_\_\_\_\_. Fragmentos póstumos (1869-1874). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). V. I. Madrid: Tecnos, 2007. Nachgelassenen

Fragmente (1869 - 1874).

\*Esta obra em dois volumes e quatro livros não se confunde com o texto organizado pela irmã de Nietzsche, Elizabete Förster-Nietzsche, obra consumada sem o conhecimento do filósofo, enquanto este se achava enfermo e impossibilitado pelo afundamento psíquico que o acometeu em 1889 na cidade de Turim e que o levou à morte em 1900. Friedrich Würzbach agrupou os fragmentos de um projeto de Nietzsche que nunca se realizou nomeado “A Vontade de potência”, que o próprio Nietzsche depois transformou nas obras *O Crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo*. Alguns fragmentos desse projeto não foram utilizados nas duas obras editadas de modo que foram feitas algumas coletâneas a partir dos mesmos, sendo este livro um dos primeiros que vieram à lume na França em 1937-38 e que só foi reimpresso quando da publicação das Obras completas de Nietzsche na edição Colli-Montinari.

#### OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ARRUDA, Elso. *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche* (estudo ontológico-fenomenológico). Rio de Janeiro: UFRJ, 1985.

CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche- Espírito artístico*. 1ª ed. Londrina: CEFIL, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3. O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Traduit de l' allemand par Henri Niel, Lettre-Préface de Jean Wahl. Paris: Gallimard, 2000.

#### OUTRAS OBRAS

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo* (Ensaio sobre o absurdo), com um estudo sobre Franz Kafka. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Um estudo de Liselotte Richter. Trad. Ana de Freitas. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

# Sobre os dois impulsos artísticos da natureza: Apolíneo e Dionisíaco

**Marília Siqueira Gratão Paglione\***

\* É mestre em Filosofia da Arte e Estética, pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, Minas Gerais.

## Resumo

O presente texto almeja compreender a afirmação do homem por meio de uma perspectiva estética através dos dois impulsos artísticos presentes na natureza, a dizer: apolíneo e dionisíaco, apresentados pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, na obra *O Nascimento da Tragédia*, a qual aborda uma formação humana integral, na qual os aspectos lógico-rationais da nossa condição não são o principal.

**Palavras-chave:** Afirmação, vida, impulsos, apolíneo, dionisíaco.

Para começo de conversa, quanto à poética do trágico, Nietzsche visa mostrar, na obra *O Nascimento da Tragédia*, o terrível da vida sendo afirmado com alegria e beleza por dois impulsos artísticos: apolíneo e dionisíaco, respectivamente referidos às divindades Apolo e Dionísio. Nesse sentido, lança-nos a ideia que “a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético.”<sup>1</sup> Embora passe por diversas transformações ao longo da obra, tal noção orienta a reflexão nietzschiana em conjunto, como indica a passagem seguinte, escrita a mais de uma década após a formulação citada acima.

O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao *sacrifício* de seus tipos mais elevados - isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar de pavores e paixões, não para se purificar de um afeto perigoso através de sua descarga veemente - assim o compreendeu Aristóteles -: mas a fim de, para além de pavor e paixão, *ser por si mesmo* o

<sup>1</sup> NT, *Tentativa de Autocrítica*, §5

eterno prazer do vir-a-ser - aquele prazer que também encerra em si ainda o prazer na aniquilação...<sup>2</sup>

No círculo mitológico grego, os deuses são entendidos como forças intrínsecas à natureza, responsáveis por todos os acontecimentos da vida. A princípio, segundo Nietzsche, Apolo e Dionísio apareceram na cultura grega em meio a circunstâncias históricas bastante peculiares, sendo portadores de características extremamente distintas (criação e destruição) – só muito posteriormente a sua união quase impossível foi obtida, dando origem ao referido gênero teatral com sua visão trágica e cosmológica<sup>3</sup> do mundo (um representando o princípio de individuação<sup>4</sup> e o outro a aniquilação no seio do ser). A terceira ocorrência em que eles são mencionados diz assim:

(...): ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produção sempre nova, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.<sup>5</sup>

Segundo Nietzsche, através das tragédias gregas era possível conhecer o movimento da vida sob dois aspectos: a individuação representada pelo impulso apolíneo, e a nostalgia dissolução com o Todo pelo impulso dionisíaco. O primeiro responde pela criação das belas formas, da clareza, da medida, da figuração onírica, da potência de ilusão e das artes plásticas, trazendo consigo a ideia do princípio de individuação, no qual as aparências bem delimitadas emergem do fundo indiferenciado da existência. Por sua vez, o impulso dionisíaco incita ao estado de êxtase, embriaguez, dissolução sensual e retorno à unidade com o Uno- Primordial, remetendo a uma espécie de fundamento sem fundamento da existência.

Assim tem-se, por um lado, o impulso apolíneo, criador de deuses e heróis, aparência e beleza, e por outro, o oposto, o delicioso êxtase e embriaguez dionisíacos. O segundo é assim referido pelo filósofo:

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza: Cia das Letras, 2006, p.43. Todas as referências a esta obra serão feitas pelas iniciais “CI” seguidas do livro e do parágrafo.

<sup>3</sup> A ideia de individualização da metafísica do “Eu” como concebemos hoje não existia na cultura grega, não havia essa separação do corpo com a alma, da imanência com a transcendência. As pessoas entendiam-se como parte integrada do Todo, em que tudo fazia parte de tudo, inclusive os impulsos e sentimentos mais vergonhosos e violentos aos dias atuais. É o que entendemos hoje por individualismo.

<sup>4</sup> O termo princípio de individuação é tomado por Nietzsche da filosofia schopenhauriana *O mundo como Vontade e representação*; em que o princípio de individuação é a representação da Vontade individuada no mundo imanente, e a aniquilação do ser é o retorno a Vontade, que por Nietzsche é entendido como Uno-primordial.

<sup>5</sup> NT, § 1, 27.

Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria, despertam aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento.<sup>6</sup>

De acordo com esta caracterização de Nietzsche, podemos ainda dizer que o Dionísio também possibilita que se afirme e deseje a vida, independentemente de haver nela aspectos terríveis e sinistros. Envolvidos por esse impulso, por exemplo, todos se libertam e rompem as limitações estabelecidas entre si no ambiente social. O homem se reconcilia com a natureza antes perdida pelo excesso de individualização apolínea e anda junto às feras, fruindo a experiência da união primordial no plano da indiferença. A dor provocada pela aniquilação é transfigurada em algo prazeroso, digno de ser celebrado.

Em relação à época dos gregos exposta acima, temos no relato nietzschiano a distinção entre dois tipos de sentimentos dionisíacos, destacados como se segue: o do grego dionisíaco e o do bárbaro dionisíaco. O último está presente por todo o mundo antigo nas festas dionisíacas, promovendo em seu culto um frenesi em que, “quase por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções.”<sup>7</sup> Contra essas excitações febris orgiásticas se ergue na Grécia o deus Apolo, despotencializando aquela beberagem de volúpia e crueldade “tirando das mãos de seu poderoso oponente as armas destruidoras, mediante uma conciliação concluída no devido tempo”.<sup>8</sup>

Dessa conciliação entre Apolo e Dionísio emerge o fenômeno diferenciado do dionisíaco grego, no interior do qual, segundo Nietzsche, situa-se a música dionisíaca, incitando ao máximo as capacidades simbólicas do homem.

Agora a essência da natureza deve expressar-se por vias simbólicas; um novo mundo dos símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos.<sup>9</sup>

Apenas no momento da convergência ritual entre os deuses, cujo auge é a encenação do espetáculo trágico, o indivíduo permite-se mergulhar no autoesquecimento, desvencilhando-se dos preceitos apolíneos de medida, ordem e individualização, assim como acontece com o herói ao cumprir seu destino. Por isso, fora da Grécia, em toda parte em que a caravana de Dionísio passava, não havendo o contraponto do apolíneo, prevaleciam celebrações dissolventes, incapazes de formar o prodígio do espetáculo trágico.

<sup>6</sup> NT, § 1, 30.

<sup>7</sup> NT, § 1, 33

<sup>8</sup> Ibidem

<sup>9</sup> NT, § 3, 35

Mas de onde vêm Apolo e Dionísio? Como eles apareceram como criações tão destacadas na cultura grega? A princípio, Nietzsche nos apresenta em *O Nascimento da Tragédia* a capacidade humana de sonhar, e por meio dela, criar imagens. Dessa necessidade humana da experiência onírica é que, segundo o filósofo, surge o panteão dos deuses olímpicos. Da própria arte de sonhar diviniza-se a figura de Apolo, ou seja, esse impulso criador de formas que é o sonho, será designado por Nietzsche como impulso apolíneo. “O mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo Olímpico e, neste sentido, Apolo deve ser reputado por nós como pai desse mundo”<sup>10</sup> através de uma introvisão similiforme dos sonhos.

Mas qual a necessidade dos gregos em criar tais deuses? Seria a necessidade de ascese espiritual? Tal possibilidade soa um tanto estranha quando associada à cultura grega antiga. De acordo com Nietzsche, o modo de viver que encontramos nos gregos, sublinhado pela devoção às duas divindades em foco, não remete à ascese, mas sim a uma triunfante e opulenta existência, em que tudo se torna divinizado.

Para Nietzsche, as criações apolíneas surgem pela primeira vez em contraposição à dura realidade cotidiana, percebida de modo pessimista, como atesta a antiga lenda popular baseada na conversa do rei Midas com o sábio Sileno, na qual o rei pergunta qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Eis a resposta tenebrosa de Sileno, o grande sábio amigo de Dionísio:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.<sup>11</sup>

Para superar tamanha tenebrosidade os homens plasmam a imagem onírica dos deuses olímpicos e dos heróis mitológicos por meio da dor do mundo que é, pela primeira vez, justificada esteticamente. A própria disposição dos deuses em participar da existência com interesse e apetite aponta para a grande novidade trazida à humanidade pelos gregos antigos: uma apreciação altamente favorável a respeito da vida. Tal confirmação do valor da vida é suficiente, sobretudo, para inverter a sabedoria de Sileno, facultando ao homem comum uma atitude que pode ser traduzida assim: “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia.” Por isso, por meio de Apolo e de tudo o que ele induz, a vida se torna digna de ser vivida. Sob seu olhar, como dissemos, sempre se consagra a criação da bela aparência e a confiança no princípio de individuação que, por assim dizer, funcionam como um véu interposto entre o vivente e o fundo de sua condição instável e inconstante.

Ainda segundo Nietzsche, vale ressaltar que tais divindades não foram criadas em favor da ascese espiritual ou de qualquer expectativa de amor mise-

<sup>10</sup> NT, § 3, 35

<sup>11</sup> NT, § 3, 36

ricordioso. Os gregos olímpicos estão em guerra constante com monstros e titãs pré-apolíneos, como nos mostram Homero e Hesíodo em seus poemas. Antes dos deuses e dos heróis, criados sob os auspícios do impulso apolíneo, houve a era dos Titãs e Bárbaros. Cabe, inclusive, conjecturar sobre quem criou tais entidades, em nada aparentadas à arte das belas formas. Sua presença, em contraste com as exigências expressas nas fórmulas oraculares “*nada em demasia*” e “*conhece-te a ti mesmo*”, de cunho apolíneo, confirma o entendimento de que, ao lado da medida e do equilíbrio, caminha a desmesura não-apolínea, ou seja, algo da ordem do dionisíaco. Apolo e seus seguidores deviam sentir que sua existência, por mais bela que fosse, “repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco”<sup>12</sup>, conhecimento esse, revelado na própria realidade empírica, mas que parecia remeter a algo mais, pressentido e ainda não explicitado.

Parece plausível considerar que as forças titânicas aparecem aos gregos como tradução de elementos de sua própria vivência diária, uma sabedoria tão válida como a ensinada pelo apolíneo, porém não dada por meio do sonho, e sim daquele elemento dilacerante que parece subjacente à natureza empírica. Então, por que o grego não se justificou apenas com o impulso apolíneo? Porque a experiência humana não se restringe ao limitado, à vivência das coisas sob formas claras e bem delimitadas, e também porque se estende até aquilo que tem a ver com o ilimitado. Constatamos assim, a evolução assinalada pelo filósofo: antes de Apolo temos o Dionísio bárbaro, a era dos Titãs. Depois, a forma apolínea e seus deuses olímpicos expressos nos poemas de Hesíodo e Homero. E posteriormente, a misteriosa união dos dois deuses originando a arte trágica.

A primeira vez que tais deuses aparecem juntos, segundo Nietzsche, está ligada à intervenção do poeta lírico Arquíloco. Para o filósofo, o poeta lírico só é possível enquanto artista através da disposição musical. Além disso, devido à influência schopenhaueriana, Nietzsche entende a música como arte que toca no imo das coisas, como sentimento de contradição e dor do próprio Uno-Primordial. Logo, a música é necessária à lírica pelo seu caráter ilimitado e musical — sem imagem como na linguagem poética —, incitando o simbolismo universal de dor, contradição e reconciliação. Por isso, primeiro aparece a música e depois a linguagem poética.

De acordo com Lebrun, em seu artigo *Quem era Dionísio?*<sup>13</sup>, o dionisíaco é o impulso maior, que incita Apolo a produzir imagens por si mesmo. Não é possível, por exemplo, produzir som a partir da aparência; mas é possível criar a aparência a partir da música, mais especificamente, da música dionisíaca. Mais adiante em sua obra, Nietzsche promoverá a fusão entre Apolo e Dionísio, que, juntos, tornam-se a maior fonte de estímulo para o prazer na existência, tendência dominante no dionisíaco. Assim, o inspirador e o técnico convergirão na afirmação da existência, integrando o que antes se distinguiu como beleza apolínea e verdade dionisíaca. Vale

<sup>12</sup> NT, §4, 41.

<sup>13</sup> LEBRUN. Gerard. *Quem era Dionísio?* In.: Revista Kritérion, 2006.

repetir: na concepção de Nietzsche, o poeta lírico é dionisíaco, um só com o Uno-Primordial, renunciando por essa forma a uma subjetividade autônoma. O “eu” lírico surge do abismo do ser, como projeção, e não como o “eu” individual forjado segundo o princípio de individuação apolíneo. Isso é o que também teremos na criação das imagens incitadas pela tragédia e ditirambos dramáticos posteriores.

Retomando: de modo estético temos em Arquíloco, pela primeira vez, a aproximação entre apolíneo e dionisíaco. Ambos são representados na canção popular — designada por Nietzsche “espelho musical do mundo” — que se serve da aparência onírica para expressar poeticamente a verdade musical do ser. Assim, a canção popular imita a música que exprime o que está no fundo de tudo, vindo nascer com Arquíloco um novo universo poético, contraposto ao universo homérico em sua raiz apolínea mais profunda.

Importa acompanhar o caminho que tornou possível a mencionada reunião que deu origem à tragédia grega. Segundo a tradição histórica do teatro, a tragédia é originária do coro ditirâmico desenvolvido no culto religioso e sagrado ao deus Dionísio — que, estimado pelos mortais, era cultuado todo ano no mês da primavera (o mês das colheitas e da fertilidade), por quase todos os povos da antiguidade. Sacrificava-se um bode (animal sagrado representante da fertilidade e da dor, já que seu choro dolorido e sofrido lembra o sofrimento humano) para simbolizar o deus Dionísio — disso resulta o nome *trage-óide* = o canto do bode, e realizava-se uma procissão em nome dele. Na frente do coro formado por esses homens, aparecia a figura do Corifeu, que representava o próprio deus, contando sua história em primeira pessoa, consumando com isso a presença dionisíaca entre seus adoradores. Mais tarde, com o desenvolvimento do coro ditirâmico, a figura dionisíaca vai perdendo espaço para os mitos trágicos e caracterizando a estrutura do culto mais como gênero teatral do que atividade propriamente religiosa, embora uma não elimine a outra, visto que a atividade religiosa é uma encenação teatral, e no caso da tragédia, também temos os deuses em cena. O que queremos dizer é que se desenvolve uma visão mais técnica, como a origem do coro ditirâmico já mencionado acima.

Nietzsche, em contraposição a esta versão tradicional, não atribui o nascimento da tragédia ao desenvolvimento exclusivo do coro; caso fosse assim, a tragédia deveria ter se desenvolvido em outros lugares e entre outros povos além do grego na antiguidade. Para ele, a tragédia nasce da permitida união entre Apolo e Dionísio, ou seja, da união dos impulsos artísticos da natureza que se movem no interior da própria condição humana. Isso não significa desmerecimento ao coro ditirâmico como elemento central da tragédia, mas apenas a sugestão de que não foi somente por meio dele que o trágico tornou-se possível. Em todo caso, eis como o filósofo reconhece o coro:

O homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente



sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. O consolo metafísico – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, (...) <sup>14</sup>

De acordo com tal exposição fica evidente o sentimento de afirmação que a tragédia grega incita por meio da liberdade dionisíaca expressa no coro. “O homem é salvo pela arte, e através da arte salva-se - a vida” <sup>15</sup>. Mas vale dizer que, não temos aqui a prioridade de uma significação moral inscrita no gênero trágico teatral, tal como nos apresenta a poética aristotélica. “Nunca, desde Aristóteles, foi dada, a propósito do efeito trágico, uma explicação da qual se pudessem inferir estados artísticos, uma atividade estética ao ouvinte”. <sup>16</sup> Embora Nietzsche não negue que a tragédia possa incitar sentimentos morais, sua leitura recusa a redução do fenômeno trágico a isso.

Confrontando as várias interpretações sobre a tragédia que circulavam no debate de seu tempo, Nietzsche concorda com o pensamento de Schiller no que diz respeito ao coro. Segundo Schiller a função deste era separar o público da cena representada, mostrando por meio do distanciamento musical que a cena não se refere à vida cotidiana, e sim, ao que está escondido por trás dela, isto é, a verdadeira realidade. Isso é o que impedia, por exemplo, que o espectador invadisse o palco buscando interferir nos desfechos tenebrosos do espetáculo. É apenas diante de tal sabedoria, fornecida pelo coro ditirâmico, que o espectador se enoja das ilusões apolíneas com todas as suas implicações civilizatórias e morais, atingindo o prazer da libertação e da unidade com a natureza. Assim, o coro, conforme a interpretação de Schiller, admitida por Nietzsche, retratava, por meio da música dionisíaca, a dimensão mais profunda e plena da realidade, de forma mais completa do que aquela vivenciada comumente pelo homem em sua rotina.

Por outro lado, a interpretação de Schlegel sustenta ser o coro uma espécie de espectador ideal, ou seja, aquele que se deixaria envolver com a cena como se essa fosse a única realidade existente. Segundo Nietzsche, isto levaria à ideia de espectador sem espetáculo, o que impediria a percepção daquela outra dimensão da existência, impedindo por sua vez o prazer na aniquilação dionisíaca, vale lembrar que os espectadores gregos não são como os que nós conhecemos hoje, a principal diferença consiste na estrutura física do espaço cênico ao ar livre da tragédia, que propiciava, uma dupla vista: a da cena, de um lado, remetendo a ideia de Uno-Primordial, e o das máscaras civilizatórias, do outro. Com a associação entre os dois aspectos, o espectador se liberta por meio do coro, entregando-se ao êxtase da dissolução dionisíaca, ao mesmo tempo em que vê as imagens semelhantes às imagens de sonho apolíneo representadas nas ações dos personagens, isso é, representadas apolineamente. Dessa maneira, livra-se do princípio de individuação,

---

<sup>14</sup> NT, §7, 55

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> NT, §22, 132

o que intensifica todas as capacidades simbólicas da arte neles próprios (rítmica, harmonia e a dinâmica), mesmo que por meio da imaginação. Logo, a aniquilação aparece como representação envolta de todo sentimento onírico. Por isso, os heróis são representados por meio de uma aparência similiforme ao Dioniso sofredor, a fim de que quando tudo acabar, assim como acorda de um sonho e vê que tudo não passou de um sonho, o espectador perceba que todo seu entusiasmo não passou de uma representação teatral.

Portanto, o resultado espetacular é obtido graças à combinação entre o coro ditirâmico, que aguilhoa por meio da música dionisíaca os ouvintes até o grau mais elevado do sentimento estético, e a forma apolínea, que permite através dos heróis épicos a fala dionisíaca. O espectador estimulado ao ver a representação do deus no palco, pensa ser o próprio deus Dionísio em cena. “Por isso distinguimos na tragédia uma radical contradição estilística: linguagem, cor, mobilidade, dinâmica do discurso de um lado, lírica dionisíaca do coro de outro, no onírico mundo apolíneo da cena, como esferas completamente distintas de expressão”.<sup>17</sup>

Diferentemente da interpretação dos filósofos modernos a respeito do renascimento do trágico na Alemanha, Nietzsche, segundo Roberto Machado, em *Nietzsche e o renascimento do Trágico*<sup>18</sup>, não se pauta na serenidade apolínea abordada por Winckelmann, Schiller e Goethe como traço principal do trágico, e sim a partir do fundo asiático do dionisíaco. Em outras palavras, o apolíneo é ocasionado pela tenebrosidade do dionisíaco, a fim de ocultar o sofrimento movido pelo ilimitado da existência.

Vale destacar que as aparências apolíneas, nas quais Dionísio se objetiva, estão representadas segundo Nietzsche, na figura do herói épico. Sófocles mostra na ação de Édipo que o nobre não peca, que é seguro e consciente de si. Sua ação destrona qualquer lei, qualquer moral, para mostrar outra dimensão da realidade. Édipo é passivo quanto ao destino traçado, mas, quando ele começa a agir na tenebrosidade dionisíaca, sem saber, ele caminha na linha que cruza o seu precipício e quando procura o sentido de sua dor, cumpre finalmente sua sina. A desgraça recai sobre si e sua descendência. Quando Édipo busca “conhecer a si mesmo”, ou seja, tornar-se ativo, sua máscara, sua ilusão apolínea que tornava sua vida suportável cai por terra, movendo-o ao sentimento tenebroso da existência. Já no Prometeu, de Ésquilo, temos um herói ativo desde o princípio, consciente de seus atos. Ele age mesmo diante a sabedoria dada pela natureza, e alegra-se nas suas criações de barro, igualando seu poder titânico aos deuses olímpicos, indo além desses ao roubar o fogo e entregá-lo aos homens, para que esses também se sintam divinizados. O titã faz de suas criaturas à sua imagem e semelhança, mesmo sabendo das consequências trágicas de seus atos. Ele age dionisiacamente, saltitante na corda abismal, e indaga, o que é afinal toda essa lei, limitação e ordem? Perguntas essas que

<sup>17</sup> NT, § 8, 62

<sup>18</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche e o renascimento do trágico*. In.: Revista Kritérion. Vol.46, no 112, Belo Horizonte. Dec, 2005

são respondidas na experiência do ilimitado. Ainda no artigo de Roberto Machado, temos, “em vez da consciência de si apolínea, o dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade, o entusiasmo, o enfeitamento, o abandono ao êxtase divino, a loucura mística do deus da possessão.”<sup>19</sup>

Mas, por que semelhante peripécia no trágico envolve somente nas tragédias a atuação divina ou heroica? Por que Dionísio não fala por meio dos próprios indivíduos dilacerados? Pois, como afirma Nietzsche, se já disseram que “todos os indivíduos são cômicos”, só poderia atuar na tragédia um deus ou um herói. Contudo, segundo o filósofo, não é isso o que vemos nas peças de Eurípedes, na medida em que esse coloca em cena indivíduos comuns e temas cotidianos, abandonando Dionísio e, conseqüentemente, perdendo a favor de Apolo.

Mas, se Dionísio é tão rico e esbanjador, o que levou então o grego festivo e alegre a negá-lo, dando um fim súbito à era trágica? Tal desfecho é ainda mais impressionante se considerarmos que, por trás dessa negação e possível falta da festividade e alegria no trágico, há uma hostilidade rancorosa e vingativa, avessa à própria vida, conforme pensa nosso filósofo, pois, é pela prevalência de um tipo de força orgânica doente, fraca, cansada e desanimada com a própria vida que não há mais esse grego festivo e alegre, ocasionando essa reviravolta, chamada otimismo teórico. E quem seria a favor desse cansaço? “Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo? ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua – ironia?”<sup>20</sup>

## Referências

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego: Tragédia e Comédia*. 6 ed. Ed. Vozes. Petrópolis, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Teatro Grego: Origem e Evolução*. 6 ed. Ed. Vozes. Petrópolis, 1996.
- ESQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Trad. J. B. de Mello e Souza. Ed. eBookLibris. Fonte Digital. Vol XXII. Jan 2005.
- FREZZATI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- GIACOIA, O. *Nietzsche*. São Paulo. Publifolha, 2000.
- GOETHE. *Prometeu (fragmento Dramático da Juventude)*. Trad. Paulo Quintela Ed. Serviço de educação: Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 1997.
- HABERMAS, Jürgen. “A Entrada na Modernidade: Nietzsche como Ponto de Viragem”. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo (et all.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 89-101.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: Uma Biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- HOLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou O Eremita na Grécia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003.

<sup>19</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche e o renascimento do trágico*. In.: Revista Kriterion, 2005. Vol. 46, no.112.

<sup>20</sup> NT, §1, 14

- KRASTANOR, Stefan Vasiler. *Nietzsche: Pathos artístico versus consciência moral*. Jundiaí-SP. Paco editorial, 2011.
- LEBRUN, Gérard. "Quem era Dionísio?". In: *Kriterion*, nº. 74/75, Jan/Dez 1985. p. 39-66.
- \_\_\_\_\_. *O avesso da dialética*. São Paulo: Shwarcz, 1988.
- LESKY, Albin. *Historia da literatura grega*. Trad. Manuel de Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- LESKY, Albin. *Tragédia grega*. Trad. Alberto Guzik. 2 ed. Ed. Perspectiva. São Paulo: Perspectiva: 1971.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e o renascimento do trágico*. In.: *Revista Kriterion*. Vol.46, no 112, Belo Horizonte. Dec, 2005
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, a transvaloração dos Valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Por uma filosofia dionisíaca*. In.: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, vol.89, p. 12, 1994.
- MULLER- LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: AN-NABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Filosofia na Idade trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 b
- \_\_\_\_\_. *O Livro do Filósofo*. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés Editora, s.d-c.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 – SP.
- ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2003,
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHLEGEL, Friedrich. *O Dialeto dos Fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- SOFOCLES. *Tragédia do ciclo tebano*. Ed. Livraria Sá da Costa. Lisboa: 1957
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- WINCKELMANN, Johann Joachin. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Traduzido por Herbert Caro e Leonardo Tochtrop, 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1975
- WERNER, Jaeger. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 1 ed. Ed. Martins Fontes. Brasília, maio: 1986
- WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina, editora Eduel, 2011.

# Além de bem e mal: a metafísica sob a mira de uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”

Marioni Fischer de Mello\*

\* Mestranda – UNIOESTE

## Resumo

O objetivo é mostrar que a fisiopsicologia nietzschiana, ao viabilizar a enunciação de sua teoria dos impulsos, encaminha para uma “filosofia da efetividade” enquanto interpretação de mundo que se antagoniza à metafísica. A pesquisa tem como principal referência *Além de bem e mal (Jenseits von Gut und Böse)*, única obra na qual o filósofo reporta-se explicitamente ao termo (§ 23), deixando implícito que a investigação sob a qual pauta sua crítica à metafísica, bem como a partir da qual elabora sua teoria dos impulsos (*Trieb*) em direção a uma “filosofia da efetividade” trata-se de uma forma peculiar e reelaborada de fisiopsicologia. Para lograr tal empreendimento, pretende-se elucidar o significado da fisiopsicologia nietzschiana enquanto “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*).

**Palavras-chave:** Metafísica; Fisiopsicologia; “Filosofia da efetividade”

Enquanto procedimento antagônico àquele utilizado pelos dogmáticos na busca pelas verdades absolutas da metafísica, a fisiopsicologia enunciada por Nietzsche no § 23 de *Além de bem e mal (Jenseits von Gut und Böse, 1885/86)* é o que lhe permite anunciar uma concepção de verdade destituída dos preconceitos morais que impregnavam a metafísica<sup>1</sup>. Contrapondo-se à psicologia, fundamentada

<sup>1</sup> Embora considerando as demais concepções de metafísica concernentes à história da filosofia, para a presente investigação, será levada em conta a concepção metafísica de Nietzsche, que consiste fundamentalmente na admissão do aspecto transcendente que opera a cisão entre o suposto “mundo real” e o “aparente”. Aspecto sucessivamente apontado criticamente por Nietzsche em seus escritos e deflagrado, fundamentalmente, no diálogo socrático-platônico do *Fédon*, que, em virtude disso, o transcurso dessa pesquisa terá como referência. Desse modo, torna-se relevante destacar aqui que as alusões concernentes a esfera transcendente e sua compreensão como expressão fundamental do conceito de metafísica e, em virtude disso, as críticas aqui dirigidas à metafísica têm como referência tal compreensão nietzschiana do conceito de metafísica.

na crença numa esfera transcendente que institui a alma como instância capaz de alcançar a verdade, a fisiopsicologia de Nietzsche, ao evidenciar sua teoria dos impulsos (*Triebe*)<sup>2</sup>, requer o reconhecimento da efetividade (*Wirklichkeit*)<sup>3</sup>. É a partir das mudanças configuracionais das múltiplas vontades de potência em efetivação, que identifica pela fisiopsicologia, que Nietzsche fundamenta essa teoria dos impulsos (*Triebe*). É, ainda, por ela que critica a metafísica enquanto afirmação da esfera transcendente que institui as dualidades de opostos absolutos, às quais terminantemente se opõe. Ao levar em conta o movimento de hierarquização e desierarquização dos impulsos (*Triebe*) que configuram os organismos, mediante o procedimento de investigação fisiopsicológico – aduzido da psicologia francesa do século XIX, ao qual redefine – Nietzsche logra desenvolver um pensamento antagônico à metafísica: sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. É ela que vai permitir que homem e mundo sejam pensados mediante processos relacionais nos quais as múltiplas vontades de potência antagônicas buscam sobrepujar-se. Sob essa perspectiva que Nietzsche instaura sua nova compreensão de verdade, que só pode atuar como interpretação momentânea em efetivação processual. O objetivo desse estudo é mostrar que a fisiopsicologia nietzschiana, ao viabilizar a compreensão e, conseqüentemente, a enunciação de sua teoria dos impulsos encaminha para essa “filosofia da efetividade” enquanto interpretação de mundo que se antagoniza à metafísica.

Se Nietzsche abraça a tarefa de tensionar irremediavelmente o arco que impede a modernidade de desvencilhar-se do platonismo vulgar que a impregnou o ocidente, conforme enuncia no prólogo de *Além de bem e mal (Jenseits von Gut und Böse)*, para atingir a meta final de aliviar definitivamente essa tensão, sabe que serão necessárias etapas graduais e sucessivas. Ao destituir de validade as dualidades absolutas da metafísica, é preciso, ainda, suscitar o surgimento de novos

<sup>2</sup> Em termos da vontade de potência instinto (*Instinct*), afeto (*Affekt*), impulso/ pulsão (*Treib*) e força (*Kraft*) tem o mesmo significado: tendência a crescimento de potência.

<sup>3</sup> *Wirklichkeit* – termo usual alemão para designar o “real”, a “realidade”; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito (*Wirkung*). Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: “Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor do que realidade” (Cf. *A filosofia na Época trágica dos Gregos*, § 5). Aqui, como no § 54 de *A Gaia Ciência* (“Aparência, para mim, é o próprio eficiente [*Wirkende*] e vivente”), assimila-se ainda a este sentido aquele em que se diz, por exemplo, “frase de efeito” ou, na linguagem do cinema, “efeitos especiais” (Nota do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho em Nietzsche, *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 197). De acordo com nota de Paulo César de Souza (1998, p. 158), “Nietzsche usa duas palavras, uma latina, a outra alemã – dois adjetivos substantivados –, que designam a mesma coisa. Ou quase: *wirklich* corresponde ao verbo *wirken*, que significa ‘atuar’, ‘ter efeito (*Wirkung*)’ sobre a realidade (*Wirklichkeit*). Logo a *Wirklichkeit* é o campo de atuação do ser; tem um sentido mais ‘ativo’ que a ‘realidade’ latina.” De acordo com Frezzatti (2010a, p. 224) “A efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto realidade contrapõe-se conceitualmente à *Realität*. O radical *Res* (coisa, substância, ser) pressupõe a crença na existência de ‘coisas’ e de ‘seres’ que permaneçam imutáveis. Por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*, de Kant, o fenômeno mutável tem como contrapartida imutável a coisa-em-si. Por outro lado, o radical *Wirk* remete-nos ao verbo alemão *wirken* (efetivar-se, fazer efeito, produzir), o que pressupõe entender o mundo como um processo contínuo, o qual, no caso de Nietzsche, está ligado às necessidades de crescimento de potência”.

filósofos, de espíritos livres capazes de criar novos valores e fazer impor seu ideal. Espíritos capazes de afirmar incondicionalmente a efetividade (*Wirklichkeit*) e, ao assumir a interpretação de si e do mundo mediante aquela teoria dos impulsos (*Triebe*) serem, efetivamente, capazes de vivenciá-la como uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

A pesquisa tem como principal referência *Além de bem e mal* (*Jenseits von Gut und Böse*) – única obra na qual o filósofo reporta-se explicitamente ao termo (§ 23), deixando implícito que a investigação sob a qual pauta sua crítica à metafísica, bem como a partir da qual elabora sua teoria dos impulsos (*Triebe*) em direção a uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” trata-se de uma forma peculiar e reelaborada de fisiopsicologia. Não se desconsiderou, contudo, alguns dos apontamentos particulares de Nietzsche, nos quais, embora o termo não apareça explicitamente, é possível identificar a investigação fisiopsicológica permeando o pensamento do filósofo e operando sob os moldes de uma investigação dos processos que confluíram na elaboração do pensamento metafísico dogmático permitindo descontinuar a partir da compreensão nietzschiana. Para lograr tal empreendimento, pretende-se elucidar o significado da fisiopsicologia nietzschiana enquanto “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*).

A partir de uma incursão ao primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, é possível compreender no que consistem, especificamente, as debilidades metafísicas criticadas por Nietzsche e, diante de tais mazelas, a necessidade de uma abordagem diferente daquela na qual se pautava, até então, a metafísica. As críticas que atribui à metafísica, referendadas no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, intitulado “*Dos preconceitos dos filósofos*”, permitem compreender o significado de metafísica para Nietzsche: elas evidenciam, fundamentalmente, as dualidades em suas oposições de qualidades absolutas; o valor da verdade enquanto critério absoluto; a crença numa moral universal; a noção de sujeito enquanto substância; a associação entre razão e consciência como meio de acesso à verdade; a linguagem que opera por meio da gramática enquanto expressão da efetividade (*Wirklichkeit*) impetrada por um sujeito autônomo que subjaz à ação e, nesse sentido, a noção de livre-arbítrio e a lógica que requer um agente como causa da ação.

Por sua investigação fisiopsicológica, ao desvendar aspectos insondados pela metafísica em sua pretensão dogmática de estabelecer verdades absolutas, Nietzsche poderá encaminhar outra compreensão do homem e do mundo, orientada a partir de perspectivas em efetivação, na qual a verdade está aberta a diferentes significações, que só podem atuar como criações momentâneas e cambiantes. Aspectos que apenas podem ser trazidos à luz pela fisiopsicologia.

Para encaminhar a compreensão da doutrina da vontade de potência – que visa empreender como interpretação dos processos relacionais entre os mais diversos organismos que constituem sua perspectiva singular de “mundo”, compar-

tilhando o caos ao qual significam – Nietzsche necessita legitimar sua teoria dos impulsos (*Triebe*) ante a modernidade contaminada pela compreensão metafísica desses processos. Para tanto, necessita de uma via que se mostre independente das dualidades que fundamentam a metafísica desde sua mais remota origem. O estatuto dos impulsos (*Triebe*) que possibilitam a enunciação da doutrina nietzschiana da vontade potência só pode ser pensado mediante uma via alternativa à metafísica. Uma via que suprima terminantemente a dualidade fisiologia/psicologia, suprimindo em seu transcurso as demais dualidades metafísicas.

É preciso romper com os cânones pré-estabelecidos pela metafísica dogmática calcada na moral que sustenta uma verdade petrificada, negando o devir e mascarando a efetividade (*Wirklichkeit*), conforme o platonismo vulgar prescreveu ao ocidente. Mostrar que a verdade, embora sacralizada pelo dogmatismo, ou, quiçá, exatamente por isso, rebelou-se. Negou-se a tolerar o modo difamatório como foi vivissecada e acossada de maneira insistente e atrevida, revelando a descompostura dos dogmáticos que, na ambição de elevá-la a um patamar superior, depreciaram-na com suas abordagens rudes e canhestras. Intentando defendê-la, por pretendê-la frágil e suscetível, sujeitaram-na ao jugo de suas valorações deturpadas. De suas manifestações doentias. Carentes de uma pulsão vital que os impelisse rumo ao reconhecimento da efetividade (*Wirklichkeit*), mascararam o vir-a-ser e aprisionaram aquilo que Nietzsche vê como perspectivas em efetivação, sob a forma de verdades petrificadas. Mas a verdade perspectiva – conforme Nietzsche a enuncia – soube bem resguardar-se e esquivar-se das admoestações, das investidas insidiosas de seus perseguidores e algozes dissimulados em defensores fiéis. A verdade perspectivista de Nietzsche não sucumbiu às torturas veladas a que foi submetida. Cativante, mas jamais cativa, não se deixou subjugar. Negou-se o papel de vítima e de mártir com o qual tencionaram rotulá-la e altiva, seguiu seu curso. Revelou-se diáfana e dignamente profana ao renunciar ao pedestal inglório no qual os dogmáticos tentaram cerceá-la.

Nietzsche percebe que, desiludidos, os dogmáticos ingenuamente justificaram seu fracasso iludindo quanto à verdade e deturpando-a. Ao entronizá-la sob o cetro de absoluta e universal, prescindiram de envolverem-se e deleitarem-se com os privilégios das múltiplas perspectivas sob as quais ela movia-se, delicadamente, pelas sinuosas curvas do vir-a-ser. Privilégio que ela somente reservaria ao admirador paciente e arrebatador pelo qual se enamorasse. A verdade, qual distinta dama, queria ser cortejada, tentada, provocada a render-se com enlevo. Não admitiu ser tomada deliberadamente pela coação daqueles que nada entenderam de seu recato. Airosa, esquivou-se, deixando para trás um séquito de pseudo-cavaleiros frustrados. Incapazes de compreender que seu maior encanto consistia em mover-se com desenvoltura ante aos apelos da efetividade (*Wirklichkeit*) e não revelar-se à luz dos anseios dogmáticos de subjugar-la de maneira plena e absoluta ao invés de conquistá-la, instante após instante. Sequiosos de empreender-lhe um domínio total e definitivo, no qual ela não pudesse participar insinuando-se sempre mais e além das expectativas dogmáticas, condenaram-na ao exílio.



Restituir a verdade ao seio da efetividade (*Wirklichkeit*): esta a tarefa inicial à qual, necessariamente, Nietzsche precisa dedicar-se numa etapa corrosiva de seu empreendimento filosófico rumo a uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. A crítica à metafísica dogmática, inábil no trato para com a verdade, mostra-se necessariamente vinculada à postulação de sua teoria dos impulsos (*Triebe*), da sua doutrina da vontade de potência. Esta, por sua vez, só pode ser compreendida mediante o reconhecimento e a admissão das configurações impulsivas que possibilitam pensá-la e enunciá-la.

Inferir, entretanto, a atuação dinâmica desses impulsos (*Triebe*) em efetivação, trazer à tona a essência da vontade de potência, exercendo-se enquanto qualidade presente nos processos mútuos e concomitantes de assimilação e repulsão na conformação das configurações sempre mutáveis de forças de um mesmo organismo que, enquanto multiplicidade, não pode ser concebido como uma unidade substancial ou subjetiva, só se faz possível mediante uma “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) (JGB/BM § 23)<sup>4</sup>. É essa “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), enquanto aquilo que Nietzsche redefine como “fisiopsicologia”, que possibilita a investigação desses processos. É no modo como se manifestam as configurações desses impulsos (*Triebe*) em suas relações dinâmicas instáveis, ou seja, se hierárquica ou desordenadamente, que Nietzsche pode propor diagnosticar a saúde que intensifica a força vital ou a doença que acomete, degenerando o organismo investigado.

Dado que tais processos, em si mesmos, se acham imperscrutáveis, conforme afirma Nietzsche ao enunciar que “a ignorância certa em que se mantém o regente acerca das funções individuais e inclusive as perturbações da coletividade formam parte das condições em que se pode governar” (KSA 40 [21], agosto-setembro de 1885), trata-se de uma investigação que só pode ser calcada nos sintomas que se manifestam a partir daquelas reorganizações dinâmicas e inapreensíveis que se dão nos intrincados processos configurativos dos impulsos (*Triebe*) pelos quais o organismo é afetado e aos quais corresponde sem, contudo, tomar consciência. Nesse sentido, pode-se acorrer ao próprio filósofo, quando afirma, ainda, em seus apontamentos particulares que “a palavra “instinto” não é mais que uma transposição para a linguagem do sentimento a partir do que não se sente” (KSA 7 [25], primavera-verão de 1883). Jamais “se constatou uma força”, apenas afirmaram-se “efeitos traduzidos em uma linguagem completamente estranha” (KSA 2 [159], outono de 1885-outono de 1886). São esses efeitos, considerados enquanto sintomas que, enquanto linguagem até então indecifrada, Nietzsche logrará “traduzir” pelo procedimento fisiopsicológico que inaugura.

<sup>4</sup> Será adotado neste estudo o padrão de abreviaturas das obras de Nietzsche tal como convencionado pelos *Cadernos Nietzsche* a partir da edição crítica das obras completas organizadas por Colli e Montinari (KSA). As siglas em português sucederão as siglas em alemão visando facilitar a leitura. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos indicam o número do caderno e o fragmento póstumo, seguido do período de elaboração, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

O filósofo alerta que “os afetos são uma construção da inteligência, uma *intervenção de causas* que não existem. Todas as *sensações comuns* do corpo que não compreendemos são interpretadas de forma inteligente, ou seja, se busca nas pessoas, nas vivências, entre outros, uma razão para sentir-se de determinada maneira” (KSA, 24 [20], inverno de 1883). Se não eram compreendidas as manifestações agora declaradas por Nietzsche como de origem instintual, isso se deve ao fato de tal instância sequer ter sido perscrutada até então. Devido a isso, as manifestações instintuais passavam despercebidas. Difusas, e assim confundidas entre as expressões cunhadas para indicar a dicotomia que antagonizava corpo e alma, seus sintomas eram interpretados equivocadamente como concernentes ao âmbito psicológico ou fisiológico – únicas instâncias reconhecidas pela metafísica; a partir das dicotomias adotadas incondicionalmente pelo pensamento metafísico ao qual Nietzsche se opõe.

É a fisiopsicologia, reelaborada e transposta por Nietzsche para sua filosofia, que possibilitará que as manifestações instintuais que enuncia, e que, até então, não haviam sido pensadas, possam, agora, ser consideradas e reconhecidas. Por isso é que Nietzsche declara ser preciso que neguemos os afetos e os tratemos como erros do intelecto (cf. KSA, 24 [21], inverno de 1883). Eles não são apreensíveis à esfera da racionalidade, por isso, tampouco comunicáveis – ainda que Nietzsche admitisse que isso fosse possível pela via da linguagem. Uma vez que tal pensamento é inaugural, fora da perspectiva dualista da metafísica, não havia, até então, possibilidade de acessá-los. Dado que sua atuação era ignorada, sua origem, conseqüentemente era insondada e, sendo assim, tampouco representável – ainda que sob a forma de interpretação de sintomas de processos inapreensíveis, conforme Nietzsche agora propõe e opera. Desse modo é possível compreender que as manifestações sintomáticas das organizações configuracionais desses impulsos (*Triebe*) fossem convencionadas a serem interpretadas exclusivamente sob os cânones da cisão operada pela dicotomia fisiologia/psicologia. Assim, a instância instintual que Nietzsche agora identifica e caracteriza, bem como a expressão desses processos passou despercebida pela metafísica dogmática.

“Habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo”, diz Nietzsche no § 111 da *Gaia ciência*. Se tais processos, em constante mutação e fluxo permanente não podem ser observados ou sequer percebidos pelo homem moderno, como supõe ter sido outrora por organismos humanos que, em virtude dessa mesma condição não se conservaram – como propõe Nietzsche no mesmo parágrafo – suas manifestações sintomáticas, no entanto, podem agora ser inferidas e investigadas mediante o procedimento que inaugura no encaminhamento à sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” como sendo uma fisiopsicologia.

Embora inspirado nos estudos das ciências da natureza em voga no final do século XIX, Nietzsche apropria-se momentaneamente da terminologia, afastando-

-a, contudo, de seu significado original. Por ela refere ao procedimento que vem norteando sua teoria dos impulsos (*Triebe*), numa das inúmeras tentativas de tornar compreensível sua doutrina da vontade de potência. Embora se utilizando do procedimento fisiopsicológico – que assim nomeia no parágrafo 23 de *Além de bem e mal* – também não institui o termo fisiopsicologia enquanto conceito pregnante no decurso de seu pensamento. Esse efêmero momento de transição no qual lança mão do termo fisiopsicologia, assumindo-o como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) não pode, no entanto, passar incólume no decurso da tarefa nietzschiana de suscitar o surgimento de novos filósofos, capazes de empreender e vivenciar uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Isso porque é a fisiopsicologia, por possibilitar inferir os processos de conformação dos impulsos (*Triebe*) em luta e a dinâmica da luta que provoca alteração da hierarquia desses impulsos (*Triebe*) o que, em última instância, permite investigar, mediante manifestações sintomáticas, os processos inapreensíveis que se dão aleatoriamente nos organismos, tendo o próprio organismo humano como ponto coercitivo de referência. Uma vez que, por sua teoria dos impulsos (*Triebe*), Nietzsche destitui as dualidades corpo/alma, fisiologia/psicologia, apresentando o corpo (*selbst*), como configuração de impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência, é pela posição que o organismo humano ocupa, por sua condição enquanto lugar a partir do qual a perspectiva mundo se lhe apresenta para interpretação, que Nietzsche considera legítimo começar por ele sua investigação:

Partir do *corpo* e da fisiologia: por quê? – A representação correta da índole de nossa unidade subjetiva, é atingida se nos vemos como regentes à frente de uma coletividade, não como “almas” ou “forças vitais” [...] do movimento que vemos e adivinhamos em qualquer parte do corpo aprendamos a deduzir a vida subjetiva, invisível que lhe corresponde. O movimento é um simbolismo para o olho; indica que algo é sentido, querido, pensado. – O interrogar diretamente ao sujeito acerca do sujeito e o olhar-se a si mesmo seja como for, no espelho do espírito tem o perigo de que para sua atividade poderia ser útil e importante interpretar-se de modo falso. Por isso interrogamos o corpo e rechaçamos o testemunho dos sentidos aguçados [...] (KSA, 40 [21], agosto-setembro de 1885).

A manifestação da instabilidade hierárquica dos impulsos (*Triebe*) que Nietzsche percebe atuando nos organismos, enquanto configurações agônicas, é aquilo que lhe permite identificar a vontade de potência como essência em efetivação nesses organismos. Como qualidade comum, inerente aos diferentes *quantas* dinâmicos em relação de tensão. A efetivação da vontade de potência – enquanto qualidade comum compartilhada por cada organismo particular – demanda, contudo, que a totalidade das configurações que o constituem se projetem constantemente umas contra as outras, num embate permanente de forças. Desse embate resultam sempre novas, no sentido de diferentes configurações de impulsos (*Triebe*) a

partir da desagregação e assimilação simultâneas desses impulsos (*Triebe*) pelas múltiplas configurações em luta. A vontade de potência, nesse sentido é múltipla e só pode dar-se nessa multiplicidade em permanente embate. É vontade permanente de sobrepujar assimilando forças que subtrai, contudo, de outras “vontades de potência”, donde se entende essa multiplicidade como absolutamente necessária, uma vez que somente pode efetivar-se ante um antagonismo entre outra vontade de potência que se lhe opõe, ou seja, outra de si, no sentido de outra que compartilha da mesma qualidade, e, nesse sentido, da mesma essência. É nesse contexto que Müller-Lauter (cf. 1997, p. 86) afirma que as configurações são, segundo sua essência, vontade de potência.

Se tais configurações são, segundo sua essência, ou seja, se a qualidade comum que compartilham entre si é vontade de potência, é a fisiopsicologia de Nietzsche, enquanto “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), que permite a postulação da própria noção de vontade de potência, cuja dinâmica pode, assim, ser inferida, possibilitando a investigação dos sintomas dessas transferências mútuas e sucessivas de impulsos (*Triebe*) entre as configurações em luta no organismo investigado. Para Patrick Wotling (1999, p 23) “é sempre a atividade subterrânea dos instintos que é produtora de sentido”. Nessa perspectiva, pode-se compreender que a fisiopsicologia empreendida por Nietzsche seja o procedimento que permite, se não perscrutar diretamente essa atividade inapreensível produtora de sentido empreendida pelos instintos, que por oculta, permanece inacessível, pode, entretanto, pelos sentidos produzidos e manifestados pelo organismo enquanto sintomas, inferir as alterações na dinâmica de hierarquização de suas configurações instintuais.

Sendo a fisiopsicologia, mediante os sintomas que detecta manifestando-se nos organismos, o procedimento que permite inferir os processos aleatórios e imperscrutáveis de intercâmbio de impulsos (*Triebe*) entre as múltiplas configurações na dinâmica da vontade de potência em efetivação em sua origem, considera-se relevante destacar sua importância na instauração da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” proposta por Nietzsche. Antagonizando-se ao procedimento dogmático em sua busca pelas verdades absolutas da metafísica, a fisiopsicologia, ao investigar as expressões das configurações instintuais nos organismos possibilitará refletir sobre a metafísica seu próprio reflexo petrificador. Ela apresentará a verdade enquanto criação momentânea e sempre cambiante em suas relações dinâmicas em efetivação. A fisiopsicologia – enquanto procedimento que prepara e possibilita o desenvolvimento da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” perpassando-a – ao contrário da metafísica, só admite a verdade como criação seletiva. Como apropriação momentânea e sempre provisória, considerada como interpretação desde uma perspectiva singular, mas sempre movediça que configura transitoriamente uma formação de domínio didaticamente considerada em sua particularidade (o corpo, a metafísica, etc.) em relação à totalidade de forças em relação

(o todo efetivo). Totalidade de forças engendradas numa relação que, sendo igualmente sempre mutável, mantém, contudo, o ponto referencial, ou seja, o organismo investigado enquanto configuração singular de forças (*selbst*) do qual parte sua avaliação, sua estimativa em relação aquilo que valora.

Considerando que, ao longo de sua obra publicada, Nietzsche refere-se especificamente ao conceito de fisiopsicologia, única e exclusivamente no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, postula-se a hipótese de que, conforme torna claro ao longo da própria obra em questão, Nietzsche pretende afastar-se da sucessiva relação entre os conceitos que percebe atuando na metafísica (cf. JGB/BM § 20). Nesse contexto, embora seu significado seja mantido ao longo da obra, o emprego do termo fisiopsicologia, que toma emprestado da incipiente psicologia científica francesa, conferindo-lhe, contudo, uma conotação que venha ao encontro das suas necessidades filosóficas, reveste-se de caráter provisório. Permanecer empregando um termo que, embora indicando uma nova perspectiva, continue evidenciando as dualidades metafísicas ao reafirmá-las integradas num mesmo conceito, do qual se serve tão somente ante a necessidade de sua teoria em processo ser compreendida, não seria viável, tampouco coerente com as ambições do filósofo.

Nietzsche adota o termo fisiopsicologia como inferência crucial que permite compreender a ruptura que pretende demarcar com o pensamento metafísico que opera com a cisão entre psicologia e fisiologia, impetrando uma oposição absoluta entre as duas esferas. Distanciando-se, ainda, do sentido em que é empregada na discussão francesa, na qual, de acordo com Frezzatti (2010b), é entendida como uma morfologia de reflexos, que são processos físico-químicos e, portanto, materiais, no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, Nietzsche explicita compreendê-la como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), ou seja, um processo impulsional de crescimento de potência (cf. FREZZATTI, 2010b). Talvez por isso, no transcurso de sua obra filosófica, embora se reportando aos processos instintuais cuja conotação lhe atribui, Nietzsche considere desnecessário retomar a significação peculiar que lhe confere no referido parágrafo. Abandonar o emprego do termo fisiopsicologia, voltando a referir-se apenas à fisiologia e/ou psicologia, de acordo com seus usos correntes nas atribuições tradicionais em que são empregados, bem como, indiscriminadamente, nas alusões específicas ao processo impulsional de crescimento de potência, conforme a atribuição que lhe confere, não denota, contudo, um afastamento de seu intuito original. Permite, todavia, inferir que o filósofo já se julgue plenamente compreendido em sua intenção crucial de afastar-se das dualidades metafísicas e operar por meio de sua teoria dos impulsos, permitindo-se, inclusive, o uso de metáforas enquanto imagens-símbolos para representar tais processos.

Basta, para tanto, observar o processo gradual pelo qual passa a enunciação de seu pensamento, que julga alcançar sua plenitude com a publicação de *Assim falou Zaratustra*. Obra na qual as imagens, sucessivamente, operam, no lugar dos conceitos que reiteradamente critica, julgando já haver sua filosofia aberto o ca-

minho para tal superação, como é possível constatar no parágrafo § 3 do capítulo “Assim falou Zaratustra” de *Ecce homo*, no qual o filósofo pondera acerca do modo de expressão empregado em sua elaboração: “A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão.”

Pode-se, então, compreender que a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” – enquanto experiência a ser plenamente vivenciada pelos espíritos livres aos quais Nietzsche procura suscitar e encaminhar ao longo de sua obra, mediante sua teoria dos impulsos (*Triebe*) – apenas se faz possível pela fisiopsicologia que instaura como procedimento antagônico à psicologia que orientava a metafísica, permitindo que, através dela, a própria metafísica possa ser questionada e refutada em suas bases. Possibilitando a compreensão dos processos relacionais recíprocos entre as múltiplas vontades de potência em efetivação, Nietzsche apresenta uma interpretação de mundo antagônica à metafísica, a qual pode, agora, apresentar como alternativa aos espíritos livres que não encontravam respaldo naquela unívoca concepção de mundo por ela representada.

Se tal interpretação será efetivamente, capaz de superar indistintamente a metafísica dogmática, ou seja, se será aceita, incondicionalmente, pela totalidade dos homens, ou em que medida isso possa se dar, essa é uma questão que Nietzsche tão somente pode projetar para o porvir. Cumpre, assim, sua tarefa como “arquero da efetividade” ao enunciar sua teoria dos impulsos. A meta final, no entanto, sabe que só poderá ser plenamente atingida depois de uma transição, na qual ela se conduza da instauração do seu pensamento original de uma teoria dos impulsos, para a ação apropriativa por parte dos espíritos livres, que a farão confluir numa autêntica “filosofia da efetividade”. No momento em que for incondicionalmente adotada, passando a ser efetivamente vivenciada enquanto interpretação de mundo passível de ser experienciada pelo “homem supremo”. Isso, entretanto, irá depender do nível de intensificação de sua afirmação no transcurso da sua incorporação pelos espíritos livres que são por ela suscitados, e no qual Nietzsche deposita suas mais caras expectativas. É por isso que *Além de bem e mal* se apresenta como o *Prelúdio de uma filosofia do por vir*, ou seja, porque a “filosofia da efetividade” que Nietzsche prenuncia e prepara só poderá ser efetivamente instaurada mediante esse processo gradual de transformação que, para efetivar-se, carece ser incorporado pelos espíritos livres que o filósofo confia que o sucederão, e para o qual sua teoria dos impulsos encaminha.

Se essa interpretação, todavia, pode ou não superar definitivamente a metafísica, essa não é, efetivamente, a preocupação do filósofo. Nietzsche mesmo se exime de valorá-la enquanto superior à metafísica ao colocá-las em par de igualdade enquanto interpretações de mundo no parágrafo 22 de *Além de bem e mal*. Sua contribuição singular consiste, todavia, em possibilitar outra perspectiva, em enunciar outra via pela qual homem e mundo possam ser pensados. Se as forças antagônicas que identifica atuando nos organismos são, de acordo com Nietzsche, imprescindí-

veis, constituindo a própria efetivação do devir, à sua própria teoria dos impulsos é preciso contrapor-se outra perspectiva. Não fora a metafísica dogmática – conforme compreendida por Nietzsche – e, conseqüentemente, a manifestação dos sintomas de decadência que nela pode identificar por sua fisiopsicologia, Nietzsche não teria o antagonismo a partir do qual formular sua teoria dos impulsos. O grande legado que deixará aos espíritos livres, consiste, portanto, na possibilidade de estabelecerem diferentes relações consigo mesmos e com o mundo mediante esse antagonismo que agora institui entre duas interpretações das quais poderá servir-se a humanidade na valoração de suas produções vindouras.

Lembremo-nos, outrossim, que também para o cultivo dos espíritos livres faz-se necessária a oposição levada a efeito por aqueles organismos ainda condicionados pelo pensamento metafísico dogmático, sem os quais, os espíritos livres não teriam contra o que afirmarem-se. Nesse contexto, a superação metafísica, à qual se pode reportar ao considerar a teoria dos impulsos possibilitada pela fisiopsicologia que permitirá compreender sua doutrina da vontade de potência, deve ser concebida mediante a possibilidade que instaura de se pensar a vida destituída dos “antigos” preconceitos que foram considerados, até então, enquanto “artigos de fé”. Mediante enfim, a possibilidade de se pensar a efetividade a partir de seus antagonismos efetivos, destituídos das pretensões da lógica que inocula seus pressupostos no acontecer, sendo, no entanto, incorporados posteriormente pela necessidade humana de igualar e fixar aquilo que está em curso no processo mesmo do devir.

Se no processo de elaboração e instituição da teoria dos impulsos a metafísica foi colocada sob a mira da flecha nietzschiana da efetividade, para a consumação efetiva de sua “filosofia da efetividade”, a metafísica será, contudo, necessária à Nietzsche enquanto pensamento antagônico que permitirá a afirmação da interpretação que inaugura. Se Nietzsche criticou insistentemente a metafísica no transcurso de seu pensamento, foi, sobretudo, por apresentar-se enquanto única interpretação do homem e do mundo possível, até então, no pensamento ocidental. Foi, fundamentalmente, para mostrar que ela traz em seu âmago as debilidades de organismos decadentes em busca de auto-afirmação para resistirem à dinâmica processual da vida em efetivação. Ele a combateu justamente para afirmar a nova perspectiva que enuncia. Isso não significa, contudo, que possa prescindir dela em seu encaminhamento para uma “filosofia da efetividade” que, pelo contrário, apenas por ela poderá se firmar enquanto interpretação antagônica. Afinal, admite em inúmeros momentos de sua obra que tal perspectiva seja efetivamente necessária a certos tipos de organismos. Organismos decadentes sob os quais os espíritos livres necessitam opor-se para triunfar. O que indica, todavia, por sua “filosofia da efetividade” é a potencialidade oriunda da opção por um caminho árduo, porém recompensador, que propõe que seja seguido, exclusivamente, por aquelas hordas cuja possibilidade de intensificação e proliferação estava cerceada pelo pensamento metafísico que dominava absoluto na modernidade da qual foi contemporâneo.

É essa a tensão que sente em si próprio, uma vez que, embora se considerando como o espírito livre desencadeador do movimento decisivo de projeção da flecha mediante a instauração de sua teoria dos impulsos, também o arqueiro se reconhece vitimado pela própria doença que identifica assolando a modernidade. A experiência de uma autêntica “filosofia da efetividade” – que constitui sua meta definitiva – só poderá ser alcançada com a completude do processo gradual pelo qual deverão encaminhar-se os espíritos livres desde a enunciação de sua teoria dos impulsos. Na superação – por parte dos espíritos livres – da interpretação metafísica pela versão antagônica que sua fisiopsicologia suscita. A meta a qual Nietzsche se propõe, apenas poderá ser alcançada se vivenciada em sua plenitude pelos espíritos livres. Ante o reconhecimento das duas interpretações que agora se contrapõe. Contudo, mediante a adoção incondicional de sua interpretação do mundo como vontade de potência – a qual demanda um afastamento definitivo da, até então, unívoca concepção metafísica – possibilitando, ao longo desse processo, a incorporação plena de sua “filosofia da efetividade”.

### Referências

- FREZZATTI Jr, W. A. *A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença*. In: Souza, Eliane Christina de & Craia, Eladio C. P. (Orgs.). In: *Ressonâncias Filosóficas: entre o pensamento e ação*. Cascavel: EDIUNIOESTE, 2006a, p. 65-82.
- \_\_\_\_\_. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006b.
- \_\_\_\_\_. “*O Problema de Sócrates*”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 20, n.27, jul./dez. pp. 303-320, 2008.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche: crítica e superação da noção de sujeito. In: BATTISTI, César Augusto (Org.). *Às voltas com a questão do sujeito: proposições e perspectivas*. Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: EDIUNIOESTE, 2010a, p. 219-240.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica*. In: *Natureza humana*, São Paulo, vol.12, n.2, 2010b, p. 1-28.
- NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência. (Die fröhliche Wissenschaft, 1881-82 e 86)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra. (Also sprach Zarathustra, 1883-1885)*. Tradução Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. (Jenseits von Gut und Böse, 1886)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é. (Ecce Homo, 1888)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*. Diego Sánchez Meca (org.). 2a ed. Madri: Tecnos, 2008, v. I-IV.
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).



MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Garcia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Décadence artística enquanto décadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 6, pp. 11-30, 1999.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999.



# Vontade de Poder como Impulso Trágico da Vida

**Max de Filippis Resende\***

\* Doutorando PPGF-UFRJ.

## Resumo

A obra de Nietzsche se inaugura com o pensamento sobre a tragédia grega, mas, em nosso ver, não abandona essas reflexões aí. Carrega essas concepções até os seus últimos textos e elaborações de uma filosofia afirmativa do fato da vida como apresentação constante de realidade em contínua transformação e superação de suas formas. Essas formas, ou configurações dos entes do mundo, são concebidas por ele como processos dos impulsos de constituição de todo o existente. Essa totalidade dos processos viria a ser num jogo muito característico da vida, com suas diferentes manifestações, com sua forma muito particular tomada no homem. Esse, como manifestação dela, experimenta-a “pateticamente” em multiplicidade de sensações e compreensões, na elaboração de ciência e conhecimento sobre ela. Ou seja, é a realidade mesma experimentando-se, dando-se forma por meio de outra forma sua assumida. Essa é a manifestação de um poder artístico da natureza pesquisado e decifrado por Nietzsche no tragos grego. Mostraremos aqui diferentes passagens e concepções desse pathos, nova compreensão filosófica do mundo como afecção existencial e impressão artística de poder da vida em diferentes momentos da obra nietzscheana.

**Palavras-chave:** Nietzsche, vontade de poder, tragédia.

**A** obra de Nietzsche se inaugura com o pensamento sobre a tragédia grega, mas, em nosso ver, não abandona essas reflexões aí. Carrega essas concepções até os seus últimos textos e elaborações de uma filosofia afirmativa do fato da vida como apresentação constante de realidade em contínua transformação e superação de suas formas. Essas formas, ou configurações dos entes do mundo, são concebidas por ele como processos dos impulsos de constituição de todo o existente. Essa totalidade dos processos viria a ser num jogo muito característico

da vida, com suas diferentes manifestações, com sua forma muito particular tomada no homem. Esse, como manifestação dela, experimenta-a “pateticamente” em multiplicidade de sensações e compreensões, na elaboração de ciência e conhecimento sobre ela. Ou seja, é a realidade mesma experimentando-se, dando-se forma por meio de outra forma sua assumida. Essa é a manifestação de um poder artístico da natureza pesquisado e decifrado por Nietzsche no *tragos* grego. Mostraremos aqui diferentes passagens e concepções desse *pathos*, nova compreensão filosófica do mundo como afecção existencial e impressão artística de poder da vida em diferentes momentos da obra nietzscheana.

Podemos dizer que, para Nietzsche, a arte é meio do aparecimento da própria vida, exercício de seu poder realizador. Ela é pensada por este filósofo sempre como arte trágica, expressão primordial da vontade de poder. Esta força impulsionadora e constituinte da totalidade dos entes ele denomina provisoriamente em seu primeiro livro, “*O Nascimento da Tragédia*” de 1871, “força plástica” da natureza; que advém no fazer artístico do homem. Através dele, como um ponto de flexão, a natureza per-faz-se como homem e mundo. Assim, nem homem, nem os entes possuem um “em si” próprio; tudo é força plástica experimentando seu próprio aparecer. Ela é assim percebida apenas nos estados denominados como dionisíacos quando: **“O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguês.”**<sup>1</sup>. Este “uno” é aqui a vida, o âmago da natureza e o próprio vir-a-ser de sua força de essencialização estética, “força artística” da própria natureza – seu ser é já o que o próprio uno é, é ser em devir que já se realiza como tal. É um vir-a-ser o que ele já é, natureza. Isso é o que será denominado por Nietzsche vontade de poder. É este impulso que se realiza na vida, no querer do homem. Em toda sua realização devém realidade, como criação, perspectivar-se da vida para o próprio homem, no homem mesmo, ao se gerar em seu agir. Essa posição de artista e obra de arte é condição trágica da existência do homem, e nos revela o fundo trágico da transfiguração da realidade como existência artística plasmadora de formas dentro de seu jogo de impulsos configuradores de forças de aparecimento.

O mundo como totalidade dos processos de desenvolvimento do ente em sua multiplicidade, como pintura de aparências, não apresentaria repouso destas forças nem transcendência como concebida pela metafísica clássica, dada a configuração da própria força, que além de tudo é em tensão de forças. A força artística é impulso do ser de um uno primordial, seu próprio ser que é em tensão criadora de si mesmo como natureza, e que aparecendo vislumbra-se no homem. O existente é em contínuo vir-a-ser e projetar-se plasticamente em percepções estéticas no homem. Dessa forma é que a vida mesma é irrupção de aparência, e, dessa forma, é o próprio ser, que é vir-a-ser do ente que ele mesmo é – **“O mundo como uma obra de arte que gera a si mesma”**<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nietzsche, 2003. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*: §1, pág. 31.

<sup>2</sup> Idem, 2008. *A Vontade de Poder*, n. 796, pág. 397.

Geradora de perspectivas, a arte é a geradora do conhecimento e expressão maior da manifestação da vida. A relação de tensão do conhecimento entre homem e mundo, como uma disposição de criação artística da realidade, está lançada em meio aos impulsos de constituição da própria vida, os impulsos nos quais ela mesma se desdobra no homem. Estes impulsos descritos a partir de seu irrompimento artístico mais originário são identificados por Nietzsche aos deuses da tragédia grega, Apolo e Dioniso:

“Apolíneo, dionisíaco. – Há dois estados nos quais a arte, ela mesma, irrompe no homem como um poder da natureza, impondo-se, queira ele ou não: de um lado, como coação para a visão; de outro lado, como coação para o orgiástico. Ambos os estados também estão presentes na vida normal, apesar de mais atenuados, no sonho e na embriaguês.

Mas a mesma oposição ainda subsiste entre sonho e embriaguês: ambos desencadeiam em nós poderes artísticos, mas são diferentes: o sonho é o poder do ver, do combinar, do poetar; a embriaguês é o poder do gesto, da paixão, do canto, da dança.”<sup>3</sup>.

A existência se configura na concepção trágica nietzscheana como um abismo – um “sem fundo” gerador de perspectivas na luta e combinação das forças divinas de configuração artística da realidade entre sonho e embriaguês. Essa contraposição primordial da natureza entre o apolíneo e o dionisíaco é a condição trágica da configuração da relação entre homem e mundo, entre o ver e o sentido, entre a forma e o devir, entre o movimento e a configuração de força – que são um em sua multiplicidade. A respeito dessa sua concepção, Nietzsche se declara, exatamente, como entusiasta dionisíaco comentando: “Nesse sentido, tenho o direito de entender-me como o primeiro filósofo trágico – isto é, o extremo oposto e o antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico (...)”<sup>4</sup>.

O trágico caracteriza-se, para Nietzsche, como este *pathos*, afecção perspectivística e atitude criadora perante o abismo do caos da existência - o *pathos* trágico da vontade de poder é sua constituição perspectivística como vida, enquanto afecção projetiva plasmadora do mundo. Já o homem é perspectiva compreensiva de realidade desdobrando-se em vir-a-ser: um *pathos* da criação, vir-a-ser de multiplicidade de afetos da criação da vida através de si mesma determinando-se. No filósofo trágico este vir-a-ser devém, então, como a própria concepção artística de um conhecimento perspectivístico; um *pathos* poético-criativo do ente na totalidade, seu caráter de ser como palavra criadora que desdobra a vida em perspectivas de seu sentido de aparecimento, poder de sua vontade – **“todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar.”**<sup>5</sup>. Assim, este

<sup>3</sup> Idem. 2008. A Vontade de Poder, [A VONTADE DE PODER COMO ARTE], §798, pág. 397.

<sup>4</sup> Idem. 1980. Ecce Hommo, O Nascimento da Tragédia, §3, pág. 67.

<sup>5</sup> Idem, 2003. Assim falou Zarathustra, In: \_\_\_\_\_. Terceira parte, O Regresso. pág. 221.

novo homem do conhecimento se vislumbra como oráculo daquele poder configurador, pois, como aquele ser que avalia, através dele é que a vida toma forma e sentido e arruma, esculpe, assim, o mundo e sua própria realidade. Todo pensamento é encarado dessa forma como criação e advento do “ser-ente”, configuração do devir, realidade do mundo, em suas determinações próprias, como estado afetivo ou de tonalidade da própria existência do “homem-mundo”.

O homem ao determinar, portanto, o que seja a realidade, ou seu caráter de existência, na verdade a cria, em um proceder avaliativo modelador da própria vida e existência dos objetos. Como este mesmo processo se revela como a existência própria do homem, esta sua vida também se revela como processo de vir-a-ser do mundo que sempre se cria através do homem mesmo, no jogo de conhecimento dele, na tonalidade de sua paixão pelo existente, o seu desdobrar o caráter de ser da vida, este “ser inominado” e “abissal”, que se configura desde o próprio caos. Mas que, neste processo, vem-sempre-de-novo-a-ser em múltiplas aparições, formas de sua realização como mundo – **o teu grande decifrador, ó minha alma, o ser inominado – para o qual somente os cantos futuros encontrarão um nome! E, em verdade, já a cantos futuros recende o teu respiro –**<sup>6</sup>.

O conhecimento como arte e vontade de poder é fluxo incessante de impulsos e forças configuradoras de aparência. Todo seu processo é concebido como “dimensionalização” de existência. O filósofo é aqui legislador, e a filosofia arte deste moldar as aparências da realidade – **“Seu conhecer é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder.”**<sup>7</sup> – modo do ser artístico do homem que dispõe em sua realização o domínio de seu poder na modulação da força criativa da vida. A existência é encarada, então, como a possibilidade sempre presente de se tomar, inventar e dar novo sentido para tudo através das “palavras criadoras” dos saberes do mundo, visto que a vida não pode deixar de querer, e, assim, propõe-se em valores, faz-se em palavras através dos homens, tomando “forma e sentido”. O jogo do conhecer e criar do artista-filósofo-legislador é justamente este, o de comunicar ao mundo e às coisas seu avaliar de todo o existente, imprimindo-lhe caráter de ser, desdobrando-lhe perspectiva de aparecimento – o perspectivizar do próprio vir-a-ser.

Tendo, pois, o mundo como aquela “obra de arte que gera a si mesma”, é justamente na arte que Nietzsche situará o seu novo conhecimento. Como vimos, se dirige a isto não só em seus primeiros escritos, de uma “metafísica de artista”, mas também fala deste limite do conhecimento onde é revelada sua natureza criadora em outras passagens. Este limite seria um estado no qual aqueles que o experimentam:

“(…) sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação da liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e ‘livre arbítrio’ se tornam unidos neles.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Idem, 2003. Assim falou Zarathustra, In: \_\_\_\_\_. Terceira Parte, Do grande anseio, pág. 266.

<sup>7</sup> Idem, 2003. Além do Bem e do Mal, §211, pág. 118.

<sup>8</sup> Idem, 2003. Além do Bem e do Mal, §213, pág. 120.

É aí, neste estado, que se pode perceber aquela unidade de todas as coisas e seu co-pertencimento, percebido unicamente pelo artista, e que não é mais um “estado”, é um ser-em-devir de uma vontade múltipla de poder e realização de tudo, unificada a cada instante neste vir-a-ser. É a unidade de toda essência e aparência no aparecimento essente do mundo desde si mesmo através do homem. Assim devém incessantemente para sua própria superação e transformação – não possui outra finalidade a não ser a de realizar seu poder. Não possuindo um ser-em-si, é totalidade do existente em vir-a-ser, sendo que: **“imprimir no devir o caráter de ser – essa é a mais elevada vontade de poder.”**<sup>9</sup> – o tomar forma e o configurar-se de tudo é o advir desta vontade desde si mesma como mundo, elevando-se como sublime realização no conhecimento humano enquanto obra de arte que se auto-contempla, como na tragédia grega. É vida que brota de si mesma incessantemente através do poder criador do conhecimento como vir-a-ser em totalidade do mundo para mostrar-se e para experimentar-se.

A vida em seu “recender” como impulso a novas formas, a novos sentidos, realiza-se, assim, através da incessante superação na criação das formas de sua “apreensão” ou experimentação pelo homem. Esta compreensão é o transpor da concepção dionisíaca e visão trágica do mundo a um *pathos* filosófico. Torná-lo também um *pathos* da celebração da criação da vida ao fazê-lo reconhecer-se mesmo como *pathos* artístico. Só no artista trágico é que encontraríamos, então, aquele que possui o conhecimento enquanto vir-a-ser em co-pertinência das coisas e que por isso saberia da necessidade também de todo sofrimento na existência. Ele o acolheria como parte da vida para transformá-lo em grandeza, profundidade e beleza, e, assim, em júbilo, alegria e contentamento através da arte –

“Uma pergunta ressurgiu: a arte faz com que se manifeste também algo feio, duro, discutível da vida - ela não parece com isto dirimir a paixão pela vida? (...) Mas isto - já dei a entender - é uma ótica de pessimista e um “mau-olhado”: precisa-se apelar para os próprios artistas. O que é que o artista trágico comunica de si? Não é exatamente um estado sem temor frente ao temível e problemático, que ele indica? - Esse estado mesmo é algo desejável; quem o conhece o louva com os louvores mais elevados. Ele o comunica, ele precisa comunicá-lo, pressuposto que é um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade do sentimento frente a um inimigo poderoso, frente a uma sublime adversidade, frente a um problema que desperta horror - esse estado triunfal é aquele que o artista seleciona, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de belicoso em nossa alma festeja suas Saturnais; quem procura por sofrimento, o homem heróico, exalta com a tragédia sua existência - a ele apenas, o artista trágico oferta o cálice desta dulcíssima crueldade. –”<sup>10</sup>.

Esse artista trágico unifica em si os impulsos múltiplos da natureza. Nisso percebe e comunica seu estado de unidade com o uno-primordial, estado de unidade dos impulsos artísticos da vida, de toda contradição da existência e do enten-

<sup>9</sup> Idem, 2008. A Vontade de Poder, n. 617, pág. 316.

<sup>10</sup> Idem, 2006. Crepúsculo dos Ídolos. In.: \_\_\_ Incursões de um Extemporâneo, §24, pág. 77.

dimento; estado de configuração do aparecimento de realidade desde toda multiplicidade fenomênica. Diante deste caos o que ele comunica de si é sua coragem, é seu amor por viver mesmo nesse turbilhão do vir-a-ser. É esse impulso vital, então, que vem a “recender” através dele, “que com ele aprende a falar” nomeando-se, aparecendo, configurando-se. Assim, também não é qualquer arte que toca neste fundo móvel da unidade do vir-a-ser da vida, mas, é a tragédia que denominando e identificando-o ao deus Dioniso que traz à tona este próprio movimento que se constitui também como aparecimento:

“A psicologia do orgasmo enquanto uma psicologia de um sentimento de vida e de força transbordante, no interior do qual mesmo o sofrimento atua enquanto um estimulante, me deu a chave para o conceito do sentimento trágico, que foi incompreendido tanto por Aristóteles quanto pelos nossos pessimistas em particular. (...) O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados - isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta trágico. E com isto toquei novamente o ponto, do qual outrora parti - *“O Nascimento da Tragédia”* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu poder cresce - eu, o último discípulo do filósofo Dioniso - eu, o mestre do eterno retorno...”<sup>11</sup>.

*“O Nascimento da Tragédia”* teria sido sua primeira transposição da abordagem filosófica para fora de um âmbito de contraposição de valores tomados como parâmetros absolutos em si mesmos para o âmbito de sua gênese e possibilidade como tonalidades afetivas co-pertencentes e complementares de ajuste e desajuste da experiência da vida. Essa genealogia dos valores morais passará a traçar não só a caracterização antropológica desses valores, mas abordará sua origem enquanto tal movimento perspectivístico – o valorar de tais gradações enquanto vir-a-ser e configurar-se artístico da vida. Essa força essente presentificando-se como existência é para o que nos apontaria a tragédia grega, essa manifestação artística tocaria o solo limite das manifestações da cultura humana e dos próprios impulsos de constituição da vida, evidenciando naquelas o configurar-se destes – seu “crescer em querer”, seu poder de fazer-se inclusive agora, em Nietzsche, como perspectivar-se filosófico.

Nietzsche mesmo afirma, como vimos, que ele é o primeiro a fazer essa transvaloração da filosofia para um terreno trágico, para uma concepção dionisíaca das manifestações da vida – ou seja, enquanto impulsos artísticos de configuração da existência. Essa nova consideração da tragédia pode ser encarada não só como se evidencia no texto do primeiro livro, como uma nova tese da origem desta arte no espírito da música e nos cultos ao deus Dionísio, mas como uma retomada, um re-nascimento da tragédia agora em solo filosófico – uma reconsideração do dionisí-

<sup>11</sup> Idem, *Crepúsculo dos Ídolos*. In.: \_\_\_ *O que Devo aos Antigos*, §5, pág. 106.



aco como princípio e poder de constituição dos entes. Por isso, este seria também um poder artístico, um poder da plasticidade de configuração da existência desde um jogo de sentidos. O principal não será apenas a forma, como o é para a lógica, mas o vir-a-ser, o devir de formas – a totalidade de experimentação da multiplicidade fenomênica da vida – mundo como sentido estético de apresentação, duração de sentimento em transformação. Por isso os problemas lógicos, os problemas científicos e metafísicos não são mais tomados em sua mera apresentação formal, como se não fizessem parte de um todo móvel e fenomênico. É preciso agora somar à ciência a apreciação estética, a determinação da origem de sentimento, de sua experimentação como manifestar-se da própria percepção como sintoma de um vir-a-ser criativo de existência. Nas palavras do próprio Nietzsche:

“(...) um novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (...) Edificado a partir de puras vivências próprias prematuras e demasiado verdes, que afloravam todas à soleira do comunicável, colocado sobre o terreno da arte – pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência (...) este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...”<sup>12</sup>.

## Referências

NIETZSCHE, F. W. Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe. Berlim, Walter de Gruyter, 1967-1978.

\_\_\_\_. A Visão Dionisíaca do Mundo, e outros textos de juventude. São Paulo : Martins Fontes, 2005. – (Tópicos).

\_\_\_\_. Introdução à Tragédia de Sófocles. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_. O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_. Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_. Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_. Ecce Homo: como tornar-se o que se é. São Paulo: Max Limonade, 1980.

\_\_\_\_. A Vontade de Poder. Rio de Janeiro : Contraponto, 2008.

---

<sup>12</sup> Idem, 2003. O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo, Tentativa de Autocrítica, §2, pág. 15.



# A Transvaloração de Todos os Valores em Nietzsche como Possibilidade Ética

Mayara Annanda Samarine Nunes da Silva\*

\* Mestranda – UFSC.

## Resumo

Partimos, no presente trabalho, da hipótese de que a ideia nietzscheana de uma transvaloração de todos os valores (*umwertung aller werte*) seria representativa de um possível caráter propositivo da filosofia de Friedrich Nietzsche; surge a questão: sendo a transvaloração uma tarefa assumida por Nietzsche tendo em vista possibilitar que o homem, como espécie, se torne aquilo que é, sendo, portanto, um compromisso com a humanidade como *menschlichkeit* – qualidade do humano –, poderíamos interpretá-la sob um ponto de vista ético? Na dissertação da qual este texto é um resumo, pretende-se investigar tais possibilidades, e, tem-se em foco as obras publicadas daquela que se convencionou chamar “terceira fase” do pensamento nietzscheano, momento no qual o filósofo passa a fazer referências explícitas à transvaloração de todos os valores.

**Palavras-chave:** transvaloração de todos os valores – ética nietzscheana – *amor fati* – humanidade

Antes de nos dirigirmos ao ponto central deste trabalho, faz-se importante apresentarmos alguns dos pressupostos que conduziram até a presente reflexão. Acreditamos que, ao pretendermos refletir sobre o pensamento de Nietzsche, é preciso levar em consideração sua ideia a respeito da “vontade de potência”, ainda que esta se tenha tornado explícita apenas em seus escritos derradeiros: a perspectiva do mundo e da vida como um permanente jogo de forças em movimento e disputa parece perpassar todos os âmbitos de sua filosofia. Tal perspectiva mostra-se tão presente e importante que se chega a levantar a hipótese de existência de uma “cosmologia nietzscheana”, possibilidade que não será objeto da presente análise. Por hora, cabe termos em vista que a “transvaloração de

todos os valores”, conforme a entendemos aqui, só pode ser pensada junto à ideia de um mundo como vontade de potência, como um “organismo” no qual “todo” e “parte”, se assim for possível falar, confundem-se, sendo interdependentes e caracterizando-se por um movimento e uma mudança perpétuos. A transvaloração só pode ser pensada no âmbito da cultura, a obra da vontade de potência da espécie homem, ou, mais claramente, das vontades de potência que levam ao surgimento de culturas diversas, ao desenvolvimento, em cada povo, de uma “unidade de estilo”. A relação entre indivíduo e cultura, ou culturas, também entendida aqui sob a ótica da vontade de potência, é considerada como uma relação de interdependência e influência mútua, sendo que os valores predominantes em uma cultura serão aqueles que predominam entre os indivíduos que a compõem, e vice-versa. Assim é que a moral – existente no nível da cultura, mas presente em nos indivíduos que a compõem – representa as condições de vida e escolhas de um povo (NIETZSCHE, 2006, VII, §1), e a religião, ou os deuses, de um povo, representam as capacidades ou incapacidades tanto desta comunidade enquanto grupo quanto dos indivíduos que a compõem (\_\_\_\_\_, 2007, §16).

Entendemos que as análises feitas por Nietzsche ao longo de sua obra, bem como sua proposta de uma “transvaloração de todos os valores”, estão inseridas em e direcionadas para um contexto cultural específico – o cristão, ou ocidental. Em grande parte de seus escritos, principalmente naqueles consideradas como de sua “maturidade”, Nietzsche dedica-se a uma análise crítica do surgimento e consolidação dos valores e crenças predominantes ao longo da história da cristandade, e sua trilha genealógica o leva até a antiguidade grega. O filósofo identifica na época em que viveram Sócrates e Platão, em torno de 400 a.C., o início da decadência da afirmativa cultura grega. Com a dialética socrática e o mundo das ideias platônico, aos poucos o modo grego afirmativo de viver, foi dando lugar a uma hipertrofia da razão na busca por segurança e por definições, pela verdade, bem como à insatisfação com a vida neste mundo de sombras e simulacros. O cristianismo (mais especificamente a doutrina elaborada e disseminada por Paulo) veio completar o processo de inversão de valores que se configurava: a partir do “todos são iguais perante deus”, os sacerdotes judeus criaram novos critérios de avaliação e definiram aquilo que até hoje vem sendo considerado como “bem” e “mal”; inaugurou-se um novo modo de avaliação: humildade, fraqueza e reação dali para frente tornar-se-iam bondade enquanto orgulho, força e ação seriam maldade, e a não aceitação da vida – decorrente da negação da mudança, da instabilidade e do sofrimento, características da vida como vontade de potência – passaria a ser o valor fundamental da cultura nascente. Predominariam, a partir daí, os seres reativos, aqueles que agem somente em resposta a uma ação anterior e externa que os tenha atingido, ou seja, incapazes de criar, de fazer algo por si, somente reagem, obedecem a seus sentimentos de vingança gerados por sua sensação de impotência.

Tendo o paradigma do desvalor da vida predominado no modo cultural que se consolidou após a decadência da cultura grega, a reação passou a pautar tanto

*modus vivendi* dos indivíduos, quanto as produções desta cultura: a arte, a filosofia, a religião, suas estruturas sociais e políticas. Foram dois milênios reativos, todavia, os próprios valores basilares de tal cultura a levaram ao momento atual: o de sua decadência, seu esgotamento. A existência de um único e verdadeiro deus, onipotente, onisciente, onipresente, ideia fundamental para a manutenção dos valores citados, entrou, nos últimos séculos, em contradição com a vontade de verdade levada ao limite. A busca por certezas e definições isentas de erros conduziu ao desenvolvimento da ciência e a um aumento progressivo da fé na racionalidade e na consciência que tornou insustentáveis as crenças em um outro mundo e no próprio fundamento deste mundo: Deus. Ao anunciar a sua morte (de Deus) em *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos diz também que chegou o momento de superar a “sombra do deus morto”, e que fazem-se necessárias novas avaliações, que “os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados” (\_\_\_\_, 2001, §108 e §269). Ainda em *A Gaia Ciência* (§58), Nietzsche conclui que somente enquanto criadores podemos destruir, sendo necessário criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas coisas, e, com seu Zarathustra, inicia seu projeto de uma transvaloração dos valores cristãos.

Mais adiante, em a *Genealogia da Moral*, Nietzsche parece mudar um pouco sua perspectiva a respeito do processo de mudança dos valores e ideais de uma cultura: ele nos diz que para que novos valores surjam, é preciso que primeiramente sejam destruídos os antigos, “compromisso” que nosso filósofo assumirá na própria *Genealogia da Moral*, tendo-o iniciado em *Além do Bem e do Mal* e levado adiante em *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*. Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche anunciará os filósofos do futuro, aqueles capazes de “provocar apreciações opostas, inverter os ‘valores eternos’” (\_\_\_\_, 2011, §203), trazendo o destino do homem de volta para suas mãos, apontando-lhe a sua responsabilidade. Tais filósofos, colocando-se “além do bem e do mal”, por saberem que a moral não passa de um preconceito (\_\_\_\_, 2011, §32), serão capazes de enxergar a degenerescência a que o homem chegou a partir da cultura cristã, e de seu ápice, a Modernidade, conhecendo, a partir de então, um novo dever, o de transvalorar os valores, levando o homem a assumir novamente a responsabilidade por si próprio (*idem*, §203). Inicialmente, no período de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche parece intentar uma “abertura de caminho” para os filósofos do futuro, dado que a época em que vivia não apresentava condições para o seu surgimento; mais adiante em seus escritos, todavia, nos parece que o pensador identifica-se como um destes filósofos do porvir, sendo que em sua obra derradeira, *Ecce Homo*, se reconhecerá mesmo como “o destino” de nossa história<sup>1</sup>.

Em a *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos permite uma melhor compreensão da sua ideia de transvaloração dos valores ao nos apresentar a transvaloração da cultura greco-romana realizada pelo cristianismo, quando de seu surgimento,

<sup>1</sup> Destino como atribuição de sentido àquilo que é necessário, à fatalidade da história (relaciona-se ao *amor fati*).

através da inversão das concepções de “bom” e “ruim”, que passaram a ser pautadas pelos valores de tipos humanos reativos e não mais por valores nobres. Em sua análise da cultura estabelecida a partir desta transvaloração, conclui que nesta predominou o ideal da mentira, da prevalência da consciência, da fuga da realidade, das ilusões, da má consciência, do desgosto com o mundano e com a vida, sendo que, como dito acima, para superá-los é preciso primeiramente destruí-los. Para que um novo ideal (saudável) surja a partir da queda deste, necessita-se de condições que ainda não são encontradas em nossa época, necessita-se uma “grande saúde”. No entanto, no futuro, surgirá um novo homem, amante da e como que em sintonia com a realidade, capaz de livrar o homem dos valores cristãos e do niilismo, “devolvendo à Terra sua finalidade e ao homem sua grande esperança” (\_\_\_\_, 1998, Segunda Dissertação §25).

É a partir de *Crepúsculo dos Ídolos*, todavia, que a transvaloração de todos os valores anunciada por Zaratustra começará a ficar mais clara. Já em seu prólogo a transvaloração é novamente apresentada como uma tarefa, e agora também como uma declaração de guerra contra os “ídolos eternos” e como um destino. No quinto capítulo do livro, Nietzsche apresenta sua interpretação da história dos valores de nossa cultura, a história do “mundo verdadeiro”, de “um erro”, desde a transvaloração iniciada com Sócrates e Platão até o momento da sua transvaloração, apresentando esta como destino e necessidade, pois que o mundo verdadeiro foi abolido, e com ele também o aparente – chegou o momento de Zaratustra. Em seguida, no capítulo VI, Nietzsche nos apresentará os quatro grandes erros constitutivos de nossa cultura, aos quais se dirige: a confusão entre causa e consequência, que leva ao surgimento da moral; o erro da falsa causalidade, decorrente do erro da crença na consciência do “Eu” como sujeito; o erro das causas imaginárias, relacionado ao nosso medo do desconhecido; e, finalmente, o erro do livre-arbítrio, advindo do instinto de querer julgar e punir. Percebe-se que tais “erros” relacionam-se diretamente com a moral e os valores predominantes na cultura cristã, e entendemos que constituem o objeto da transvaloração.

Em *O Anticristo*, Nietzsche “abre fogo” contra seu grande “inimigo”, o cristianismo, seguindo na ideia de destruir seus valores para poder superá-los, e nos apresenta a quem nos levará a transvaloração: ao ressurgimento da possibilidade de que em nossa cultura se manifeste aquele que é o tipo humano mais elevado, o além-do-homem. Os valores cristãos, predominantes até o momento, levam ao desenvolvimento de um homem que se apresenta como a antítese deste tipo mais elevado, e, em sua fraqueza, o teme. Todavia, segundo Nietzsche chegou o momento de se cultivar, de se querer este homem de mais alto valor, o mais digno de vida, pois até agora ele só existiu como uma sorte, um acaso feliz: chegou o momento de colocá-lo como destino da humanidade.

A figura do além-do-homem é retomada em *Ecce Homo*, livro onde Nietzsche diminui a intensidade dos ataques ao cristianismo e revisa o passado tendo em vista o futuro. É nesta obra que Nietzsche se apresentará como um “destino”,

o que nos remete a sua transvaloração de valores como caminho para o além-do-homem, questão que estará fortemente presente em sua derradeira publicação. A transvaloração de Nietzsche não ficou restrita a sua filosofia, pois ele a viveu, em seu corpo, vindo, não por uma escolha racional, mas como que por um processo natural, a tornar-se o que era; tendo vivido estados de doença, decadência, sem deixar de ser saudável, fazendo de sua vontade para a saúde, para a vida, a sua filosofia, Nietzsche nunca negou sua vida ou seu destino, vivendo o *amor fati*, permitindo que a vida “desse certo”. Por sua experiência de afirmação da vida, por ter acesso às perspectivas tanto do saudável quanto do *decadent*, por ter superado em si o tipo cristão, Nietzsche tornou possível e realizou a transvaloração e, a partir dela, pôde visualizar o homem “do mais alto feitio, em oposição aos homens ‘modernos’, aos homens ‘bons’, aos cristãos e outros niilistas” (\_\_\_\_, 2010, Porque escrevo livros tão bons, §1).

O além-do-homem antevisto por Nietzsche, diferentemente do que foi entendido por muitos, não se trata nem de um ideal, de um santo ou um gênio, nem de uma evolução biológica da espécie, mas parece antes tratar-se de um tipo psicológico assemelhado ao descrito por Nietzsche quando fala de si mesmo – alguém “forte o suficiente a ponto de fazer com que tudo tenha de vir para o seu bem” (*idem*, Porque sou tão sábio, §2). Para que seja possível, portanto, um homem no qual “a vida dê certo” (*idem*, Porque sou tão sábio, §2), a humanidade precisará reaprender a valorizar o “real”, a vida, as “pequenas coisas” – “alimentação, lugar, clima, recreação e toda a casuística do egocentrismo” (*idem*, Porque sou tão sábio, §2) –, faz-se necessário um ato de suprema autoconscientização da humanidade, a transvaloração da moral ocidental, que é a “idiosincrasia dos *décadents*, com o desígnio oculto de vingar-se da vida” (*idem*, Porque sou um destino, §7). Faz-se necessário, enfim, que se “faça as pazes” com a vida.

O ponto que nos chama a atenção em nossa investigação sobre a “tarefa” nietzscheana da transvaloração é o fato de ela parecer estar diretamente relacionada a uma preocupação de Nietzsche com o homem, ou com a “humanidade” como *menschlichkeit*, como característica do que é humano, e não como conjunto dos seres desta espécie. Quando nosso filósofo demonstra uma preocupação com o surgimento de um homem que eleve e utilize ao máximo as potencialidades humanas, não acreditamos que esteja preocupado apenas com a existência de um além-do-homem como indivíduo isolado, mas sim com uma tarefa em relação à humanidade – como qualidade – que nele estará presente e com ele chegará a seu ápice. Levantamos a partir daí a hipótese de que já em *A Gaia Ciência* encontramos uma resposta para a assunção nietzscheana da tarefa da transvalorar os valores cristãos: possibilitar que o homem se torne aquilo que ele é.

Para que tal possibilidade se torne plausível, é preciso considerarmos que Nietzsche não se vincula à perspectiva solipsista do “sujeito” moderno. A partir da ótica da vontade de potência, não é mais possível pensar o homem como um indivíduo “isolado”, pois que ele existe enquanto fruto e parte de um jogo de forças,

e sua singularidade como uma combinação de forças única e irrepetível só faz sentido quando em relação a um “todo”: “O “indivíduo”, tal como o povo e filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo...” (\_\_\_\_, 2006II, §6). O instinto mais forte no homem é o da conservação da espécie, e tudo o que somos e fazemos sempre a tem em vista: “talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade” (\_\_\_\_, 2001, p. §1). Entendemos que tal “irresponsabilidade” consistiria, em realidade, em uma responsabilidade, mas diferenciada daquela vinculada a ideia moderna de causalidade, pois se teria a consciência de que “o que eu faço ou deixo de fazer agora é tão importante, para tudo o que está por vir, quanto o maior acontecimento do passado: nesta enorme perspectiva do efeito, todos os atos são igualmente grandes e pequenos” (*idem*, §233). E é no contexto desta responsabilidade com a humanidade como qualidade do gênero humano que vislumbramos a tarefa da transvaloração de todos os valores.

É ao dar-se conta de que a moral impede o alcance do “supremo brilho e potência do tipo homem” (\_\_\_\_, 1998, prólogo, §6), levando à sua “degenerescência universal”, que o filósofo do futuro conhecerá um novo dever (\_\_\_\_, 2011, §203) – o de criar valores afirmativos capazes de levar a um desvio deste caminho, “devolvendo à Terra sua finalidade e ao homem sua grande esperança” (\_\_\_\_, 1998, Segunda Dissertação, §24). Esta grande esperança, todavia, de forma alguma dirige-se a uma “redenção universal” do homem se este for entendido no âmbito do indivíduo, pois, para que se alcance a máxima potencialidade da humanidade, serão necessários muitos erros, muitos meios, e apenas alguns poucos exemplares do homem como espécie terão condições de alcançar esse estágio: “um povo é um desvio da natureza para chegar a seis ou sete grandes homens” (\_\_\_\_, 2011, §126) sendo que “a sociedade não deve para a sociedade, mas somente como uma infraestrutura e um sustentáculo, graças ao qual seres de elite podem se elevar até uma função mais nobre e chegar, simplesmente, a uma existência superior” (*idem*, §258). No entanto, aquele que alcançar tal existência, ao permitir que o homem como espécie torne-se o aquilo que é, terá consigo os homens do passado e do futuro, sendo que, a partir da perspectiva do *amor fati*, todos estes homens, com seus sofrimentos e alegrias, foram necessários, indispensáveis, para que se alcançasse a máxima potencialidade da humanidade: conquista-se algo que se dirige ao homem como espécie, e nela, portanto, a cada um de seus indivíduos.

Quem é capaz de sentir o conjunto da historia humana como *sua própria historia* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído, do herói após a batalha que nada decidiu e lhe causou ferimentos e a morte do amigo –; mas, carregar,



poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como um ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou: tudo isso acolher em sua alma, as coisas mais antigas e as mais novas, perdas, esperanças, conquistas, vitórias da humanidade: tudo isso, afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento: – isso teria de resultar numa felicidade que até agora o ser humano não conheceu – a felicidade de um deus pleno de poder e amor, cheio de lágrimas e risos, uma felicidade que, tal como o sol no princípio da noite, continuamente se desfaz de sua inesgotável riqueza e a derrama no mar, e que, tal como ele, só vem a se sentir verdadeiramente rica quando até o mais pobre pescador pode remar com remos de ouro! Esse divino sentimento se chamaria então – humanidade! (\_\_\_\_, 2001, §337)

Ao assumir a transvaloração de todos os valores como uma tarefa, Nietzsche compromete-se com o homem como espécie; a transvaloração permitirá que este torne-se aquilo que é, deixando de ser um “animal cujas qualidades ainda não estão fixadas” (\_\_\_\_, 2011, §62) para “dar estilo a seu caráter” (\_\_\_\_, 2001, §290). Nesta possibilidade de vir-a-ser oferecida por Nietzsche ao homem, podemos vislumbrar o caráter propositivo de sua filosofia: ele apresenta à humanidade a “mais pesada das exigências que jamais lhe foi colocada” (\_\_\_\_, 2010, prólogo, §1): a do *amor fati*<sup>2</sup>, de amar e desejar aquilo que se é, o seu “destino”, “não querer ter nada de diferente, nem para a frente, nem para trás, por toda a eternidade... Não apenas suportar aquilo que é necessário, muito menos dissimulá-lo – todo idealismo é falsidade diante daquilo que é necessário –, mas sim amá-lo...” (*idem*, Porque sou tão inteligente, §10).

Como já dito, tipos superiores que alcançaram o ápice daquilo que podemos chamar de humanidade certamente já existiram, mas como acasos e exceções, nunca como desejados – ao contrário, possivelmente sempre foram temidos. Nietzsche incumbe à humanidade a tarefa de amar seu passado, presente e futuro, não desejando nada além da necessidade de seu destino, pois é o encadeamento entre aqueles que permite que ela seja aquilo que é:

Que a gente se torne o que a gente é pressupõe que a gente não saiba, nem de longe, o que a gente é. A partir desse ponto de vista, até mesmo as decisões erradas da vida – os desvios e os descaminhos, os atrasos, as “modéstias”, a seriedade esbanjada em tarefas que não fazem parte da tarefa – têm seu valor e seu sentido peculiar... Nisso pode chegar a se expressar uma grande sabedoria, até mesmo a maior das sabedorias: onde o *nosce te ipsum*<sup>3</sup> seria a receita para o naufrágio, se-esquecer, não-se-compreender, se-apequenar, se-estreitar, se-medianizar acabam se transformando na razão em si. (*idem*, §9)

<sup>2</sup> Entendemos que a transvaloração de todos os valores visa possibilitar o *amor fati*.

<sup>3</sup> Conhece-te a ti mesmo.

Somente através do amor a seu fado, tanto no nível do homem como espécie quanto no âmbito de seus indivíduos, é possível construir uma cultura afirmativa, onde a vida “dará certo”, pois quando o homem ama aquilo que ele é, ele diz sim, e não há espaço para a reação. Tal forma de lidar com a vida pode, segundo Vânia Dutra de Azeredo (2009), ser pensada como uma nova ética, não mais normativa ou finalista como aquelas às quais Nietzsche direciona suas críticas, mas “construída a partir da retomada, em uma outra dimensão, da unificação do costume e dos traços de caráter na determinação do agir, desde a assimilação da necessidade e do amor a essa necessidade enquanto interpretação” (AZEREDO, 2009, p. 86) Levando-se em consideração a possibilidade desta nova ética, entendemos que a transvalorização de todos os valores como compromisso nietzscheano com o gênero humano e com a vida pode ser compreendida como um compromisso “ético”, o compromisso de apresentar as condições que tornarão possível a “grandeza no homem” (NIETZSCHE, 2010, Porque sou tão inteligente, §10).

### Referências

- AZEREDO, V. D. Nietzsche e a perspectiva de uma nova ética. In.: *etic@*. Florianópolis: 2009
- NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Par-delà bien e mal*. Folio Essais. Traduit de l'allemand par Cornélius Heim. Paris: Gallimard, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

# Acerca do filosófico na reflexão de Nietzsche

\* Tópicos de um trabalho mais vasto e em elaboração.

Miguel Antonio do Nascimento\*

\*\* Doutor UFPB.

## Resumo

O conteúdo de filosófico no pensamento nietzschiano é posto aqui em discussão, com o intuito de se aprofundar mais a definição da própria filosofia. Em Nietzsche, o que se pode nomear de filosófico encontra-se em sua crítica ao caráter moralizador com que a filosofia foi instituída: o conteúdo de filosófico na filosofia estaria dissimulado na moral e não deveria ter de se limitar a isso. Mas neste caso, também deve ser mostrado em seu elemento. No entanto não significa que isto já foi demonstrado o suficiente. O texto do próprio Nietzsche tem ainda bem mais a revelar além do que está mostrado. A presente comunicação consiste no destaque de alguns tópicos a indicar como conteúdo desta questão não só aquilo que resultou criticado na crítica de Nietzsche, mas principalmente o que possa ser compreendido e tomado por conhecimento filosófico capaz de justificar sua distinção relativamente à moral.

**Palavras-chave:** Nietzsche; saber filosófico; moral.

Nietzsche exprime sua concepção filosófica no momento em que critica a natureza moral da filosofia. Uma declaração sua neste sentido diz o seguinte: “Conhece-se minha exigência aos filósofos, no sentido de que se coloquem *para além* de bem e mal, - de que tenham *abaixo* de si a ilusão do juízo moral.” (NIETZSCHE, 1988, vol. 6, p. 98) O que Nietzsche chama de “juízo moral” é a fundamentação filosófica da realidade do mundo, fundamentação esta que consiste na verdade de um princípio metafísico, seja no modo de algo supra-sensível (o ser, Deus) seja no modo da certeza enquanto sujeito e razão.

De outra parte, o que ele chama de “*para além* de bem e mal” é a sua concepção filosófica do que porta sentido para a referida realidade do mundo. É neste contexto

que ele se empenha em deixar claro que é moral o conteúdo do conceito da ‘verdade’ e da ‘certeza’. Por isso, ao abordar este assunto, Nietzsche procura ser o mais possível radical e convincente. Para ele, já em seus primeiros escritos, como *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*, deveríamos identificar “uma prova totalmente inequívoca” de que nunca temeu algum tipo de “risco”, que pudesse advir de “qualquer idiossincrasia moral”. (Cf. NIETZSCHE, 1988, vol. 6, p. 311)

Risco ou perigo aqui quer dizer a possibilidade mesma da moral se tornar saber filosófico porque a moral só pode ocorrer como “idiossincrasia”. Neste caso, a moral não está sendo considerada sob o entendimento da história de sistemas ético-morais. O termo idiossincrasia aqui conota o aspecto peculiar com que a predisposição comportamental humana reage ao que lhe é exterior. Exterior é, no entanto, o todo do real incomensurável e enquanto toda sorte de devir, impossível, portanto, de ser controlado e conhecido em sua força, domínio e estranheza. O homem, porque não tem como escapar disso, tem antes de incorporá-lo de modo a conciliar a imposição de instintos e da aparência.

Mas será que o homem tem de se submeter a isso, visto que ele pode compreender para além disso e, se poder compreender para além disso é já, por si mesmo, um poder ainda maior? Que outra finalidade teria a razão humana? Não seria a razão, de alguma forma, aquilo que se destina a compreender toda sorte de falta de ordem existente, uma vez que pode contar desde sempre com a verdade do todo daquilo que existe? A resposta é sim, no entanto, para Nietzsche, isto teria ocorrido como idiossincrasia humana – enquanto uma reação frente a todo descontrolo e desordem; enquanto ação contra o próprio todo do devir; portanto, possível principalmente enquanto “vingança” contra a própria existência. É neste ponto que é prejudicial o fato da moral ter se tornado a própria filosofia, pois o saber filosófico precisava ser algo harmônico com aquilo que não se deixa controlar pela razão humana; precisava, em vez disso, acolhê-lo e afirmá-lo; precisava estar ao seu favor – a favor de toda forma do poder vir-a-ser.

Em suma, quando Nietzsche se refere ao saber filosófico como algo que concerne a “*para além* de bem e mal”, ele tem em vista aprovar este sentido de afirmação e acolhimento do caos que é vir-a-ser. E quando se refere ao conteúdo moral da filosofia enquanto predisposição reativa e idiossincrática, Nietzsche tem em vista desaprovar a rejeição moral à desordem típica desse devir, rejeição à própria natureza da realidade existente.

Assim, no que Nietzsche diferencia, entre si, duas concepções do conteúdo da realidade do mundo, - a concepção moral e a concepção afirmativa do devir, - ele estabelece qual concepção precisa ser a condição do pensar filosófico: a que afirma o devir.

1. A partir desta compreensão requer destacar o elemento filosófico que a questão indica em meio àquilo que é criticado nessa crítica feita à moral. Ao que

Nietzsche chama de “*para além* de bem e mal” associa outra declaração sua que diz: “a vida *quer* engano”. (NIETZSCHE, 1988, vol. 2, p. 14)

Antes de explicar isto convém antecipar o seguinte: Nietzsche quer dizer que a medida última que o viver assegura para si é determinada pela conquista do erro e não pelo caráter de verdadeiro que se torna absoluto nela - nesta referida medida última. Isto leva Nietzsche a dizer que toda a possível “excogitação moral” - aquela escrupulosa inquirição moral - não tem como alcançar a medida última que a vida requer. Em um dos momentos em que Nietzsche fala em nome da própria filosofia moral - visando ser ainda mais crítico -, ele se expressa desta maneira: “Os sentidos enganam, a razão corrige os erros: em consequência disso, concluiu-se: a razão é o caminho para o permanente...”. (NIETZSCHE, 1988, vol. 12, 9[60], p. 365) Como se pode perceber, Nietzsche conclui pelo inverso desta função de medida de correção entre razão e erro.

Que “os sentidos enganam”, é isto que é primeiro. Mas, note-se, não como princípio verdadeiro, pois princípio é pensado e concebido, idiossincriticamente como conteúdo de permanência e ser - enquanto em si; e assim, nesta condição, isto é, com este poder, princípio ou verdade é medida de correção. “Os sentidos enganam”, isto é primeiro enquanto engano ou erro, mas note-se agora outra dimensão de primazia para ser interpretado como poder para originar. Neste caso, erro ou engano não tem conteúdo valorativo de algo falso ou falsificado e sim de interpretado poder ser-aí como aparência antes de tudo o mais. Não tem conteúdo de valor e sim de gênese - quer dizer, de interpretado poder-ser-ponto de partida para tudo o que ocorre.

2. Depois disso e justo por ser assim, engano ou erro é o todo da realidade, não por causa da matemática relação de quantidade ou conjunto, mas por implicar e condicionar a existência toda de tudo o que há. Este sentido de primeiro enquanto erro ou engano não diz conteúdo de permanência e de ser, e sim de repetição incessante do vir-a-ser. Sob este conteúdo, a verdade é repetição.

Quando Nietzsche diz, então, que “a vida quer engano” significa: o homem busca a certeza e o sentido verdadeiro, mas meramente como o modo de ele se conservar e crescer enquanto o próprio todo da existência. Neste caso, esta busca do verdadeiro enquanto conhecimento dá-se só como perspectiva, ou seja, como interpretação.

Interpretação e perspectiva, isso significa: nós asseguramos “forma” e “finalidade” no acontecer da realidade para designarmos sentido e nos orientarmos por ele. Com isso dimensionamos o todo real, graças ao qual nós nos plenificamos. Nas palavras de Nietzsche: «... montamos um mundo em que a nossa existência se torna possível...» (NIETZSCHE, 1988, vol. 12, 9[144], p. 418)

Portanto, não é que o sentido e a realidade em si sejam verdadeiros. Antes é que damos dimensão de totalidade àquela repetição incessante - isto é, ao devir - sob

o modo de incorporá-lo como tal. Este modo de incorporá-lo é o nosso próprio modo de ser, nosso modo de viver. Nisso, tanto a repetição - enquanto o todo do mundo - como o homem - enquanto sua incorporação - ocorre como “vontade de poder”.

Significa que este é o modo como o homem pode compreender e dizer ente ou aparência ou o mundo e enquanto repetição, uma vez que o devir nem é ente, nem aparência nem mundo - a não ser enquanto concebido assim, pelo homem - assim, quer dizer, como vontade de poder. Em outros termos, o devir não é avaliável ou mensurável como se pudesse haver um «segundo» devir na condição de anterior. Nas palavras de Nietzsche: «O devir é de valor igual em cada momento: a soma de seu valor permanece igual... ele não tem absolutamente qualquer valor...» (NIETZSCHE, 1988, vol.13, 11[72], p. 35)

3. Podemos constatar na obra de Nietzsche esta condição de perspectiva para o pensar, se analisarmos afirmações suas do momento histórico do final de sua carreira. Vamos perceber que esta atitude perpassa toda a sua obra. O próprio Nietzsche corrobora esta sua intenção ao escrever alguns prefácios tardios para obras anteriores. No prefácio para *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*, ele taxa de conotação moral o conteúdo que fundamenta a divisão entre alma e corpo e, por associação, reside aí também toda a base valorativa para verdadeiro e falso, essência e aparência, bem e mal. O conteúdo de filosófico teria de residir antes no poder pensar isto sem aquela divisão valorativa entre uma coisa e a outra. Conceitos como vontade de poder, eterno retorno, transvaloração, niilismo, trágico, definem este “poder” e tornam com isso possível que se atribua certa homogeneidade à obra de Nietzsche.

Os textos das obras que ele produz a partir de 1886 nos dão a perceber o quanto investe ele nesta forma de proceder. É o caso, por exemplo, dos fragmentos para suposto escrito específico sobre o conceito “vontade de poder” bem como a parte complementar para a obra *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*, entre outros escritos. De outro lado intensifica-se em determinados textos a providência nietzschiana de fazer com que a exigência do que precisa ser o conteúdo da filosofia implique a agudez da crítica ao caráter moral do pensar: moral é aí, para Nietzsche, conversão à decadência. No que precisa atingir o conteúdo de filosófico existente nisso, Nietzsche diz tratar-se da “mais fria crítica à razão”. (Apud SAFRANSKI, 2001, p. 337) Deve-se ver nisso não só crítica à filosofia como também o teor mesmo do pretendido conteúdo filosófico. Trata-se de uma tarefa em que o objetivo a alcançar exige do filósofo a atitude mais radical possível: “Um ataque geral a todo o ‘causalismo’ da filosofia até aqui” (Id, p. 337). A pergunta: o que é o conhecimento filosófico como questão inerente ao homem e ao mundo tende a se impor aí como a exigência precípua do debate sobre o conteúdo e a história da filosofia.

O momento histórico que compreende o pensamento nietzschiano - a saber, fim da modernidade e começo da contemporaneidade - mostra a significância dis-

to: de um lado isso diz respeito ao tempo em que a filosofia, enquanto metafísica pode exprimir a necessidade de auto-superação, comprovada através de iniciativa de autocrítica já presente em Kant e Hume; de outro lado diz respeito aos próprios conceitos filosóficos, considerados modernos e, portanto já tidos como críticos, mas que apesar disso disfarçam, no próprio conteúdo moderno do conhecimento filosófico, os desvios acusados pela crítica de Nietzsche à fundamentação moral da filosofia. Devemos dizer que mesmo a base lógico-positivista moderna de causa e efeito teria de ser ainda destruída juntamente com “todo o ‘causalismo’”<sup>1</sup>.

4. Se isto pode ser considerado assim, então ganha cunho de nota Nietzsche seguir o impulso de radicalizar sua crítica à filosofia, sobretudo consagrar o conteúdo correspondente a isso mediante conceitos como “eterno retorno”, “transvaloração”, “vontade de poder” e “niilismo”. Aí precisamos enxergar para além disso, porque alguns conceitos filosóficos tradicionais como “verdade”, “causalidade”, “ser”, “valor” etc., caracterizam o sentido de origem e, por isso, forçam o pensamento de Nietzsche a implicar a decisão pela questão que desde antes é já o que torna possível a filosofia como filosofia. Assim está em jogo tanto a retomada para nova interpretação com Nietzsche, como o voltar a dialogar com os autores criadores destes conceitos, a exemplo de Platão, Aristóteles, Kant, etc. A delimitação necessária para isto é dada, conseqüentemente, pela discussão historicamente subsequente, com ênfase e prioridade para a contemporaneidade, com os respectivos especialistas e comentadores contemporâneos. Importam em razão daquilo que pode ser constatado aí como concordância com o pensamento nietzschiano, mas também quando é aí crítica e oposição a Nietzsche, de modo a resultar mais esclarecido e aprofundado o assunto em questão.

O conceito “morte de Deus”, por exemplo, ao implicar o conteúdo da “decadência”, terá de exprimir a necessidade de ser conteúdo filosófico. Neste caso é preciso ainda incluir o conteúdo filosófico daquilo que Nietzsche diz não dever continuar sendo niilista ou decadente; é preciso comprometer a concepção filosófica nietzschiana, no momento em que precisamos dizer por que não ter de ser decadente. Para apenas ilustrar isto, procuro confrontar aqui Nietzsche com Platão e tomo uma afirmação de Zarathustra que diz: “Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas! (...)” (NIETZSCHE, 1988, vol. 4, p. 11) Nietzsche e Platão são mutuamente interlocutores num diálogo sobre uma mesma questão – que é a natureza da verdade. Se um a faz valer no mito da caverna, é também pela mesma motivação e objeto que o outro consegue se contrapor a isto precisamente. A mesma motivação e objeto é a natureza da verdade. Se por um lado, aqueles que são iluminados são aquilo que dá a felicidade ao grande astro, por outro lado, eles têm também de decidir, ao mesmo tempo, em favor do para além

<sup>1</sup> “... também a veemente exigência de certeza que hoje se expande em massa sob a forma científico-positivista... a exigência de querer ter algo absolutamente consistente... não cria religiões, metafísicas, persuasão de todo tipo, - mas conserva”. (NIETZSCHE, 1988, vol.3, p. 581-2).

de bem e mal. Significa dizer que decisão e natureza complexa da verdade aí não se separam. Superar a decadência então seria incluir isto também como elemento do conteúdo de filosófico a ser priorizado na reflexão.

Neste sentido de indagação deve-se perguntar se a questão da verdade foi inteiramente posta como questão. Nietzsche apresentou seu pensamento de modo a resguardar a vida contra as várias formas da mentira – ou seja, contra a não-verdade que toma roupagem da verdade. Mas justo neste ponto o conceito de verdade persiste em ser recolocado sempre mais uma vez. Era preciso ficar mais claro se do ponto de vista filosófico pode Nietzsche fugir de estar a pôr a verdade em questão; se não teria de assumir dizer, necessariamente, o que é a verdade, quando ele a chama de “não-verdade”. Em outros termos: convém que se aprofunde por que Nietzsche prioriza a crítica à verdade e não a explicação da natureza da verdade.

Enfim, ao se tomar essas exigências como possibilidade para a filosofia se reavaliar e se auto-superar, obtém-se a condição de avançar na tentativa de assegurar o que é mais próprio e função do saber filosófico, também para além de Nietzsche, se for o caso. Convém, pois, ver mais claramente, se o pensamento de Nietzsche consiste em reincidência numa espécie de razão prática ou se em relação a isto há um diferencial incontestável.

A partir desses dados resulta indicado que o pensamento de Nietzsche se torna sempre muito importante e eficaz como parâmetro para se retomar a reflexão filosófica e fazer crítica à filosofia. O que está em jogo nisso, no entanto, é ainda tão só o nosso próprio entendimento do conteúdo do saber filosófico, nossa compreensão do que precisa ser a filosofia.

## Referências

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique/Berlim/N.Yorque: dtv / de Gruyter, 1988, (Particularmente os volumes 2, 3, 4, 6, 12 e 13).

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2008. (*Nietzsche, biografia de uma tragédia*). Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2001.



# A crítica tardia de Nietzsche à cultura europeia

Oclécio das Chagas Lacerda\*

\* Graduado em filosofia pela Universidade Federal do Pará – UFPA; cursa mestrado em filosofia na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.

## Resumo

O presente trabalho pretende analisar, tendo como referência a obra *Além do bem e do mal*, as reflexões de Nietzsche sobre a cultura europeia ou, mais precisamente, as condições que levam tal cultura ao estado de fraqueza e empobrecimento, assim como a formação do indivíduo que pode ser responsável por torná-la forte e rica. Esta crítica nietzschiana pode talvez indicar o caminho para o fortalecimento cultural da Europa, o que somente é possível por meio de uma condição criativa capaz de romper com o principal fenômeno responsável pelo seu enfraquecimento, o cristianismo que, com a crescente afirmação dos movimentos igualitários, uniformiza o homem e empobrece a cultura. E para fazer da Europa um centro cultural rico e fortalecido, em contraposição à sua atual condição de fraqueza e empobrecimento, o filósofo atribui essa tarefa aos grandes espíritos, aqueles, rigorosamente falando, sem nação e portadores de uma riqueza espiritual, que a ideia de espírito nacional não pode exaurir.

**Palavras-chave:** Cultura, Nação, Europa, Força, Fraqueza

O termo “tardio” corresponde ao período da crítica de Nietzsche em que sua filosofia passa a ser considerada de maturidade, que podemos ter acesso por meio de suas obras finais dentre as quais está incluída *Além do bem e do mal*, que é o objeto de estudo desta pesquisa. Porém, desde os primeiros escritos do filósofo encontramos, sob diversos aspectos, esta crítica à cultura europeia, que se desenvolve e percorre toda sua produção intelectual e assume, no decorrer deste desenvolvimento, características peculiares relacionadas, de certa maneira, às interlocuções de Nietzsche com alguns teóricos e artistas que também refletem sobre este tema.

Outro cuidado importante que é preciso tomar para justificar o tema proposto corresponde ao uso do termo “cultura”<sup>1</sup>. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche se refere a diversos tipos de culturas: “cultura helenística” (NIETZSCHE, 1992, 90); “cultura nobre” (NIETZSCHE, 1992, 129); “cultura superior” (NIETZSCHE, 1992, 135); “cultura elevada” (NIETZSCHE, 1992, 145); “cultura moralista” (NIETZSCHE, 1992, 162) e um tipo de cultura que é próprio da modernidade, a cultura nacional: “[...] algo mais que é agora inexprimível, são ignorados, ou arbitrariamente reinterpretados, os indícios mais inequívocos de que a Europa quer se tornar uma” (NIETZSCHE, 1992, 165). Destas referências, o que permanece a ponto de ousarmos uma definição de cultura, a partir do pensamento nietzschiano, é a existência de um tipo de cultura cultivada<sup>2</sup> em determinados grupos humanos, a cultura/*Cultur*, e aquela que está diretamente ligada ao cultivo do indivíduo, a cultura/*Bildung*, utilizada apenas uma única vez por Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “Em nossa época tão popular, ou melhor, plebeia, ‘educação’ e ‘cultura’ tem de ser, essencialmente, arte de enganar – enganar quanto à origem, quanto à plebe herdada no corpo e na alma” (NIETZSCHE, 1992, 180).

A partir das referências feitas por Nietzsche em *Além do bem e do mal* é possível também inferir que o filósofo se apropria da ideia de cultura como tendo uma origem, algo que pode ser cultivado, transmissível e que, portanto, é mutável: “A doença da vontade está difundida irregularmente na Europa: mostra-se mais intensa e variada onde a cultura se estabeleceu há mais tempo [...]” (NIETZSCHE, 1992, 113).

É possível, ainda, afirmar que Nietzsche parte da concepção de cultura como um conjunto de criações humanas, como as morais, as religiões, os sistemas filosóficos, as correntes políticas e as artes<sup>3</sup>. A ideia de cultura enquanto criação humana é algo que, no século XIX, ainda está se construindo, tanto que somente a partir do ano de 1973 teremos pela primeira vez a palavra “cultura” em um dicionário alemão<sup>4</sup>: *Bildung* e *Cultur*, cultivo do indivíduo e de um grupo humano relativamente numeroso, que pode ser uma raça, um povo, uma sociedade ou uma nação.

A raça compartilha tanto uma característica biológica comum como também uma cultura/*Cultur* comum e, ao mesmo tempo, diversas culturas/*Bildung*. Esta

<sup>1</sup> Como sabemos, na língua alemã, cultura pode ser *Bildung* ou *Cultur*. Por isso, para melhor precisão das ideias, optou-se por diferenciar os termos por cultura/*Bildung* e cultura/*Cultur*.

<sup>2</sup> Nietzsche utiliza diversas vezes, em *Além do bem e do mal*, a palavra “cultivo”/*Züchtung*: “esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo [...]” (NIETZSCHE, 1992, 63); “a escravidão é, no sentido mais grosseiro ou mais sutil, o meio indispensável também para a disciplina e cultivo espiritual” (NIETZSCHE, 1992, 89).

<sup>3</sup> Nietzsche não busca uma definição própria de cultura, sua filosofia não é aquela de definição de conceitos. Porém, podemos chegar a esta definição, em *Além do bem e do mal*, por meio da organização dos argumentos defendidos nesta obra, que logo em suas páginas iniciais tem referências à vários sistemas filosóficos como o dogmatismo, a metafísica, o ceticismo, o estoicismo, assim como um capítulo é dedicado ao problema da religião e outro à moral. A política é tratada do ponto de vista das nações europeias e a arte quando se trata do cultivo do homem elevado.

<sup>4</sup> Esta afirmação histórica é de Antoine A. Moles, em sua obra *Sociodinâmica da Cultura* (Consultar bibliografia).

dualidade *Cultur/Bildung* se apresenta na filosofia nietzschiana não como opostos, mas como um marco definidor das criações humanas na esfera individual e coletiva. A *Bildung* seria então uma dimensão particular de uma instância mais geral, a *Cultur* que agrupa todas as dimensões das criações humanas. Portanto, a concepção nietzschiana de cultura, abordada em *Além do bem e do mal*, está diretamente ligada à formação de um tipo de indivíduo. Sendo assim, a explicação de um tipo de cultura é, simultaneamente, a explicação de um tipo de homem.

Um dos tipos de cultura a que se refere Nietzsche em *Além do bem e do mal*, do ponto de vista genealógico, tem sua origem nas criações humanas que caracterizam uma raça. O cruzamento de diversas raças possibilita o estabelecimento da cultura de um povo. No início da modernidade, os povos se agregam e compõem as nações. Esta forma de coletividade humana embora seja a mais defendida pelos contemporâneos de Nietzsche ainda é recente assim como sua cultura:

“Aquilo que na Europa tem o apelido de ‘nação’, que na realidade é antes uma *res facta* que *nata* [antes uma coisa feita que nascida] (e às vezes pode ser confundida com uma *res ficta et picta* [coisa imaginada e pintada], é de todo modo algo em evolução, jovem, facilmente mutável [...]” NIETZSCHE, 1992, 159).

Nietzsche analisa a singularidade dos diversos grupos humanos aos quais tem contato principalmente através das manifestações artísticas e intelectuais de alguns homens que estão imersos nessas organizações coletivas. Seu contato com as filosofias, as artes e as crenças de importantes nações europeias como a Inglaterra, a Itália, a Rússia, a França e o aprofundamento das questões alemãs permitem ao filósofo constatar a existência de certas manifestações comuns entre essas nações, algo tipicamente europeu, que se apresenta de diversas formas, algumas positivas, outras decisivamente negativas.

A análise dessas manifestações presentes na cultura das nações europeias é feita por Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, a partir de vários referenciais. Esta pesquisa se detém a dois deles. Um é o filosófico, como o ceticismo alemão, por exemplo, que se expande, na modernidade, por toda a Europa. O outro é o moral e religioso difundidos pelo cristianismo. A relação entre filosofia, religião e moral presentes nas principais nações europeias se manifesta, na modernidade, segundo Nietzsche, como uma fraqueza generalizada que, não elimina, mas inibe qualquer tipo de força própria de uma cultura. Porém, força e fraqueza não são opostos, a fraqueza é uma quantidade mínima de força.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche empreende um trabalho minucioso para encontrar a força das nações europeias e mais, identifica características comuns entre essas forças, o que possibilita pensar uma cultura forte e rica para além dos limites nacionais, uma cultura europeia, que passa a ser o objeto de crítica do filósofo tanto pela identificação de sua fraqueza como também pela sua força.

O cultivo de uma cultura fraca e degenerada é promovido pela difusão do ideal cristão na Europa e está diretamente relacionado ao processo histórico e psicológico de domesticação, diminuição e nivelamento do homem europeu a ponto de transformá-lo, na época moderna, em um ser nivelado e de vida gregária. Porém, a força da cultura europeia não se exauriu, apenas se tornou, na modernidade, mais profunda e oculta diante da expansão dos valores cristãos e, para encontrar esta força, será necessária a habilidade de um novo e distinto psicólogo, capaz de observar o mundo em profundidade.

Segundo Nietzsche, a religião cristã pode ter um impacto criador ou destrutivo, dependendo do tipo de homem que está sob seu domínio e proteção. Os homens fortes e distintos a utilizam como um meio para vencer as resistências e dominar. Quanto àqueles homens dominados, tal religião fornece orientação e oportunidade, através do ascetismo, por exemplo, para que eles cheguem a dominar um dia, como já aconteceu na Europa. E temos os homens ordinários que compõem a maioria e que existem apenas para o serviço e para a utilidade geral, aqueles que, como em toda espécie animal, são “um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento” (NIETZSCHE, 1992, 65). Este tipo de homem será a referência para o efeito nivelador do cristianismo.

O cristianismo, considerado por Nietzsche como religião para sofredores, aproveita o sofrimento do homem ordinário, atribui a ele um *status* de santidade e o transforma em algo justificável e satisfatório. Por meio da devoção, tal religião consegue elevar, mesmo aquele mais humilde, a uma condição ilusória que o faz se contentar com sua dura realidade e ainda transforma essa dureza em uma necessidade. Desta forma, o homem se torna mais obediente e reconhecedor do outro como seu igual, uma vez que a dor é comum. Tudo isso proporciona paz ao coração, satisfação com seu estado e seu modo de ser.

Os homens que sofrem da vida são seduzidos pelo cristianismo como doentes, e valorizados como tal para que possam ser mantidos em sua condição de inferioridade. Esta prática também se aplica aos grandes homens, o que justifica a dificuldade para o seu florescimento. Com isso, a religião cristã tem um efeito destrutivo sobre o homem superior que, por sua própria condição de vida já é um ser delicado, complexo e difícil de calcular:

“Como se comportam então essas duas religiões principais<sup>5</sup>, frente a esse *excedente* de casos malogrados? Elas procuram conservar, manter em vida, tudo que se possa manter; mais ainda, sendo religiões para sofredores, tomam o partido deles por princípio, dão razão a todos os que sofrem da vida como de uma doença, e desejam obter que qualquer outro sentimento da vida fosse considerado falso e tornado impossível” (NIETZSCHE, 1992, 65).

---

<sup>5</sup> Nietzsche se refere ao budismo e ao cristianismo como sendo as duas principais religiões existentes, e são por ele classificadas como religiões soberanas, pois “estão entre as maiores causas que mantiveram o tipo ‘homem’ num grau inferior – conservam muito do que *deveria perecer*” (NIETZSCHE, 1992, 65).

Para impedir o florescimento do homem superior e manter todos na condição de inferioridade, o cristianismo inverteu os valores existentes na cultura europeia, promovendo, assim, na modernidade, um efeito significativo em relação à proveniência do tipo superior de homem, pois levou à diminuição da possibilidade de florescimento da raça à qual ele pertence:

“E, no entanto, quando davam consolo aos sofredores, ânimo aos oprimidos e desesperados, sustento e apoio aos dependentes, e quando atraíam os interiormente destruídos e os que se tornavam selvagens para os mosteiros e penitenciárias da alma, afastando-os da sociedade: que mais precisavam fazer para trabalhar, de consciência tranquila e sistematicamente, na conservação de tudo que era doente e sofredor, ou seja, trabalhar de fato e verdadeiramente na *degradação da raça europeia*?” (NIETZSCHE, 1992, 65-66).

A inversão de valores promovida pelo cristianismo, através do processo de degradação do homem europeu e, conseqüentemente, da raça a qual ele pertence, leva a expansão do domínio cristão sobre a Europa, que ultrapassa a esfera religiosa e atinge a moral. Tal domínio, segundo Nietzsche, vem se prolongando por dezoito séculos, diminuindo os homens a ponto de eliminar qualquer diferença entre eles, tornando-os dependentes uns dos outros em seu estado diminuído:

“esses homens, com sua ‘igualdade perante Deus’, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (NIETZSCHE, 1992, 66).

Segundo Nietzsche, a cultura europeia, na passagem do século XVIII ao XIX, sofre uma profunda transformação. São diversas manifestações antirreligiosas que surgem em algumas partes do continente, como o moralismo inglês, a arte francesa e o ceticismo alemão. Tais movimentos, embora tenham superado a religiosidade cristã, ainda estão profundo e intimamente ligados aos valores morais do cristianismo, por estarem à serviço do nivelamento e da vida gregária que, na modernidade, se apresentam revestidos pelos ideais laicos de Estado-Nação, democracia, socialismo e organizações trabalhistas.

Com a ideia política de Nação, resultado da mistura e aproximação de raças e povos existentes na Europa, o europeu moderno, segundo Nietzsche, busca a agregação voluntária sem levar em conta as diferenças raciais. O que temos é a composição de uma cultura múltipla e variada, a cultura nacional que, por sua vez, ainda é o prolongamento do processo de enfraquecimento das culturas ligadas aos povos e às raças, por isso também é uma cultura fraca, devido ainda se encontrar fundamentada nos valores cristãos, em especial, aquele da agregação e do nivelamento.

Por ser uma obra do europeu moderno, a nação ainda se encontra em processo de construção. E, para se tornar uma unidade forte e consolidada, mais “perene que o bronze” (NIETZSCHE, 1992, 159) – como são as raças – precisa eliminar as resistências hostis e inflamadas presentes em algumas raças europeias, ou seja, o cultivo da Nação requer necessariamente a eliminação ou domínio de raças que resistem a este processo de unificação.

A nação aglutina as raças em conflito e deste conflito, capaz de levar até mesmo à extinção ou domínio da raça mais fraca, surge uma cultura múltipla e variada, que agrega e dá unidade. Porém, as raças mais fracas que facilmente podem ser extintas ou dominadas pelas mais fortes resistem a esse processo. Desta resistência surgem os movimentos políticos nacionalistas que se fundamentam nas diferenças raciais. E é neste contexto que Nietzsche se refere ao antissemitismo alemão no parágrafo 251 de *Além do bem e do mal*:

“Não deixar entrar novos judeus! Fechar as portas para o Leste (para a Áustria também)’ – isto é o que ordena o instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte. Mas os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa” (NIETZSCHE, 1992, 158-159).

O filósofo afirma ainda que os judeus poderiam se quisessem ter a preponderância e até mesmo o domínio sobre a Europa, mas eles não trabalham e nem fazem planos para isso. O que querem os judeus, de fato, segundo Nietzsche, é serem europeus e, se não são por raça, são por nacionalidade, o que possibilita assim sua assimilação na Europa e pela Europa, dando fim a vida nômade. Esse “ímpeto” manifestado pelos judeus talvez indique o “abrandamento” de seus instintos e, por isso, devem ser considerados e acolhidos pelos alemães, assim como fizeram, em certa medida, os italianos, os ingleses e os franceses – “graças a uma digestão mais robusta” (NIETZSCHE, 1992, 158). E, para isso, talvez os alemães devam expulsar do país os agitadores antissemitas, homens ligados às raças que resistem ao processo de unificação cultural.

Ao mesmo tempo em que a intercessão das raças tende a uma síntese cultural, dando origem a uma cultura múltipla e variada, ela oculta a proveniência do homem distinto, responsável pela criação da cultura forte e rica. Este tipo de homem passa a ser cada vez mais raro, sua capacidade criativa volta apenas para alto-defesa dos fortes estímulos exteriores que, na Europa da modernidade, são as tendências expressas pelo grande número de pessoas, isto é, pelas massas que levam o “homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao vulgar!” (NIETZSCHE, 1992, 183). Estes homens da vida gregária ou inferiores, “os mais semelhantes, mais costumeiros”, estiveram e sempre estarão em vantagem, enquanto os grandes homens, “os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis

de compreender” (NIETZSCHE, 1992, 183), esses estão ocultos, sós em seu isolamento e dificilmente se propagam.

O surgimento da cultura múltipla e variada, que pode ser pensada a partir de uma coletividade bastante numerosa como uma nação ou como um conjunto de nações exige o cruzamento de raças e povos que por muito tempo viviam separados gerando, com isso, uma confusão de caráter fisiológico, inibindo e promovendo um desequilíbrio de forças. Com isso, temos, segundo Nietzsche, um enfraquecimento que pode chegar até mesmo à extinção daquelas culturas há mais tempo estabelecidas:

“A nova geração como herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida; as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular” (NIETZSCHE, 1992, 112-113).

O estado de enfraquecimento das culturas europeias ocorre de forma diferenciada, de acordo com seu tempo de existência. Quanto mais é antiga a cultura, mais é intensa a sua fraqueza. Seguindo uma hierarquia temos, segundo Nietzsche, a cultura russa como a menos fraca, seguida pela italiana, pela espanhola e pela inglesa. Após estas, temos a cultura alemã. E, por fim, a mais enfraquecida de todas as culturas, aquela que, mesmo nesta condição, é ainda preponderante na Europa, a cultura francesa.

Nietzsche vê a força da Rússia na unidade de seu império que, com sua grandeza poderia ameaçar as outras culturas europeias levando-as buscarem mais rapidamente uma unidade para também se tornarem ameaçadoras. Quanto à Itália e à Espanha, são ainda culturas muito jovens para se mostrarem presentes em toda a Europa. Diferentemente da cultura inglesa que tem como uma de suas principais características o apego ao cristianismo para se moralizar.

Os ingleses, por serem mais fortes e mais vulgares que os alemães, necessitam mais do que estes do cristianismo, por isso, são mais cristãos, afirma Nietzsche. Os ingleses precisam da disciplina cristã para se moralizar e humanizar. Desta necessidade deriva, na modernidade, uma característica própria da cultura inglesa, a de usar o cristianismo como remédio: “[...] esse cristianismo inglês tem um odor suplementar propriamente inglês, feito de *splen* [fastio] e dissolução alcoólica, contra os quais ele é bem justamente usado como remédio” (NIETZSCHE, 1992, 161).

Outra característica própria da cultura inglesa é fazer da “sensibilidade moral” uma “ciência da moral” (NIETZSCHE, 1992, 85), isto é, buscar cientificamente os fundamentos de uma moral capaz de promover a virtude para a humanidade. Segundo Nietzsche, os utilitaristas ingleses são os difusores da ideia de que a moral deve ser tomada como uma ciência para, desta forma, servir melhor a humanidade:

“Afim de contas, todos eles querem que se dê razão à moralidade *inglesa*, na medida em que justamente com ela é servida melhor a humanidade, o ‘benefí-

cio geral', 'a felicidade da maioria', não! A felicidade da *Inglaterra*; eles querem provar a si mesmos, com todas as forças, que aspirar a felicidade *inglesa*, quer dizer, a *comfort* [conforto] e *fashion* [estilo] (e, objetivo supremo, um lugar no parlamento), é também o caminho reto para a virtude até hoje havida no mundo consistiu precisamente em tal aspiração" (NIETZSCHE, 1992, 134).

Os ingleses são, para Nietzsche, os maiores responsáveis pelo enfraquecimento da cultura europeia. Eles deram origem às chamadas "ideias modernas", muito bem assimiladas e desenvolvidas pelos franceses: "isso que chamam de 'ideias modernas', ou 'ideias do século XVIII', ou também 'ideias francesas' – isso contra que o espírito *alemão* se ergueu com profundo nojo –, foi de origem inglesa, não há como duvidar" (NIETZSCHE, 1992, 162). Essa assimilação das "ideias modernas", que se deu a partir do século XVIII, levou ao enfraquecimento cultural da França. Todo nobreza e força da cultura francesa dos séculos XVI e XVII, que se difundiu por toda a Europa, se tornou fraca e pálida diante da vulgaridade e plebeísmo das "ideias modernas". Assim, portanto, toda vulgarização da cultura europeia nasceu na Inglaterra, enquanto que toda sua nobreza tem origem na França: "a *noblesse* europeia – de sentimento, de gosto, de costume, de todo elevado em que se tome a palavra – é obra e invenção *da França*; a vulgaridade europeia, o plebeísmo das ideias modernas – *da Inglaterra*" (NIETZSCHE, 1992, 62).

Seguindo a hierarquia da fraqueza entre as nações europeias, temos a cultura alemã que, segundo Nietzsche, só é mais forte que a francesa. Esta força da Alemanha talvez se manifeste pela sua descendência racial e pela sua relação como o cristianismo. Eles descendem de raças bárbaras. Tal proveniência funciona como resistência ao florescimento do ideal cristão da domesticação e nivelamento do homem europeu: "Nós, do Norte, descendemos indubitavelmente de raças bárbaras, também no que se refere ao dote para a religião: somos *mal* dotados para ela" (NIETZSCHE, 1992, 54).

Uma das características da resistência alemã ao cristianismo se expressa pela não adesão ao catolicismo. O protestantismo, presente mais no norte da Alemanha do que no centro, é, poderíamos dizer, uma manifestação bárbara do cristianismo na modernidade: "todo o protestantismo carece da *delicadezza* meridional" (NIETZSCHE, 1992, 56).

A força da cultura alemã se manifesta também, segundo Nietzsche, por uma espécie distinta de ceticismo mais dura e mais perigosa, que despreza e atrai ao mesmo tempo, um ceticismo viril: "Este ceticismo despreza e no entanto atrai; solapa e toma posse; não crê, mas não se perde; dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração; é a forma alemã de ceticismo" (NIETZSCHE, 1992, 115).

O ceticismo alemão da virilidade tem sua primeira manifestação, ainda no início do século XVIII, com os anseios de Frederico Guilherme I, o "Rei-soldado", pelo cultivo na Alemanha de um tipo de homem forte. Preocupação que estava aci-



ma das questões de ordem educacional e social. Algo que se manifestou em seu filho Frederico, “o Grande”, no qual floresceu um ceticismo duro e perigoso, favorecido talvez, segundo Nietzsche, pelo ódio do pai e pela “glacial melancolia de uma vontade formada na solidão”. Mas, o que levou os alemães a aderirem a este ceticismo e mais que isso, o que levou a sua difusão pela Europa, a ponto de Nietzsche afirmar que por meio dele a Europa despertou de seu “sono dogmático”, foi a formação teórica de caráter histórica e crítica difundida pelos “grandes filólogos e historiadores-críticos alemães” (NIETZSCHE, 1992, 115), responsáveis por estabelecer um novo conceito de espírito alemão que, se contrapondo ao romantismo, tende a este ceticismo viril.

Nietzsche encontra a força da cultura alemã em um determinado tipo de erudito, aquele que se dedica a atividade do conhecimento, ou por prazer, o erudito laborioso, ou por profissão, aquele pertencente às universidades, com exceção dos teólogos. Por estar imerso em sua atividade, obrigação imposta pela sua consciência moderna, o erudito não leva a sério e até menospreza o problema da religião, isso por acreditar que existe um “desasseio” do espírito em todos que ainda pertencem à Igreja (NIETZSCHE, 1992, 61).

Graças ao conhecimento histórico-crítico, e não a sua experiência pessoal, o erudito de livre pensar não nutre sentimentos hostis contra a religião. Ele chega até possuir certa consideração tímida nada que o aproxime do espírito religioso. Esta consideração ou tolerância é uma espécie de sublimação de toda sua indiferença à religião que se manifesta como “cautela e correção que teme o contato com as pessoas e coisas religiosas” (NIETZSCHE, 1992, 61).

É possível encontrar, portanto, na modernidade, a força da cultura alemã em dois tipos de homens, no erudito de livre pensar e na maioria dos protestantes de classe média. Todos nasceram e foram educados numa época em que se valoriza o trabalho e não o ócio, em que o tempo passa a ser consumido mais rapidamente, devido ao grande número de ocupações, a qual este homem moderno sempre procura dar conta, pois estas novas atividades proporcionam um novo tipo de satisfação:

“Elas já se sentem bastante requisitadas, essas ótimas pessoas, quer por seus negócios, quer por seus prazeres, sem falar da ‘pátria’ e dos jornais, e das ‘obrigações de família’: parece que não lhes sobra tempo para a religião, ainda mais porque não percebem muito bem do que se trata, se de um novo negócio ou de um novo prazer” (NIETZSCHE, 1992, 60).

Nestes, a laboriosidade moderna leva à dissolução dos instintos religiosos. Ir a igreja para eles significa “estragar o bom humor”. Mas nem por isso são contra os costumes religiosos, muito menos a favor, são simplesmente indiferentes, o homem religioso é para eles um tipo inferior e de menor valor, algo já superado.

É importante ressaltar que, aquele tipo de homem onde, segundo Nietzsche, ainda é possível encontrar força, vive imerso e até mesmo oculto em meio às fortes

influências da vida moderna, a qual está intimamente ligado tanto pela sua origem quanto pela sua formação, cuja força é possível encontrar em seu ceticismo, isto é, no seu desapego à religião. Mas, nem por isso, este homem deixa de ser um propagador das ideias modernas que, por sua vez, tem ainda suas raízes no cristianismo. É ingênua ainda a sua crença de haver superado os valores cristãos. O alemão de livre pensar não é anticristão ele se tornou anticristão, isto é, não superou ainda os valores morais cristãos. Mesmo assim, é a maior expressão da força da cultura alemã que se propaga por toda a Europa:

“O alemão mesmo não é, ele *se torna*, se ‘desenvolve’. O ‘desenvolvimento’ é, por isso, o autêntico achado e acerto alemão no reino das fórmulas filosóficas – um conceito soberano, que, aliado à cerveja alemã e à música alemã, trava-lha para a germanização de toda a Europa” (NIETZSCHE, 1992, 152).

Devido à sua procedência, o alemão da modernidade, mesmo aquele onde é possível encontrar força anticristã, não é ainda capaz de cultivar uma cultura forte ao ponto de superar os valores cristãos responsáveis pela degeneração e enfraquecimento da cultura moderna. A força dos alemães se manifesta ainda de maneira desordenada, suas finalidades são ainda confusas, isso devido à grande mistura de raças que vive a Alemanha moderna. Nietzsche caracteriza seu povo como “povo do meio”, mais inapreensível, amplo, contraditório, imprevisível e mais difícil de ser definido que os outros povos da Europa, com uma origem múltipla, variada e sem profundidade.

Mesmo sob forte influência da cultura inglesa e de outras culturas, em especial a alemã, a França, segundo Nietzsche, embora seja o palco de maior fraqueza da Europa, resiste a esta condição de enfraquecimento e ainda possui uma superioridade cultural no continente: “Ainda agora a França é matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto” (NIETZSCHE, 1992,162). Porém, esta cultura mais refinada e mais espiritual está em segundo plano e, portanto, mais difícil de ser encontrada. Ela é ocultada por uma “França imbecilizada e grosseira” (NIETZSCHE, 1992, 163), cujo espírito passa por um processo de germanização – a França do pessimismo schopenhauriano e da música de Wagner – e o gosto por uma pleibeização proveniente da cultura inglesa e também da alemã.

Segundo Nietzsche, a superioridade cultural da França na Europa da modernidade se manifesta de três maneiras: em primeiro lugar na sua arte, ou melhor, na sua “capacidade de ter paixões artísticas” para a qual se inventou a expressão *l’art pour l’art*; em segundo lugar, na sua antiga e complexa cultura moralista presente em toda literatura francesa, até mesmo nos pequenos romancistas de periódicos ou frequentadores de bulevar; e, por fim, na sua capacidade de síntese das diversas raças europeias, isto é, das raças menos cristãs e mais bárbaras do norte europeu e das raças latinas católicas do sul da Europa. Todos esses elementos permitem, segundo Nietzsche, pensar ainda a França como o centro cultural da Europa, onde é possível acolher e compreender melhor o homem de cultura elevada:

“Ainda na França de hoje, de antemão se compreende e se acolhe esses homens mais raros, raramente satisfeitos, demasiados amplos para satisfazer-se com alguma patriotice, que sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte – esses mediterrâneos natos, os ‘bons europeus’” (NIETZSCHE, 1992, 164).

Segundo Nietzsche, a força da Europa moderna, oculta em meio aos grandes estímulos que enfraquecem e degeneram a cultura, pode levar ao florescimento de uma cultura capaz de se contrapor a esta condição de enfraquecimento e superar não somente a fé cristã como os seus valores morais. Mas, para isso, segundo o psicólogo Nietzsche, é preciso preparar a Europa, acabar com estas divisões nacionalistas e as ambições democráticas e fazê-la se tornar uma grande nação com uma única vontade, dirigida e governada por novos homens com mais força, impulso, ânimo e senso artístico, capaz de ir para além da cultura do enfraquecimento e não para trás.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche identifica o tipo de homem, capaz de conduzir a Europa rumo a uma cultura rica e forte, com o autêntico filósofo, que ainda está por vir, de espírito livre, crítico e experimentador, independente, capaz de resistir à solidão, cuja ação é uma criação de valores:

“Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser’, eles determinam o para onde? e para quê? Do ser humano [...] – entendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*.” (NIETZSCHE, 1992, 118).

## Referências

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* [KSA]. Editado por Giorgio Cole e Mazzino Motinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Para Além do Bem e do Mal* (1996). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal* (1992). São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie, sa pensée* (1958). Vol. 02. Paris: Gallimard.
- BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em o “Anticristo” de Nietzsche* (2002). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUI.
- BLONDEL, Eric. *Nietzsche le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique* (1986). Paris: philosophie d’aujourd’hui.
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche* (2000); Tradução e Prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’Água Editores.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador* (1994); Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Nietzsche et la question politique* (1977). Paris Editions Sirey.

- HALEVY, Daniel. *Nietzsche* (1944). Collection Pluriel dirigée par Georgs Liebert. Paris: Bernard Grasset.
- HÉBER – SUFFRIN, Pierre. *Lecture de Par-delà bien et mal. Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche* (1999). Paris: Ellipses Edition Markentings. A.
- JÚNIOR, Oswaldo Giacóia. *Antigos e novos bárbaros* (2004). In: *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros e Civilizados.* / Organização de Daniel Lins e Peter Pál Pelbart – São Paulo: Annblume.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche* (2003). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- MOLES, Abraham Antoine. *Sociodinâmica da Cultura* (1974); Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, Editora da USP.
- NOLTE, Ernst. *Nietzsche, le champ de bataille* (2000). Preface D’Eduard Husson. Traduit de l’allemand par Fanny Husson. (Paris) Bartillat. Paris.
- RIDER – LE, Jacques. *Nietzsche en France de la fin du XIX siècle au temps présent* (1999). (Paris) 1<sup>a</sup> édition. Paris: PUF.
- RINGER, Fritz K. *O Declínio dos mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã* (2000); Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SCHRIFT, Alan D. *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais* (1999), (cadernos Nietzsche, n. 7), São Paulo: Edusp.
- SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol. Nietzsche e a cultura alemã* (2007). Ijuí/ São Paulo: Editora da Unijuí/Discurso Editorial.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilization* (1995). Paris: Puf.

# Política e Justiça em Marx

**Renato Almeida de Oliveira\***

\* Professor Assistente/UVA  
Doutorando em Filosofia/UFC

## Resumo

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o pensamento de Marx sobre a política e a justiça, a partir de uma leitura imanente de suas obras políticas. As questões que motivaram nosso trabalho foram as seguintes: em que medida podemos pensar o estabelecimento de uma política que corresponda aos anseios dos homens reais sem considerarmos as estreitezas político-partidário e os interesses privados que marcam a política atual? Os limites da política são fruto de uma natureza humana egoísta ou resultado de uma ordem social que visa apenas sua auto-reprodução? O estabelecimento da justiça demanda exclusivamente um acordo entre indivíduos iguais e livres ou requer uma superação de condições políticas e econômicas? O que precisamos, em termos de política e de justiça, são de justificações cognitivistas, racionalistas e formalistas? Enfim, o que significa um modelo sócio-econômico que se supõe ser o melhor, ou bom, tendo que somente se fazer os ajustes necessários, e o que significa um modelo em que se supõe uma mudança estrutural? Pensamos que os problemas reais dos homens só podem ser enfrentados com uma teoria capaz de tornar-se efetivamente prática, que possa ser a expressão real de necessidades reais. Desse modo, pretendemos desenvolver nossas ideias a partir da concepção segundo a qual uma teoria, seja ela sobre a justiça, o Estado, o direito etc., deve partir do cotejamento entre tal teoria e o real. Desse modo, almejamos traçar o caminho da própria efetividade social e política. De uma maneira ampla, a tese que pretendemos defender é a seguinte: os males sociais, a injustiça e as desigualdades, os limites no âmbito do direito e da política, a insuficiência estatal, são resultantes do modo como a sociedade está estruturalmente organizada. Portanto, é enganoso querer estabelecer princípios de justiça abstraindo dessa organização, o que só nos conduz a um normativismo ilusório de uma razão pura.

**Palavras-chave:** Política. Justiça. Marx. Efetividade. Capital.

## Os Pressupostos da Abordagem Marxiana da Política e da Justiça

**É** comum entre muitos pesquisadores do pensamento marxiano de que em Marx não há uma teoria política ou da justiça, isso porque o pensador não sistematizou explicitamente suas reflexões acerca dos referidos temas. No máximo há, em Marx, menções sobre alguns elementos políticos, jurídicos ou sobre a justiça. De fato, não há em Marx uma teoria Acabada, sistemática, sobre a política e a justiça. É sabido que a tarefa do seu pensamento é desvendar a estrutura fundamental da sociedade capitalista. É a partir desta perspectiva que se desvela seu pensamento sobre os diversos complexos sociais. Nesse sentido, concordamos que não há, explicitamente, uma teoria política ou da justiça em Marx; contudo, observamos que bem compreendida a tarefa primordial do pensamento marxiano, o desvelar a infra-estrutura econômica do capital, tem-se os pressupostos fundamentais para a tematização da política e da justiça em Marx.

O ponto de partida do pensamento marxiano é a análise das condições materiais da sociedade moderna. Estas condições é o “fato concreto” ao qual o autor se refere nas primeiras linhas do texto *Trabalho Estranhado e Propriedade Privada*, texto que compõe os *manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844). Com este ponto de partida, Marx critica as teorias econômicas e políticas que se desvinculavam de uma análise da realidade concreta da sociedade burguesa. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), Marx critica o idealismo hegeliano, para o qual o real nada mais é do que uma esfera finita, um momento particular no processo de desenvolvimento da Ideia Absoluta, o que, para Marx, não passa de uma mera abstração. A limitação de tal idealismo é que este apreende apenas as relações lógicas, e não as colisões ou relações fáticas que se engendram na realidade social. É nesse sentido que Marx afirma que a filosofia hegeliana do Direito não trata da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político. (MARX, 2005, p. 33).

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Idéia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Idéia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Idéia, o que é sujeito; ele não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolveu o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. (MARX, 2005, p. 36).

Na mesma perspectiva Marx analisa criticamente os pressupostos da economia política, o modo como esta analisa a sociedade e as relações nela estabelecidas. Ela (a economia política) parte de um estado primitivo imaginário. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) Marx afirma que:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada [...] ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. (MARX, 2004, p. 80).

Marx, portanto, critica os pressupostos da economia política por observar que tais pressupostos devem ser explicitados, pois, na verdade, eles não revelam a essência do processo de produção social, mas apenas a sua aparência. Marx, contrariamente ao modo ficcional como a economia política inicia seu pensamento, não tem por pressuposto dogmas arbitrários, mas a própria existência concreta dos indivíduos no conjunto de suas relações sociais. Este é um pressuposto real do qual não se pode fazer abstração, pois é a própria existência dos indivíduos, sua atividade e suas condições materiais de vida. Marx afirma em *A Ideologia Alemã* (1845-46) que

devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX & ENGELS, 2007, p. 32-33).

Nos *Manuscritos* de 1844, Marx comenta que parte de um fato real, concreto, de uma situação presente, a saber, a situação miserável do homem sob o modelo social burguês. Ele pretende estabelecer

a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Emtfremdung*) com o sistema do dinheiro. (MARX, 2004, p. 80).

A aversão de Marx quanto ao método abstrato da economia política (e que se estende ao método especulativo da filosofia hegeliana, ao idealismo dos neo-hegelianos e a qualquer forma de filosofia abstrata, gnosiológica) é reforçada em um texto de maturidade intitulado *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). Nesta obra, Marx assevera que toda forma de relação jurídica, as formas de Estado etc., tem suas raízes nas condições materiais de existência dos homens, em suas totalidades e, portanto, não podem ser explicadas por si mesmas. E ressalta:

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. (MARX, 2008, p. 45).

Podemos afirmar, desse modo, que a perspectiva filosófica de Marx parte do objeto, da realidade enquanto tal, como ela é efetivamente, no seu movimento imane, enquanto pensadores de um viés gnosiológico partem do sujeito enquanto ser autônomo e constituidor do real. Marx põe em questão essa autonomia do sujeito diante da realidade fática que lhe resiste. Isso não significa dizer que Marx nega a subjetividade, mas, antes, vê-la inserida na objetividade e só nesta ela adquire sentido. Pensadores como Hegel, Bauer, Stiner (e contemporaneamente podemos citar Rawls) partem da subjetividade posta em uma situação ilusória, destituída de um sustento real, como se a sociedade na qual estes indivíduos estão inseridos fosse livre de qualquer objetividade, destituída de suas determinações sociais e econômicas. O que ocorre com as terias políticas e da justiça dos filósofos modernos e contemporâneos é que elas não questionam os fundamentos, a estrutura produtiva e reprodutiva da sociedade na qual pretende efetivar seus princípios.

O que podemos notar dessas considerações é que, em Marx, uma teoria, seja ela sobre a justiça, o Estado, o direito etc., deve partir do cotejamento entre tal teoria e o real. Uma teoria é tida como falsa na medida em que ela não é reprodução fiel do real. Esse é o teor da crítica de Marx a Hegel e aos economistas clássicos e que podemos aplicar à filosofia política hodierna.

Marx, portanto, contrapõe a dimensão do existente à dimensão teórica, deixando que a própria realidade se explicita na sua imanência, que a objetividade se apresente por ela própria. Em Marx o ponto de partida de toda e qualquer teoria são os seres humanos na história, construindo, mediante sua atividade vital, a existência fática. Tal ponto de partida (os indivíduos vivos, dotados de suas características constatáveis) não é um pressuposto arbitrário, como o Espírito (Hegel), a propriedade privada (Smith e Ricardo), o estado de natureza (contratualistas) ou uma posição original cujos indivíduos estão sob um véu de ignorância (Rawls). Esses pressupostos são bem mais problemáticos porque nos põe imediatamente uma realidade ficcional que é extremamente difícil de admitirmos. Concordamos com Chasin (online) quando este nos expõe o ponto de partida marxiano nos seguintes termos:

O real é o ponto de partida, o real historicamente constatado, isto é, o real em sua realidade e não um real valorizado por uma peneira que diria: “Esta história é boa ou esta história é má”. É o real enquanto real, em face do qual não se intervém, para seccioná-lo, um interventor que fica com uma parte e deprime ou expulsa a outra. É o curso dos acontecimentos tomados em sua efetivação



[...] Não é um fundamento teórico, mas é um fundamento do real. É o real que funda a possibilidade de uma ação teórica contra um produto teórico. Relembrando que o único pressuposto do Marx são os homens vivos em sua ação. Ele não parte do que pensam os homens em sua ação ou do que pensaram os homens sobre os homens em ação, mas ele parte do que os homens vivos em ação, no presente e no passado, fizeram para examinar a teoria do Ricardo, do Smith, do Hegel, etc.

Desse modo, Marx é o primeiro filósofo a fundar o pensamento na gênese efetiva do ser social, isto é, na produção e reprodução material do próprio homem mediante o trabalho. Com isso ele elimina toda forma de especulação, de abstração filosófica, seja a hegeliana, a neo-hegeliana ou a da economia política clássica. Sua filosofia é, portanto, uma filosofia baseada na atividade autofundante do homem. Isso é o que denominamos de determinação social do pensamento ou da teoria.

### **A Tematização da Política e da Justiça em Marx**

Faz-se necessário considerar o estabelecimento dos princípios da justiça a partir da perspectiva da determinação social, das condições materiais da sociedade, onde prevalece o interesse privado, e não a busca do que seja racional e efetivamente melhor ou mais vantajoso para todos. A política e o direito, assim como as teorias filosófico-políticas hodiernas, apenas corroboram a falsa universalidade que se apregoa, a generosidade ilusória. A sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), a política e o direito que nela se engendram são a consagração do indivíduo monádico, que vê o outro apenas como meio à satisfação de sua mesquinhez.

Analisar a política e a justiça em Marx é um convite a repensar a proposta do autor em reaver o conteúdo real dos dispositivos político-jurídico constitucionais, ou, em outros termos, em pensar uma reconfiguração social capaz de efetivar o ideal político da liberdade e da igualdade humana, como condição para a realização da justiça. O desvelamento das contradições e dos limites que marcam a sociedade civil burguesa abre espaço para pensarmos o caminho seguro à realização da verdadeira emancipação social, e não apenas política.

Após um longo período no qual o pensamento de Marx foi reduzido ao economicismo, principalmente com Althusser e seus seguidores, que pretendiam estabelecer um saber científico no âmbito do marxismo, o pensamento filosófico-político de Marx vem sendo retomado com todo vigor.<sup>1</sup> No entanto, sua filosofia

---

<sup>1</sup> Entre outros pensadores que retomam hoje o pensamento político de Marx destacamos: BENSÁID, Daniel. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008; BORÓN, Atílio. *Filosofia política marxista*. Tradução de Sandra Trabuco. São Paulo: Cortez, 2003; LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, estado*. Tradução de Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 2000; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000; MÉSZÁROS, Istvan. *A atualidade histórica da ofensiva socialista: uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2010; WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

política carece de atualizações. Não podemos apenas repetir o que Marx pensou sobre as questões sócio-políticas do século XIX. Se diversos aspectos do seu pensamento são contundentemente questionados, outros mantêm toda sua pujança, especialmente no que tange à compreensão do mundo no seu movimento imanente e a visualização das possíveis vias de sua transformação.

Temos consciência de que a filosofia política de Marx não nos fornece todos os instrumentos de modo pronto e acabado para pensarmos as principais questões políticas de nosso tempo, e nem podia, tendo em vista que Marx situa-se em um tempo histórico-político diverso do nosso. Mesmo que seja hoje indispensável uma reafirmação do pensamento político de Marx,

mesmo que este seja concebido como um saber vivo, necessário e imprescindível para aceder ao conhecimento da estrutura fundamental e das leis de movimento da sociedade capitalista, não pode desprender-se do anterior a absurda pretensão – abertamente reclamada pelo marxismo vulgar – de que contém em si a totalidade de conceitos, categorias e instrumentos teóricos e metodológicos suficientes para dar conta integralmente da realidade contemporânea. Sem o marxismo, ou de costa para ele, não podemos interpretar o mundo adequadamente, e muito menos mudá-lo. O problema é que só o marxismo não basta. É necessário, mas não suficiente (BORON, 2002, p. 36).

Não pretendemos, portanto, tornar Marx o baluarte inquestionável do pensamento político. Pretendemos, tão-somente, utilizarmos de sua tessitura conceitual para pensarmos, na contracorrente, a política e a justiça. Pensar na contracorrente significa analisar as possibilidades históricas, concretas, de instauração de uma sociedade justa. O modo como se analisou e se analisa a política e a justiça são insuficiente para interpretar e superar a injustiça social, estéril na identificação dos caminhos à constituição da boa sociedade ou a mais justa possível, pois busca uma normatividade que não corresponde às reais necessidades sociais.

Como afirmado acima, Marx não elaborou um sistema filosófico no qual se preocupasse em abordar os diversos campos da realidade. Sua preocupação primordial foi explicitar os fundamentos do sistema produtor de mercadorias e mostrar que os diversos campos do real estão subordinados à lógica desse sistema, ou seja, que são momentos constitutivos de uma ordem social que nega o homem, os valores morais, os princípios da justiça etc. Em todas as suas obras, da juventude à maturidade, a denúncia dessa negação está presente.

Marx pretende explicitar a essência das relações sociais concretas, ir além do que nos é apresentado na aparência. Por exemplo, a sociedade nos aparece como o reino da igualdade e da liberdade. Igualdade de direitos e deveres, igualdade na posse de bens (todos os indivíduos são proprietários, essa é uma determinação fundamental do homem contemporâneo) e, portanto, de homens livres para comprar e vender esses bens. Assim, a liberdade se restringe ao direito de possuir.

Vejamos, a título de exemplo, o comentário marxiano acerca dos direitos humanos, no qual o filósofo objetiva desvelar o caráter contraditório destes. Inicialmente ele tece uma discussão sobre os limites da emancipação política. Para Marx, essa forma de emancipação possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*.

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “é o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana.” (MARX, 1989, p. 43). O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na

sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se juguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45).

Desse modo, se de um lado a Revolução Francesa, como expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro ela consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades. A igualdade e a idéia de comunidade aí subtendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, “o estado político acabado” e plenamente emancipado é, por sua própria essência, “a vida genérica do homem”, porém, oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular.

Na perspectiva da filosofia marxiana, por conseguinte, tendo por base as relações materiais de produção social, podemos afirmar que a justiça, os direitos humanos etc., nada mais são do que formas de dominação que ocultam as relações de desigualdade e exploração que imperam na sociedade democrático-burguesa.. Isso não significa dizer que Marx seja contrário a eles, mas percebe que, apenas se considerados no movimento contraditório das relações sociais e econômicas do capitalismo é que eles poderão adquirir força para efetivar-se, porque não será algo constituído de fora do movimento imanente do real, mas resultado das próprias relações materiais, concretas, entre os indivíduos e grupos sociais.

No entanto, a efetivação dos princípios fundamentais dos direitos humanos ou da justiça social, bem como da democracia política, significa a sua própria abolição, sua negação, pois a efetivação desses princípios requer a superação da ordem social que legitima, no âmbito formal das Constituições modernas, esses mesmo princípios, mas que na realidade não possibilita a real efetivação destes. Os princípios dos direitos humanos, da justiça etc., não podem permanecer no “céu” do mundo jurídico burguês. Eles tem que se efetivarem, negando sua forma juridificada de ser. Assim como o caráter abstrato da filosofia exige sua negação, as determinações formais das instâncias juridificadas reclamam sua abolição. Porém, tal abolição não significa a completa supressão, mas, antes, a realização das referidas instâncias, pois, segundo Marx, é impossível abolir algo sem realizá-lo. (MARX, 1989, p.84). Essa negação-efetivação ocorre mediante a apreensão dos princípios pelos homens reais, transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, os direitos humanos, a justiça, a cidadania, realizam-se, ou seja, os seus ideais de liberdade e igualdade terão as condições necessárias de se efetivarem.

De modo contrário, uma abordagem que desvincula os princípios de justiça de uma visão crítica da estrutura social, adquire um caráter reacionário, tendo em vista que na essência dessa sociedade, reina, no lugar da igualdade, a não-igualdade, no lugar da liberdade, a não-liberdade e no lugar da propriedade, a não-propriedade. Preocupa-nos, portanto, o discurso em favor da justiça, dos direitos humanos etc., proclamado por governos, intelectuais, organizações sociais, entre outros, pois tal discurso visa, antes de tudo, manter uma ordem social da não-justiça, da não-igualdade, da não-liberdade. Em nome da manutenção da ordem, os indivíduos são coagidos a se comprometerem com princípios, normas, valores juridificados, ou seja, que não correspondem às reais condições de vida desses mesmos indivíduos, que parecem não dizer respeito ao homem concreto, princípios que assumem autonomia e põem-se acima do ser humano. Nesse sentido, as normas e valores morais, incluindo-se os princípios de justiça, não encontram terreno fértil para sua germinação, num sistema social onde a liberdade e igualdade edificam-se sobre a lógica juridificante do direito liberal. Como nos diz Flickinger (p. 99), os direitos humanos, e aqui poderíamos incluir a justiça, a cidadania, entre outros, “tornam-se facilmente manipuláveis na reivindicação de uma ordem liberal, que abre caminho à imposição juridicamente incontrolável de interesses e poderes legitimados na (ir)razão econômica vigente”. Desse modo, as inúmeras preleções a favor da justiça tendem a escamotear o caráter negativo ou negador da própria justiça, dos direitos humanos, da cidadania, especificamente, e do ser humano de um modo geral.

No sistema político liberal, a justiça é entendida como a garantia dos direitos fundamentais dos indivíduos. Garantidos esses direitos a todos, pode-se dizer que a sociedade é justa. Pensam os liberais que, se os direitos a propriedade, a segurança, a igualdade e a liberdade forem violados, transgride-se o princípio da justiça. Marx, contudo, nos mostra que a própria garantia do direito à propriedade é uma violação desse princípio. Nesse sentido, a filosofia de Marx defende a abolição da propriedade privada (o que não significa a abolição de toda e qualquer forma de propriedade) como condição primordial à realização de uma sociedade justa, de homens socialmente iguais e livres. Enquanto não se lutar por essa abolição, estarão sempre prejudicados os direitos elementares dos homens, inclusive o próprio direito à vida. Desse modo, pensar a justiça em Marx, ponderar sobre o modo como garantir aos homens o direito à moradia digna, à educação, ao trabalho, ao lazer, entre outros, pressupõe a crítica ao modo como se estrutura social, política e economicamente a sociedade hodierna. Capitalismo, propriedade privada, é incompatível com uma vida humana digna, íntegra.

Segundo essa concepção, o direito e a justiça não podem estar acima das condições materiais, ou, o que é o mesmo, do modo como a sociedade estrutura sua produção e reprodução. Assim, para falarmos dos princípios da justiça devemos compreender que estes não são mais do que variáveis históricas que mudam de acordo com o desenvolvimento sócio-econômico das sociedades. Os princípios da justiça só podem ser julgados e compreendidos sob esse prisma.

De acordo com a relação estabelecida no âmbito de uma dada técnica ou modo de produção, são introduzidas e legitimadas determinadas ordens jurídicas, que trazem, implicitamente, as relações de poder que são estabelecidas na sociedade. Daqui podemos tirar uma primeira conclusão: Marx não reconhece princípios de justiça que sejam permanentes, eternos. Isso contradiz a idéia segundo a qual todo direito deve ser universalmente válido e permanente se se pretende justo. Contudo, nenhum direito de fato assume esse estatuto de universalidade, tendo em vista que todo direito é particular, ou seja, é o interesse de um grupo ou classe social com pretensão de universalidade. Portanto, não pode realizar o interesse geral, mas apenas de uma parcela social, o que demonstra seu condicionamento social e histórico, isto é, que os sistemas jurídicos, onde apresentam-se os princípios da justiça social, não se fundamentam em si próprios. Esse foi o equívoco dos pensadores que se dedicaram e se dedicam ao estudo do direito e da justiça: criaram um ideal de justiça e tentaram aproximar as relações sociais desse ideal.

Ao expor a crítica da economia política a partir de uma análise da estrutura fundamental do modo de produção capitalista, Marx mostra que a existência humana no sistema produtor de mercadorias é marcada pelo estranhamento, pela expropriação do produto do trabalho, pela extração da mais-valia, pela reificação e pelo fetichismo, enfim, por tudo o que faz a sociedade civil burguesa o espaço da desigualdade por excelência. Diante disso, como tratar os indivíduos igualmente perante a lei se a sociedade é marcada pela desigualdade decorrente da divisão social do trabalho? Tratar todos de modo absolutamente igual não se configura uma injustiça dentro do sistema? Como os grupos economicamente desfavorecidos – formalmente iguais, mas concretamente desiguais – podem ter efetivamente acesso à justiça? Uma breve reflexão sobre tais questões nos permite asseverar que a justiça formal, tal como se configura na democracia burguesa, mantém a injustiça concreta, na medida em que o aparato jurídico do Estado estabelece leis que regulam a sociedade, mas sem estas tocarem, de fato, nas reais estruturas que geram as injustiças.

Diante dessas considerações, na *Crítica ao Programa de Gotha* (1875) Marx expõe aquele que poderiam ser considerado o princípio de justiça de uma sociedade humanamente emancipada: “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”. (MARX, 1990, p. 214).

Essa formulação marxiana de um pretenso princípio geral de justiça não se assenta numa especulação teórica, mas é uma concepção concreta de justiça, tendo em vista que é perpassada pelas considerações sobre as relações de produção e pela idéia do trabalho como categoria fundante do ser social. Pelo trabalho os homens criam uma cadeia de cooperação social da qual todos usufruem. É, portanto, a partir da análise da estrutura básica da sociedade, calcada no trabalho, que podemos estabelecer princípios de justiça reais. A realização da justiça ocorre numa situação onde todos os indivíduos produzem livres das condições estranhadas da produção social, desenvolvendo, assim, suas reais potencialidades.

O que o princípio marxiano da justiça encerra é a idéia segundo a qual as necessidades e as capacidades das pessoas são diferentes (que denominamos de princípio da diferença), não uma diferença derivada da estrutura social, mas uma diferença física e intelectual naturais. Desse modo, a igualdade efetiva se dá com base nessa diferenciação. Portanto, a contribuição dos indivíduos à sociedade, bem como os benefícios que esses recebem devem se referir a essa igualdade diferenciada.

Ao ignorar a proposta de Lassalle<sup>2</sup> de que a emancipação do trabalho exigiria que os meios de produção se elevassem a patrimônio comum e que houvesse uma repartição equitativa dos frutos do trabalho, Marx afirma que sobre a base da produção burguesa a única repartição equitativa é a que dá ao trabalhador apenas as condições para a sua sobrevivência física enquanto trabalhador. O equívoco de Lassalle foi pensar a idéia de uma repartição equitativa sem lançar mão de uma crítica ao modo burguês de organização da produção, buscando, desse modo, uma emancipação abstrata, formal.

Para Marx, uma idéia de justiça deve assentar-se nas relações de produção. Assim, é modificando as relações e o modo da produção social que se poderá falar de justiça. “Acaso as relações econômicas são reguladas pelos conceitos jurídicos? Pelo contrário, não são as relações jurídicas que surgem das relações econômicas?” (MARX, 1990, p. 212). De outro modo, as expressões “repartição equitativa”, “todos os membros da sociedade” e “direito igual” não passam de frases, pois “o direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado” (MARX, 1990, p. 214).

Na medida em que os indivíduos compreendem que o grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais não correspondem as condições da vida social, ou seja, quando há uma contradição entre as condições da produção e as relações de produção, abre-se, então o espaço para se pensar numa transformação social. O mesmo ocorre com as normas jurídicas. Precisamente a luta por emancipação se faz necessária quando o sistema de normas jurídicas que rege uma sociedade figura-se como ineficaz e inadequado para regular a vida social ou está em contradição com ela. No entanto, essa emancipação não deve levar em conta apenas os princípios formais que regulam as normas jurídicas, mas as condições materiais que incitaram a necessidade dessa emancipação

## Referências

BORON, Atílio. (2002). Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia: uma reflexión acerca de las teorías de John Rawls. In. *Teoría y filosofía política: la recuperación de los clásicos em el debate latinoamericano*. Bueno Aires: CLACSO.

CHASIN, J. (2009). *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_. *Superação do liberalismo*. Disponível em <[www.4shared.com](http://www.4shared.com)>. Acesso em 12 ago. 2010.

<sup>2</sup> Dirigente da Associação Geral dos Operários Alemães.

- FLICKINGER, Hans Georg. (2009). A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização. In: *Revista Veritas*. v. 54, n. 1, jan./mar. 2009.
- LÖWY, Michael. (1978). *Método dialético e teoria política*. Tradução de Reginaldo Di Piero. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleção Pensamento Crítico, 5).
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2007). *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl. (1989). A questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2008). Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Expressão Popular.
- \_\_\_\_\_. (1989). Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. In: \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (1990). Crítica do programa de Gotha. In. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Early writings*. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Marx Engels collected works (MECW)*. vv. 3, 4, 6, 29, 30 e 35. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. Disponível em <<http://marxists.org/archive/marx/works.htm>> Acesso em: 2 jun. 2008.



# O que resta da arte: arte e cultura da máquina em “Humano, demasiado humano” de Friedrich Nietzsche

\* Doutorando - UERJ

**Ricardo de Oliveira Toledo\***

## Resumo

A partir do estudo de *Humano, demasiado humano*, cartas e fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) do período da escrita da referida obra em todo seu conjunto, propõe-se analisar o desenvolvimento de uma concepção de “era da máquina”, bem como o tipo de cultura que dela deriva, considerando-se o problema levantado pelo filósofo alemão no aforismo 222 do primeiro volume (1878), a saber, “O que resta da arte”. Verifica-se como a cultura romântica oitocentista, que dá primazia à arte e ao gênio, é gradualmente substituída por outra fragmentada, com seus indivíduos voltados para a ação desenfreada e irrefletida, subservientes à indústria e ao comércio, sempre preocupados com a utilidade. Nietzsche observa que isto contribui para a produção de arte superficial, que tem como objetivo somente promover o descanso, ou seja, o entretenimento.

**Palavras-chave:** Arte, Artista, Romantismo, Cultura.

## 1. Nietzsche e seu tratamento contra o Romantismo juvenil

**O**s anos 70 do século XIX marcaram decisivamente a vida e o pensamento de Nietzsche. Seu afastamento pessoal de Wagner, embora gradual, possibilitou ao filósofo maior autonomia intelectual para refletir a respeito da arte, sem ter que se preocupar tanto com as opiniões e o controle do compositor. No natal de 1872, quando não compareceu à casa dos Wagner, Nietzsche demonstrou implicitamente seu incômodo, um anseio pelo desprendimento das amarras de seu amigo. Para minimizar sua falta, havia enviado um presente à Cosima, um pequeno trabalho intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Além disso, numa carta enviada a Gersdorff, dizendo a respeito de sua devoção ao *Meister*, confessou:

[...] devo conservar um pouco de liberdade nas pequenas coisas secundárias, e uma espécie de abstinência higiênica necessária da frequente relação privada. Mas isto é apenas para poder permanecer fiel a ele no sentido mais alto. Naturalmente disto não se pode falar, mas é uma coisa que se sente e torna verdadeiramente desesperador, pois provoca cansaço, desconfiança e silêncio (NIETZSCHE, 1976, p. 312).

Por mais algum tempo a relação entre Nietzsche e Wagner continuaria, embora cada vez menos sólida, repercutida pelo insólito elogio filosófico de *Wagner em Bayreuth*. Pouco a pouco, entusiasmado com sua relação com Paul Rée<sup>1</sup> e suas influências inglesas (entre outros aspectos que não importam aqui), suas reflexões a respeito da origem dos sentimentos morais, Nietzsche se vê tentado a abandonar a atmosfera metafísica em que suas primeiras obras publicadas nasceram, e avançar em direção ao solo movediço de *Humano, demasiado humano*.

Talvez ele não tivesse consciência das consequências pessoais, e não apenas intelectuais, que a obra traria para sua amizade com os Wagner. No primeiro dia de 1878, escreveu para o casal:

Este livro é meu: nele trouxe à luz os meus mais recorrentes sentimentos acerca do homem e das coisas, e pela primeira vez percorri nele a periferia dos meus pensamentos. Em tempos plenos de paradoxismos e de tormentas, este livro foi meu conforto, que não faltou o seu efeito mesmo onde me faltava qualquer outro conforto. Talvez eu esteja ainda vivo porque fui capaz deste livro (NIETZSCHE, 1995, p. 268).

No entanto, após a péssima acolhida da obra, numa carta a Reinhart Von Seydlitz, de 11 de junho de 1878<sup>2</sup>, aponta para o fato de Wagner ter se tornado um homem velho, incapaz de uma mudança, e que as aspirações de ambos divergiam completamente. O distanciamento entre eles, ainda que doloroso, era necessário para o serviço pela verdade. Na mesma correspondência, dá indícios que continua pensando e escrevendo sobre moral e arte.

---

<sup>1</sup> De acordo com Maria Cristina Fornari, a relação com Paul Rée trouxe a Nietzsche contribuições para este pensar a moral evolutivamente. “O fruto da aplicação concreta e coerente daquele filosofar histórico e daquela observação psicológica invocadas por Nietzsche é provavelmente a segunda seção de *Humano, demasiado humano*, ‘Para uma história dos sentimentos morais’, na qual o filósofo se propõe a mostrar a real natureza de tudo que até agora foi estimado e venerado como superior, mesmo que isso devesse custar à humanidade a ‘cruel visão da mesa de dissecação psicológica e de seus bisturis e pinças’, e o fim de suas ilusões consoladoras” (FORNARI, 2006, p. 45). Concordamos com Fornari quanto ao aspecto relevante que os debates com Rée tiveram para que Nietzsche se interessasse em maior grau pelas descobertas científicas inglesas do século XIX, em especial as de Charles Darwin, e as consequências filosóficas que poderiam resultar delas. Simultaneamente, os vestígios idealistas e românticos alemães foram abandonados e criticados na obra de 1878. No entanto, ressaltamos a observação feita por Fornari: “Em particular, no prefácio à *Genealogia da Moral*, Nietzsche refuta que, na época de *Humano, demasiado humano*, possa ter sido influenciado ainda que uma mínima quantidade por Rée e de suas hipóteses” (FORNARI, op.cit., p. 46).

<sup>2</sup> Idem, *Ibidem*, p. 296.

Não era apenas a composição musical de Wagner que havia deixado Nietzsche impressionado, mas suas reflexões filosóficas sobre a arte. E num aspecto ambos pareciam concordar: a primazia do idílico em relação ao urbano, ou seja, da arte que brota do ventre da natureza em detrimento daquela que vinha se construindo nos ares movimentados das cidades contemporâneas, entre elas, Paris. Para Wagner (1883, p. 319), a grande cidade fomentava a repressão da vitalidade natural. Havia nisto um sentimento de repúdio à civilização, uma ideologia anticapitalista e uma nostalgia pela natureza. O maestro, em sua autobiografia, vislumbra duas possibilidades: viver e morrer no deserto da cidade ou fugir para uma vida saudável no campo. Em sua visita à Paris, em 1867, descreveu a maneira sombria como a capital francesa lhe apareceu. Toda ela tomada por um exército de jovens, que embora fossem os representantes do futuro, eram a face do destino vazio da civilização moderna e sua metrópole. Curiosamente, Nietzsche, em seus escritos *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*, acabaria por descrever seu agora desafeto como sendo um artista metropolitano, que apenas lidava com problemas que interessavam aos pequenos decadentes parisienses. A melodia infinita de Wagner, com sua ambiguidade rítmica, imitava a própria decadência da civilização, sua enfermidade enquanto desagregação e perda de estilo, que se esvai numa constante alucinação. Em *O Caso Wagner*, encontram-se as seguintes afirmações: “Wagner é o artista moderno *par excellence*” e que “seus três grandes estimulantes são a brutalidade, a artificialidade e a inocência (*das Brutale, das Künstliche, das Unschuldige*)” (NIETZSCHE, 1988, 6.023).<sup>3</sup> Com isto, Nietzsche insinua que além da decadência, a civilização traz consigo o cansaço diante da agitação desenfreada<sup>4</sup>.

Tanto Nietzsche quanto Wagner beberam da mesma fonte filosófica quando se trata da desvalorização da vida urbana, a saber, Schopenhauer. Para este o tumulto da cidade faz com que o pensamento perca seu elemento de unidade e totalidade que lhe é próprio, acabando por ser sufocado pelo barulho. Em *Parerga e Paralipomena*, (SCHOPENHAUER, 1998, p. 385), o filósofo indica que o rumor da cidade impede a concentração e a produção do grande espírito. Diante da comunidade de indivíduos que não são capazes de alcançar uma autonomia espiritual e de qualquer produção, o grande espírito acaba por se igualar aos demais. Por seu turno, estes últimos, encontram na agitação uma fuga do tédio e, por conseguinte, a sensação de segurança. No interior de tal atmosfera, surge a máquina da civilização, na qual o homem, escravo da especialização profissional, passa a ter uma relação

<sup>3</sup> As referências da *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) serão feitas com os algarismos à esquerda do ponto como relativos ao volume e aqueles da direita como referentes à página, embora não seja a maneira mais comum para este tipo de citação.

<sup>4</sup> Segundo o comentário de Barbera e Campioni: “Nietzsche descreveu como característica da experiência decadente o apelo recíproco da desagregação debaixo do choque da grande cidade e a fuga em direção ao torpor alucinatório [...]. A submissão aos estímulos fortes do *milieu* da parte da personalidade débil suscita um mundo de *hashish*, de vapores exóticos, pesarosos, envolventes, de toda espécie de exotismo e simbolismo do ideal, somente para se liberar de vez da própria realidade. Mesmo o nacionalismo e a ideologia de Bayreuth, com seu simbolismo pesaroso e cinza, são charcos que, longe de ser a antítese genuína e pura do metropolitano artificial, nascem do próprio charco da cidade” (BARBERA; CAMPIONI, 1983, p. 18).

mais funcional com as coisas e menos desinteressada, ou seja, contemplativa. Nos *Suplementos ao Mundo como vontade e representação* (SCHOPENHAUER, 1986), é possível ler sobre o intelecto do homem comum, preso a amarras, colocando-se em movimento no teatro do mundo como se fosse uma marionete. Na contramão, está o gênio,<sup>5</sup> com seu intelecto livre (desvinculado) de tais imposições externas. Ele não é controlado, e sim agente, com seu olhar liberado. Tratando-se da natureza, Schopenhauer argumenta que o verdadeiro e maior símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o esquema do retorno. O círculo seria a forma mais geral que está em tudo, do curso das estrelas à morte e o nascimento dos seres orgânicos, e por isso, apenas no incessante fluir do tempo e do seu conteúdo é também possível uma existência constante, isto é, uma natureza.

## 2. A crítica do Romantismo e seu lugar na cultura alemã

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche consolidou sua reviravolta intelectual, pois ainda que conservasse, o desprezo pela vida agitada da modernidade, não o fez pelos mesmos motivos que o impeliu até então. Não havia meramente uma dicotomia campo e cidade, mas um desenvolvimento próprio de uma cultura do homem moderno, que estava reorientando suas prioridades. O abandono da vida ascética, o irremediável distanciamento da metafísica, a propagação das ideias científicas e o avanço da indústria e do comércio transformavam a arte num artigo secundário. Entretanto, esta ainda era espelho de seu tempo. A arte alemã oitocentista, que segundo Nietzsche, possuía em Wagner seu maior e derradeiro representante, baseou-se numa filosofia de repúdio à vida e na busca por um ideal artístico. O Romantismo alemão era uma última tentativa de o homem se desvencilhar das ideias irrevogáveis do Iluminismo. Os românticos, quando viram a metafísica sucumbir diante do alvorecer da ciência, não souberam abrir mão dos sentimentos que aparentemente se desvaneciam com ela, transferindo-os para a

---

<sup>5</sup> Da investigação sobre o gênio a partir de “Da alma dos artistas e dos escritores”, seção de *Humano, demasiado humano*, pode-se concluir que, na concepção de Nietzsche, o gênio da arte (*Der künstlerische Genius*) não é aquele indivíduo que possui dons e talentos inatos (*Begabung, angeborenen Talenten*), e sim que, por meio do aprendizado, do aprimoramento, da rejeição do ruim, do refinamento do bom e da prática constante, busca suprimir suas carências. É um grande observador da vida e das vivências, sendo este seu maior material. Embora se destaque dos demais artistas, seu status adviria de um sentimento coletivo de que as pessoas normais não seriam capazes de fazer obras geniais em decorrência de sua insuficiência criativa (NIETZSCHE, 1988, 2.147). É oportuno ainda apontar que Goethe é descrito em *Humano, demasiado humano* como um autêntico gênio do *Sturm und Drang*. No aforismo 125, o poeta aparece, por sua irreverência religiosa, ao lado de Shakespeare, um dos artistas mais louvados pelo movimento, chamado inclusive por Goethe de sua estrela mais longínqua. É o próprio Nietzsche quem divide a produção literária do poeta alemão em duas fases: a fase imatura, provavelmente se referindo aos tempos do Pré-Romantismo, e a fase madura, durante e após o apogeu do Classicismo de Weimar. No aforismo 221, o classicismo de Goethe é elogiado, demonstrando certa tendência classicista do segundo Nietzsche: “isso é a arte, tal como depois Goethe a compreendeu, tal como os gregos e também os franceses a praticaram” (op. cit., 2.133). Aliás, Nietzsche parece nutrir bastante simpatia pelo Goethe maduro, utilizando várias citações deste para apoiar seu pensamento. Semelhantemente, após destrinchar toda sua concepção de gênio, o poeta de Weimar acaba por ter lugar de destaque em seu rol de homens geniais.

arte. Antes de ser assimilada pela metafísica, era possível perceber a arte como sendo manifestação do anseio pela alegria de viver, de um desejo de olhar a vida com prazer, sem desconto do sofrimento que ela pudesse propiciar. Para Nietzsche, o homem poderia renunciar à arte, mas não perderia a capacidade que com ela aprendeu, bem como a renunciar à religião, mas não às intensidades e elevações do ânimo adquiridas por meio dela. O fato é que uma coisa parecia substituir a outra: a metafísica seria procedida pela arte e esta pela ciência, sem que os sentimentos gerados por cada uma delas fossem integralmente extirpados do homem. Como se lê: “o homem científico é a continuidade do homem artístico” (NIETZSCHE, 1988, 2.186).

Num fragmento póstumo de 1875, é possível ver que Nietzsche já havia esboçado a transição que a arte passava no interior da arte de Wagner. Segue o texto:

“A luta de Wagner na obra de arte”:

Rienzi: antítese à ordem; o reformador.

O holandês voador: o elemento mítico contra o histórico.

Tannhäuser, Lohengrin: o elemento católico contra o protestante (o elemento romântico contra o Iluminismo).

Maestros cantores: antítese à civilização, o elemento alemão contra o francês.

Tristão: Contraste com a aparência, o elemento metafísico contra a vida.

Nibelungos: voluntária renúncia da precedente potência do mundo, contrastes dos períodos cósmicos (NIETZSCHE, op. cit., 8.266).<sup>6</sup>

Noutro fragmento, escreve: “Wagner na obra. O público. Caminho em direção a Beethoven. Os elementos aparentemente reacionários românticos. Oposição à civilização”.<sup>7</sup>

O aforismo 223 de *Humano, demasiado humano* descreve a maneira como o autor compreendia o novo papel da arte, não mais orientada pelos motivos metafísicos. Nietzsche estava ciente do fato de que o homem do século XIX, mais do que noutras épocas, estava distante e cênscio de sua transitoriedade, bem como de suas criações. Quer-se prever o que restaria de uma arte sem o solo metafísico, revelando seu sentido correto, e não decretar definitivamente seu fim. Com isso, busca-se também antever o que seria da humanidade que se ultrapassasse e pusesse de lado seus sonhos metafísicos. Enquanto a metafísica subjugou a arte, esta teria se tornado um instrumento que servia para que o homem se eternizasse, negando sua finitude. Enquanto o indivíduo desapareceria pela ação do tempo, a obra de arte seria a “a imagem do que subsiste eternamente”. Isso porque, nesse sentido combatido

<sup>6</sup> Wagner's Kampf im Kunstwerk. Rienzi – Gegensatz zur Ordnung, der Reformator./Holländer – das Mythische gegen das Historische./Tannhäuser Lohegrin – das Katholische gegen das Protestantische (das Romantische gegen die Aufklärung)./Meistersinger – Gegensatz zur Civilisation, das Deutsche gegen das Französische./Tristan – Gegensatz zur Erscheinung. Das Metaphysische gegen das Leben./Nibelungen – freiwilliges Verzichten der bisherigen Weltmächte: Gegensätze von Weltperioden – mit Umwandlung der Richtung und der Ziele.

<sup>7</sup> Wagner in der Oper. Das Publikum. Weg zu Beethoven./Das anscheinend Reaktionäre-Romantische. Gegensatz zur Civilisation (NIETZSCHE, op. cit., 8.266).

por Nietzsche, a arte estaria para além da própria precariedade do mundo e suas aparências, sendo uma possível manifestação do mundo real, o qual se daria com seus modelos eternos ao artista. Assim tomada, a arte foi perdendo uma das suas principais funções, a saber, gerar prazer, alegria, fazer olhar a vida com interesse e gerar a exclamação: “seja como for, é boa a vida”.<sup>8</sup> Ao se distanciar da vida, a arte não só se empobreceu, como deixou a existência mais pobre, incapaz de manifestar-se em toda sua intensidade, tendo uma relevante quantidade de sentimentos dissimulada, tornando-se menos vívida, embora não desapareça por completo. Nietzsche considera que: “Assim como na velhice recordamos a juventude e celebramos festas comemorativas, também a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude”.<sup>9</sup> O filósofo antevê a possibilidade de um dia os artistas serem celebrados como se fossem maravilhosos estrangeiros. No entanto, enquanto faz este prenúncio, Nietzsche faz uma menção aos gregos em sua alegre cultura, que foi retirada de seu contexto, vêem-se obrigados a rememorar alegremente seu estado moribundo. Assim como honras deveriam ser prestadas aos antigos gregos, o mesmo se deveria fazer em relação aos maravilhosos (ou grandes) artistas, que fizeram a humanidade sentir novamente os prazeres da sua juventude. Porque esses artistas foram comparados a estrangeiros também não deve ter sido algo casual: “Logo veremos o artista como um vestígio magnífico e lhe prestaremos honras, como a um estrangeiro maravilhoso, de cuja força e beleza dependia a felicidade dos tempos passados, honras que não costumamos conceder aos nossos iguais”.<sup>10</sup> É provável que estivesse escondido certo desprezo de Nietzsche pela arte de seu tempo, sobretudo, pelas obras alemãs: sinais de uma cultura pequena, que já não manifestaria seu indômito prazer pela vida.

No final do século XIX, a arte perdia o status que tivera sob a influência romântica. Enquanto para o Romantismo a arte era produção de verdade, o que se pode constatar, em especial, no Primeiro Romantismo,<sup>11</sup> Nietzsche via nos artistas,

<sup>8</sup> Ibidem, 2.185

<sup>9</sup> Ibidem, 2.186

<sup>10</sup> NIETZSCHE, op. cit., loc. cit.

<sup>11</sup> O contato de Nietzsche com o Classicismo de Weimar e suas ideias se deu ainda em sua juventude, entre 1858 e 1864, período em que estudou em Pforta (*Schulpforta*). Ali, o jovem não apenas tomou conhecimento dos classicistas alemães e franceses, como também de parte considerável da Antiguidade clássica grega. No livro *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*, Paul Bishop e R. H. Stephenson propõem que Nietzsche teria “devorado os escritos de Schiller sobre estética”, justificando o mundo “apenas como um fenômeno estético” (*nur als ästhetisches Phänomen*), algo que, segundo os comentaristas, repercutiu na construção de *O nascimento da tragédia* (BISHOP & STEPHENSON, 2004, p. 1). É na escrita desta obra, em 1871, que o pensador parece se utilizar, em alguma medida, da dicotomia schilleriana entre poesia ingênua e sentimental para a elaboração da sua dicotomia entre o apolíneo e o dionísio. É curioso notar que Nietzsche, durante sua juventude, possuía maior interesse pelo classicismo, estudando os gregos e o uso de sua retórica por um significativo tempo, ainda que seus primeiros escritos de maior relevância possuam forte tendência romântica. Os autores de *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism* atestam que *O nascimento da tragédia* retoma temas do Classicismo, ainda que sua maior preocupação com as investigações e pontos de vista de Goethe e Schiller seja empregada na defesa do projeto cultural wagneriano. Nessa discussão com a tragédia antiga grega, encontrar-se-iam, por exemplo, relances de um poema de Schiller, *An die Freude*, de 1786, uma carta de Schiller a Goethe de 18 de março de 1796 em que se encontra a noção schilleriana de ingênuo e algo que se referiria a sentimental, além de uma menção honrosa a Schiller, Goethe e Winckelmann no vigésimo parágrafo da obra citada, reputados como aqueles que lutaram com maior

em especial, nos poetas, grandes mentirosos. A história do erro, que se escondeu detrás das crenças e da metafísica, era reassumida na arte:<sup>12</sup>

É verdade, dados certos pressupostos metafísicos, a arte tem um valor muito grande, por exemplo, na crença que o caráter seja imutável e que a essência do mundo se exprima continuamente em todos os caracteres e ações: então a obra do artista se torna imagem de tudo o que permanece eternamente, enquanto, pela nossa concepção, o artista somente pode dar a sua imagem uma validade temporária, porque, em seu todo, o homem veio a ser e é mutável, e por si o homem não é nada de fixo e permanente. O mesmo ocorre ainda com outro pressuposto metafísico: posto que o nosso mundo visível seja aparência, como supõem os metafísicos, a arte viria a estar o mais próximo do mundo real (NIETZSCHE, op. cit., 8.186).<sup>13</sup>

---

vigor na Alemanha para aprender com os gregos, travando uma luta pela cultura. Já quanto à inscrição do Primeiro Romantismo em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche faz somente uma referência direta a Novalis. Se esta for investigada superficialmente, insinua que o filósofo não se preocupou com a concepção de intuição intelectual que aparece nos escritos de Novalis. Contudo, uma leitura mais rigorosa demonstra o acordo com os argumentos do texto apresentados aqui. Nela, o filósofo menciona Novalis como o exemplo da santidade que, grosso modo, em virtude do tédio de uma “vida ascética”, busca uma ingênua alegria naquilo que produz. Ao invés de dar vazão aos seus instintos, torna a vida tediosa e nela tenta suprimir e expurgar a culpa por seu auto-endeusamento. De volta ao texto nietzschiano: “por fim, quando (o santo) anseia por visões, diálogos com os mortos ou seres divinos, o que no fundo deseja é uma espécie rara de volúpia, talvez aquela volúpia na qual todas as outras se acham atadas como num feixe” (NIETZSCHE, 1988, 2.138). Os estudos de Aldo Venturelli (1998) sugerem que Nietzsche teria tido contato com os escritos dos primeiros românticos durante sua juventude, tempo em que o Romantismo teria servido como seu “consolo metafísico”. É importante fazer menção a este texto, considerando que alguns pesquisadores poderiam afirmar que o primeiro Romantismo estaria tão distante que nem teria sido levado em conta nos escritos de *Humano, demasiado humano*. Em alguns momentos, fica claro que o filósofo se refere ao Romantismo tardio, mas, em outros, as críticas podem muito bem ser estendidas aos primeiros românticos como Schlegel e Novalis. Em especial, para se compreender a concepção de gênio no primeiro autor, é importante rever algo que foi considerado bastante original em seu pensamento: a concepção de ironia.

<sup>12</sup> Clademir Luís Araldi comenta que: “O artista e o gênio são criticados (em *Humano, demasiado humano*) por possuírem um sentido fraco de verdade. Por meio da imaginação, de símbolos, da configuração onírica do mundo, o artista visa a facilitar e a transfigurar a vida. Nietzsche reconhece, no entanto, o valor transfigurador da arte (da arte grega em particular), pois nessa situação somente a arte pôde transfigurar a miséria da existência da fruição e gozo [...]. Nos românticos, contudo, o filósofo critica a crença na inspiração e no gênio como mascaramento da realidade, da natureza, e também como vaidade, como amor próprio. É necessário ressaltar, então, que os grandes espíritos foram ‘grandes trabalhadores, incansáveis não somente na invenção, mas também na arte de ordenar [...]’. O gênio, enquanto aquele que fomenta convicções é um opositor da ciência” (ARALDI, 2004, p. 222). Como se percebe, Araldi soube de forma eficaz reconhecer o lugar que a arte grega ainda ocupava na crítica de Nietzsche, e seu contraponto em relação aos artistas românticos. Como se observa no aforismo 223, a barbárie estrangeira foi responsável pelo fim da alegre arte grega, podendo-se conjecturar que o fim da arte romântica estaria no seio da própria civilização.

<sup>13</sup> Es ist wahr, bei gewissen metaphysischen Voraussetzungen hat die Kunst viel grösseren Werth, zum Beispiel wenn der Glaube gilt, dass der Charakter unveränderlich sei und das Wesen der Welt sich in allen Charakteren und Handlungen fortwährend ausspreche: da wird das Werk des Künstlers zum Bild des ewig Beharrenden, während für unsere Auffassung der Künstler seinem Bilde immer nur Gültigkeit für eine Zeit geben kann, weil der Mensch im Ganzen geworden und wandelbar und selbst der einzelne Mensch nichts Festes und Beharrendes ist. Ebenso steht es bei einer andern metaphysischen Voraussetzung: gesetzt, dass unsere sichtbare Welt nur Erscheinung ware, wie es die Metaphysiker annehmen, so käme die Kunst der wirklichen Welt ziemlich nahe zu stehen.

Os românticos baseavam sua autoridade na fé inspiração. Desta forma, “a ideia da obra de arte, da poesia, o pensamento fundamental de uma filosofia desceriam do céu como um raio de graça”.<sup>14</sup> Inspiração e intuição intelectual, enquanto visões diretas de uma ideia, da vontade, do absoluto ou da verdade, encontram aí uma equiparação na arte. Nietzsche faz duas ressalvas em relação à concepção de intuição intelectual. A primeira se refere a esta como simples criação do intelecto. A segunda como o desejo ou necessidade que o homem passou a ter da busca e da posse de verdades. Crer em intuições é dar seguimento a esperanças e sentimentos metafísicos que não foram rechaçados no crepúsculo das religiões. No entanto, a intuição não faria o homem avançar um passo sequer no território da certeza e, por conseguinte, da verdade. No caso alemão, ainda tendo em mente Wagner, tal postura não deixaria de ser o sintoma de uma condição fisiológica e histórica que teria levado os alemães, discípulos do idealismo, a criar uma cultura baseada em grandes e elevados temas. O pensamento alemão do século XIX<sup>15</sup> era uma negação da própria situação alemã.

Para Nietzsche, o motivo do homem não conseguir se desvencilhar por completo da religião é a necessidade metafísica. O Romantismo não é responsável por essa necessidade, mas a leva a cabo em suas teorias. Nelas ele realiza a ponte que pretende prender o homem ao pensamento metafísico sem permitir que haja a passagem para o pensamento científico. Aquilo que se refere à necessidade metafísica da arte é aludido quatro vezes em *Humano demasiadamente humano*, entre as quais se destaca aquela que se encontra no aforismo 153: “Podemos ver como é forte a necessidade metafísica [...] pelo fato de mesmo no livre pensador; após ele ter se despojado de toda metafísica, os mais altos efeitos da arte produzirem facilmente uma ressonância na corda metafísica”.<sup>16</sup> Ao continuar a leitura desse texto, percebe-se que Nietzsche joga com os termos metafísica e religião para criticá-los enquanto fatores determinantes da criação artística, sendo esta uma espécie de instrumento de ascensão que permitiria ao homem retornar ao solo metafísico. E ainda afirma que mesmo para aqueles que, de certa forma, libertaram-se das

<sup>14</sup> Ibidem, 2.146

<sup>15</sup> Ao comentar o prefácio que Nietzsche escreve para a segunda edição de *Humano, demasiado humano*, em 1886, Henry Burnett abre espaço para fazer uma correlação com *Ecce Homo*, observando nos dois textos uma crítica explícita à cultura alemã. A causa da criação de uma cultura voltada para o idealismo seria fisiológica: a má “conduta alimentar”. Maus hábitos levam a perder as realidades de vista e à preocupação com “objetivos inteiramente problemáticos”. Claro que o caráter fisiológico poderia ser uma metáfora para a má assimilação cultural dos alemães em relação aos gregos e, talvez, aos franceses. “A busca alemã pela adequação entre o ‘clássico’ e o ‘ser alemão’ seria para Nietzsche uma empresa por si só condenada ao fracasso” (BURNETT, 2000, p. 73), expõe o comentador. Segundo este, Nietzsche faz elogios a poucos casos de procedência francesa responsáveis por lampejos de uma alta cultura em solo alemão. Ao invés da Alemanha dar seguimento às ideias iluministas francesas, voltadas para problemas realmente práticos, buscou comportamentos pouco “saudáveis” em função de um ideal de vida elevada. Burnett segue dizendo que o sentido de um exame dos hábitos alimentares alemães é, na verdade, “a crítica e a inversão (*Umkehrung*) do idealismo, operada de forma quase metódica aqui; o idealismo, para Nietzsche, constitui-se num emaranhado inútil de preocupações, os chamados grandes temas” (Ibidem, p. 74).

<sup>16</sup> Ibidem, 2.145



suas crenças supramundanas, restam-lhes os sonhos metafísicos que, concebidos no seio da arte, acabam passando por verdades. O Romantismo não é apenas substituto do Classicismo. Opõe-se em seu idealismo ao Iluminismo. Algumas vezes, Nietzsche costuma entremear as ideias iluministas e o esperado progresso científico aos ideais românticos. Da mesma maneira que a primavera do Renascimento foi eclipsada pela Reforma Protestante, restaurando os mais profundos sentimentos religiosos, o Romantismo sucede ao Iluminismo<sup>17</sup>, trazendo consigo um rastro metafísico, como um cometa que leva na sua cauda o que ele mesmo deixa para trás. Nesse sentido, o Romantismo não é uma revolução, mas uma reação. Schopenhauer teria sido quem mais contribuiu para a ressurreição de uma devoção ascética, dando força ao sentimento de “necessidade metafísica”: “Muita ciência ressoa da sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha necessidade metafísica (*metaphysische Bedürfniss*)”, aforismo 26.<sup>18</sup>

Nietzsche compreende que o último tipo de arte a surgir no seio de uma cultura é a música. Nela, sussurrariam as últimas vozes de uma época, em meio às previsões de que um novo tempo estaria para surgir. Contudo, os suspiros de fenecimento, em meio aos brotos primaveris da nova estação, penetram com sua mais alta ressonância nos corações, fazendo com que estes sintam pesar por aquilo que está ficando para trás. Segundo o pensador, em *Humano, demasiado humano II*, aforismo 171:

Somente na arte dos compositores holandeses a alma da Idade Média cristã encontrou sua plena ressonância [...]. Apenas na música de Haendel ressoou o melhor de Lutero e das almas semelhantes [...]. Apenas Mozart resgatou a época de Luís XIV e a arte de Racine e de Claude Lorrain em outro sonante. Apenas na música de Beethoven e de Rossini o século XVIII cantou derradeiramente, o século do entusiasmo, dos ideais partidos e da felicidade fugaz. [...] Talvez também a nossa música alemã recente, por mais que domine e anseie dominar, não seja mais compreendida num futuro próximo: pois surgiu de uma cultura que está prestes a desaparecer; seu solo é aquele período de reação e restauração (NIETZSCHE, op. cit., 2.450).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Se o Iluminismo fez questão de não perpetuar a religião, rechaçando seus efeitos, o pensamento que o seguiu tomou uma via oposta, e fez mais justiça do que deveria, ao invés de evitar o parentesco entre religiosidade e a verdadeira ciência – “[...] mas, na inocência de sua admiração, inventaram fábulas a respeito da semelhança de família entre as religiões e a ciência” (NIETZSCHE, 1988, 2.110). Pelo menos mais uma vez, Nietzsche coloca Schopenhauer entre esses fabuladores: “Nisso (Schopenhauer) foi apenas um discípulo extremamente dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que estimavam o Romantismo e haviam abjurado o espírito das Luzes [...]” (Ibidem). A ciência apregoadada por estes mestres é uma pseudociência, pois estima o progresso abrindo mão de todo senso prático.

<sup>18</sup> Ibidem, 2.047

<sup>19</sup> Erst in der Kunst der Niederländer Musiker fand die Seele des christlichen Mittelalters ihren vollen Klang (...). Erst in Händel’s Musik erklang das Beste von Luther’s und seiner Verwandten Seele (...). Erst Mozart gab dem Zeitalter Ludwig des Vierzehnten und der Kunst Racine’s und Claude Lorrain’s in Klingendem Golde heraus. Erst in Beethoven’s und Rossini’s Musik sang sich das achtzehnte Jahrhundert aus, das Jahrhundert Schwärmerei, der zerbrochnen Ideale und des flüchtigen Glückes (...). Vielleicht, dass auch unsere neueste deutsche Musik, so sehr sie herrscht und herrschlustig ist, der kurzer Zeitpanne nicht mehr verstanden wird: den sie entsprang aus einer Cultur, die im raschen absinken begriffen ist; ihr Boden ist jene Reactions – und Restaurations-Periode (...).

Wagner teria sido aquele artista que soube, como ninguém, reunir todos os elementos e sentimentos do Romantismo, levando-o ao seu extremo, embora isto tenha ocorrido tardiamente. Em sua música se mostrava com a maior vivacidade a guerra contra tudo que o iluminismo trouxera à Europa. Muita coisa poderia contribuir para que tal música permanecesse algum tempo naquilo que pareceria seu apogeu, como os sentimentos nacionalistas alemães e o socialismo do final do século XIX. No entanto, nada disso garantiria a sua perpetuação, pois a glória da música, embora pareça a maior, é a mais fugaz, bem mais rápida que a duração dos frutos das artes plásticas. Fato é que, aquilo que mais dura e que mais se faz sentir após o fim de uma cultura é o seu próprio pensamento. Para Nietzsche de todos os produtos do senso artístico humano, os pensamentos são os mais duráveis e resistentes.

As críticas feitas a Wagner demonstram como Nietzsche repudiava a ideia de uma arte alemã que só servisse para fortalecer o espírito germânico em detrimento de uma cultura europeia. Isso encontra reverberações em *Ecce Homo*:

[...] *Que havia acontecido?* – Haviam traduzido Wagner para o alemão! O wagneriano havia se tornado senhor de Wagner! – A arte *alemã!* O mestre *alemão!*... Nós, os outros, que sabemos muito bem a que artistas refinados, a que cosmopolitismo a arte de Wagner fala, estávamos fora de nós mesmos, quando encontramos Wagner ornado de “virtudes” alemãs (NIETZSCHE, op. cit., 6.323-324).<sup>20</sup>

Mais adiante, ao lembrar as trocas de gentilezas com seu amigo, o autor de *Humano, demasiadamente humano* se surpreende ao ler a dedicatória do recém lançado *Parsifal* de seu até então amigo que dizia: “ao meu caro amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, conselheiro eclesiástico”.<sup>21</sup> Esse seria o momento de cisão entre ambos, quando aquele tem a confirmação de que Wagner havia se tornado devoto.

### 3. A cultura pós-romântica: o novo lugar da arte

Como se vê, Nietzsche acreditava que a cultura baseada nos ideais românticos, juntamente com sua arte, estava próxima do seu fim. Mas isso não significa que nada mais restaria da arte, ou seja, que a humanidade daria adeus aquilo que a acompanhou desde seus primórdios, como aponta o aforismo 119 da seção “Opiniões e sentenças diversas”. Em tempos de extrema correria, tomados pelo espírito da modernidade, que renova os meios de trabalho, os governos e as relações interpessoais, a primazia dada a arte pelo Romantismo já não atenderia aos interesses culturais. Mais comum seria encontrar a massa não pensante, fundamentalmente agitada pelo trabalho. No aforismo 439, Nietzsche afirma que para haver uma cul-

<sup>20</sup> Was war geschehen? - Man hatte Wagner ins Deutsche übersetzt. Der Wagnerianer war Herr über Wagner geworden! Die deutsche Kunst! die deutsche Meister! der deutsche Bier! Wir Andern, die wir nur zu gut wissen, zu was für raffinierten Artisten, zu welchem Cosmopolitismus des Geschmacks Wagners Kunst allein redet, waren ausser uns, Wagnern mit deutschen Tugenden behängt wiederzufinden.

<sup>21</sup> Ibidem, 6.327

tura superior, é imperioso que exista uma casta de homens ociosos, que trabalhem se for do seu interesse, não agitados pelas exigências laborais. A fala de Nietzsche tem profunda tendência aristocrática, considerando-se que, na Grécia Antiga, em Roma ou mesmo na Europa Medieval, o trabalho era destinado a uma casta servil e mais pobre da sociedade. Porém, com a eliminação daquela casta, também chamada de nobreza, pelas insurreições burguesas dos séculos XVII e XVIII, o espaço para o livre pensamento se tornou cada vez mais restrito. Aqueles que ainda se arriscavam a se dedicar a tal tarefa passaram a ser mal vistos pelos semelhantes. Assim, a sociedade foi criando formas que atendessem aos interesses da burguesia e dos homens atarefados, com forma de mantê-los ocupados, mas espiritualmente acomodados: um verdadeiro adestramento para a domesticação. O aforismo 438 demonstra que: “O caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas são comuns a todos os partidos atuais: por causa dessa intenção, todos são obrigados a transformar seus princípios em grandes afrescos de estupidez, pintando-os na parede”.<sup>22</sup> Nietzsche considera que tal estupidez advém do populacho e volta-se para ele mesmo como algo que não presta: “Nisso já não há o que fazer, é inútil erguer um só dedo contra isso; pois nesse âmbito vale o que afirmou Voltaire: *quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*”.<sup>23</sup> Um dos critérios para que algo seja aceito pela massa é a vantagem para um número maior de pessoas. Usa-se o intelecto para imaginar maneiras de tornar a vida geral mais agradável, mas o que se consegue pensar é muito estreito: “o orgulho pelas cinco ou seis noções que a sua mente abriga e manifesta realmente lhes torna a vida agradável a ponto de suportarem com gosto as fatais conseqüências de sua estreiteza [...]”.<sup>24</sup>

Por seu turno, a crítica de Nietzsche à cultura de seu tempo ainda parece conter certo otimismo. No aforismo 179, de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche afirma que não houve época mais feliz que a sua. Nela era possível fruir daquilo que as culturas do passado haviam deixado, isto é, suas produções. Segundo o filósofo, ainda era possível nutrir-se do “mais nobre sangue de todas as épocas” (NIETZSCHE, op. cit., 2.457). Pela primeira vez em sua história, a humanidade podia olhar para além de seu tempo, o que não ocorrera em nenhum outro momento, pois cada cultura só conseguia olhar para si mesma, como se algo encobrisse a “abóbada” em que os homens do passado viviam de tal maneira que nenhum olhar a pudesse ultrapassar. Para Nietzsche, seu tempo possibilitava aos homens não apenas olharem para o passado, mas também para o futuro, uma vez que aqueles se reconheciam como tendo o próprio destino em suas mãos. Eles eram capazes de perceber a sua força e, a partir dela, descobrir qual era a tarefa a se fazer. Mas, há aqueles que não se alimentam do melhor de seu tempo, e retiram deste apenas o que é mais amargo. O filósofo os chama de “homens-abelhas”, que constroem sua colmeia de mal-estar. Todavia, o problema do presente passa a ser bem mais

<sup>22</sup> Ibidem, 2.285

<sup>23</sup> NIETZSCHE, op. cit., loc. cit.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, op. cit., loc. cit.

complexo do que aquele resultante da amargura dos “homens-abelhas”. Atordoados pela voz do populacho, que se faz ouvir sempre mais alta, em consequência do espaço que esta vem ganhando, tornando confusos os elementos culturais, os educadores se tornam homens atordoados, calados e, por fim, embotados, o que pode comprometer as gerações futuras. De algum modo, uma cultura começa a mostrar aquilo que nela não vai bem quando suas produções são coisas ruins ou medíocres. O homem que sabe olhar para além de seu tempo, não é aquele que luta, como um tipo de soldado, para perpetuar sua época, mas que procura melhorá-la através da busca pelo melhor, pelo excelente.

O homem na era da ação desenfreada (mas, não criativa) não mais tinha tempo para a contemplação<sup>25</sup>. As horas de ócio, que eram bem poucas, já não serviam mais para a reflexão e, muito menos, para uma observação prazerosa da vida. Encontrar tempo para o ócio significava tão somente entregar-se rapidamente ao descanso. É para isso que a obra de arte deve servir, para entreter e descansar. A grande arte, como fora pensada pelos maiores gênios artísticos da história, independentemente de épocas, correntes e estilos, era substituída por uma arte superficial. O novo tipo de público, ao rejeitar uma arte mais complexa, transformava seus artistas em medíocres. É o que se vê nos dois aforismos subsequentes de *Humano, demasiado humano*: 167. “A educação artística do público. – Se o mesmo tema não for tratado de maneiras diversas cem vezes por mestres diferentes, o público não aprende a elevar-se acima do interesse do sujeito”.<sup>26</sup> E no 168:

*O artista e seu cortejo devem andar lentamente.* – O passo de um grau de estilo a outro deve ser bastante lento para que não somente os artistas, como também o público, compreendam-se e saibam exatamente o que se passa. De outra maneira se produz de uma só vez um grande abismo entre o artista que cria sua obra sobre uma altura isolada e o público que não é capaz de alcançar tamanha altura e que tem no fim que descer com desgosto. Pode ocorrer que o artista caia muito mais rapidamente quando não eleva seu público (NIETZSCHE, op. cit. 2.587).<sup>27</sup>

Nas palavras de Nietzsche: “É o que agora sucede em toda parte: também os artistas da grande arte prometem repouso e distração, também eles se dirigem

<sup>25</sup> Nos aforismos 477 e 478 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche compreende que o homem europeu, sobretudo, o inglês, passou a remanejar as energias gastas com a guerra para a ação laboriosa. Neste sentido, diferencia trabalho (*Arbeit*) da laboriosidade (*Fleiß*). Os indivíduos passam a trabalhar não para atender às necessidades básicas ou a demandas alheias, mas em função do ganho. A laboriosidade tem em vista a posse, o poder, o máximo de liberdade e a nobreza individual.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 2.157.

<sup>27</sup> *Künstler und sein Gefolge müssen Schritt halten.* – Der Fortgang von einer Stufe des Stils zur andern muss so langsam sein, dass nicht nur die Künstler, sondern auch die Zuhörer und Zuschauer diesen Fortgang mitmachen und genau wissen, was vorgeht. Sonst entsteht auf einmal jene große Kluft zwischen dem Künstler, der auf abgelegener Höhe seine Werke schafft, und dem Publicum, welches nicht mehr zu jener Höhe hinaufkann und endlich missmutig wieder tiefer hinabsteigt. Denn wenn der Künstler sein Publikum nicht mehr hebt, so sinkt es schnell abwärts [...].

ao homem casado, também eles solicitam as noites dos seus dias de trabalho”.<sup>28</sup> Conseqüentemente, há, por um lado, artistas grandiosos (colegas maiores) que se rebaixam e, por outro, artistas da arte da distração que buscam naqueles alguns elementos úteis, como os meios de excitação. Para o seu tipo de arte não é necessário o cultivo, é, para além do texto de Nietzsche, necessário apenas que haja homens cansados.

Por fim, no aforismo 329 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche também reflete sobre a ação desenfreada e o frenesi no trabalho. Ali, o homem europeu aparece como aquele tipo que fora contagiado pela ideia de que o trabalho pode oferecer o máximo de lucro para garantir a sua sobrevivência. O ócio só deve ser desejado quando as forças destinadas ao labor se esgotam. Assim, quando eles param, não querem mais nada que não seja o descanso, o deitar-se. É mais importante agir do que não fazer nada. A grande virtude atribuída ao indivíduo deve ser a de que ele possua sempre a agilidade de fazer coisas mais rapidamente do que os outros. A alegria que os homens esperam passa a ser sinônimo de descanso. Nesse sentido, a arte deve promover tal espécie de alegria, isto é, descansar as pessoas. Ao contrário do que ocorria antigamente, provavelmente na época em que ter ócio era um direito dos nobres – dos homens bem nascidos –, a vida contemplativa significava poder ter tempo para o pensamento, para a reflexão, para boas conversas com os amigos. Os homens, em tempos da valorização do trabalho, já não se permitam tal luxo, pois, se assim o fazem, sofrem pelo remorso de se entregarem à vida contemplativa. Como assinala o aforismo, para os nobres só havia honra no ócio (*otium*) e na guerra (*bellum*).

O filósofo não queria restaurar um modelo de arte, como se poderia crer a respeito da era clássica grega, do Renascimento italiano ou do classicismo da Europa moderna. Seu maior interesse era mostrar como havia certa relutância de alguns artistas em permitir que o homem artístico fosse substituído pelo homem científico, sobretudo, quando a arte assumiu o posto anteriormente ocupado pela religião. Isso parece indicar que os artistas que haviam se acostumado com as honras obtidas de uma cultura voltada para o valor superestimado da obra de arte temeriam o surgimento de uma época em que os homens valorizariam mais a ciência – ou mesmo o trabalho – encontrando outras funções para a arte. O ciclo do Romantismo deveria ser concluído, bem como ocorrera com os ciclos culturais anteriores a ele. Não é o caso de se envergonhar pelo fato de ele ter feito parte de algum momento da história da humanidade, mas de não se querer que se perpetuasse. Evidentemente, enquanto um ciclo está sendo fechado, outro está tendo seu início. Por este motivo, e por poder ser um meio que mostra ao homem o seu poder criativo, a arte deveria perdurar, todavia, acostumando-se ao novo status que lhe seria atribuído. Os homens científicos não a colocariam mais em altares, como fizeram os românticos, mas ela ainda continuaria a ter seu lugar no reinado do pensamento científico: ela ainda moveria - ou comoveria - o homem. Entretanto, o que se pode refletir a partir disso é que, estas previsões não devem ser encaradas

<sup>28</sup> Ibidem, 2.239.

de maneira tão otimista. É importante se lembrar dos “homens-abelha” – e da sua agitação – que os novos tempos fizeram surgir consigo; aqueles para os quais a arte deveria ser cada vez mais superficial e rápida e voltada para o entretenimento.

### Referências

ARALDI, P. L. *Nilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

S. BARBERA e CAMPIONI, G. *El genio tiranno*. Milão: Franco Angeli, 1983.

BISHOP, P. and STEPHENSON, R. H. *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*. New York: Camden House, 2004.

BURNETT, Henry. “Humano Demasiado Humano”, livro 1. Nice, primavera de 1886. *CADERNOS Nietzsche: Revista de Filosofia – Revista do GEN/USP, São Paulo, v. 8, pp. 55-88, 2000.*

FORNARI, C. M. *La morale evolutiva Del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

NIETZSCHE, F. W. *Epistolario: 1869-1874*. Versioni di Chiara Colli Staude. Milano: Adelphi Edizioni S.P.A, 1976.

\_\_\_\_\_. *Epistolario: 1875-1879*. Versioni di Maria Ludovica Pampaloni Fama. Milano: Adelphi Edizioni S.P.A, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15v.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena, Volume 2*. Milano: Adelphi Edizioni S.P.A, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen). Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

VENTURELLI, Aldo. Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche. *Nietzsche - Studien 27*. Berlin: de Gruyter, 1998, p. 29-51.

WAGNER, R. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1883.

# Aspectos fisiopsicológicos da consideração de Nietzsche sobre o conhecimento

**Roberto Barros\***

\* Doutor pela Universidade técnica de Berlin e professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará.

## Resumo

A reflexão Nietzscheana sobre teoria do conhecimento é bastante marcada pela efervescência do neokantismo na Alemanha na segunda metade do século XIX. Ela se caracteriza pela discordância à tentativa de redução da filosofia a uma reflexão prioritariamente teórica sobre o conhecimento. O artigo a seguir visa analisar os pressupostos desta discordância. Mencionados aqui serão as perspectivas fisiopsicológica e a interpretação valorativo-moral do conhecimento, a partir das quais Nietzsche discorda de toda empreitada epistemológica exclusivamente analítica.

**Palavras-chave:** Impulso – instinto – consciência – linguagem - Moral

## Introdução

Inicialmente ligada a Schopenhauer, a filosofia de Nietzsche se insere no contexto da crise da filosofia idealista alemã, que redundou no descrédito da filosofia especulativa frente às ciências naturais. Este movimento, que se acentua prioritariamente com os erros e excessos da filosofia hegeliana no que se refere às investigações científicas, resulta em duas tendências fundamentais relacionadas à filosofia de Kant. Por um lado a da filosofia voluntarista de Schopenhauer, por outro a do neokantismo alemão (Lange, 1866, Vol II, p. 646). Nietzsche já em seus escritos de juventude indica reconhecer dificuldades da filosofia hegeliana (KSA 7, 29 [73])<sup>1</sup>, assim como manteve contato com ambos os direcionamentos posteriores ao hegelianismo. Afastando-se da filosofia canônica alemã (Babich, 2010, p.

<sup>1</sup> Todas as referências feitas a escritos de Nietzsche reportam-se à Kritische Studien Ausgabe (KSA), Munique/Berlim, DTV, Walter de Gruyter, 1988.

107), ele assimilou parcialmente princípios da filosofia de Schopenhauer em seus escritos iniciais influenciados pelo wagnerianismo. A interpretação de posicionamentos schopenhaurianos influenciou claramente tanto a sua metafísica do artista, como as suas considerações da filosofia platônica e do conhecimento científico. O contato de Nietzsche com o neokantismo alemão ocorre paralelamente a isso, por intermédio de suas leituras dos livros de Eduard Zeller, Hermann von Helmholtz e Gustav Gerber, mas decisivamente de Friedrich Albert Lange (Bornedal, 2010, p. 30), dentre outros. Esses autores possuem influência teórica decisiva nas mudanças de direcionamentos de Nietzsche com respeito aos seus primeiros escritos.

Nietzsche percebe por meio destas tendências o descrédito da filosofia teórica ante os resultados das ciências naturais. Do mesmo modo, ele acompanha o deslocamento do interesse filosófico à teoria do conhecimento, especificamente no que se referente a Lange e a posterior escola de Marburgo, que volta-se para o problema das condições lógicas do conhecimento da realidade em detrimento de toda forma de reflexão metafísica e idealista (Pascher, 1997, p. 41). Essa constitui a origem da teoria do conhecimento que se manteria presente nas universidades alemãs até o fim da primeira metade do século 20 e cuja ambição principal era consistir no núcleo crítico, lógico e metodológico, das ciências, sem necessariamente desejar igualar-se a elas (Schnädelbach, 2004, p. 13). A forma de como Nietzsche se relacionou com esta perspectiva possui nuances (Borsche, 1994, p. 119). Se por um lado ele assimila a crítica do idealismo e da metafísica a partir da leitura da obra *Historia do materialismo* de F. A. Lange, por outro, decisivamente em seus escritos da segunda metade da década de 80, ele se volta criticamente à redução da filosofia à teoria do conhecimento, a partir do ponto de vista segundo o qual o próprio conceito de conhecimento e a sua justificação necessitam ser reconsiderados. Aspecto decisivo desta crítica é a compreensão da significação de fatores fisiológicos e psicológicos entendidos por Nietzsche como inconscientes, que dizem respeito a sua interpretação dos impulsos e instintos e à significação destes para a produção das representações humanas do mundo. Trata-se de um ponto de partida, que o remete posteriormente a uma compreensão valorativa (moral) do conhecimento, a partir da qual este é considerado como convenção justificada. Os traços centrais destas duas perspectivas e saída proposta por Nietzsche para o problema da justificação do conhecimento e da ciência são os temas da argumentação a seguir.

### **Metafísica e impulsos**

No que se refere à crítica da concepção de conhecimento mantida pela tradição metafísica e pelo racionalismo filosófico, pode-se encontrar um primeiro aspecto de divergência em Nietzsche na sua interpretação da arte nos escritos influenciados pelo direcionamento temático de *O nascimento da tragédia*. Trata-se da interpretação pulsional da arte e da ciência efetuada por meio da metafísica do artista em *O nascimento da tragédia*, onde a arte grega é entendida como originária



da manifestação de impulsos (Triebe) artísticos da natureza motivados pela vontade (KSA 7, 7 [27]). Esta interpretação dos impulsos dionisíaco e apolíneo é o ponto de partida a partir do qual Nietzsche baseia a sua primeira crítica ao racionalismo filosófico e da sua noção de conhecimento. A partir dela Nietzsche afirma que o pensamento filosófico, tal como a ciência, teria se originado do mesmo impulso criativo de representação do existente que gerara a arte, todavia em uma versão inestética, voltada à produção de esquemas e conceitos, mas que tem a sua justificação apartada de qualquer convergência aos sentidos. O desdobramento central deste posicionamento é crítica do pressuposto da incondicionalidade da razão e, por conseguinte, do conceito e do conhecimento. Trata-se em última análise dos primórdios da tentativa de ascendência racional sobre o sensório, tendo em vista a justificação unicamente racional da verdade.

Influenciado pela percepção da crise da filosofia idealista e pela metafísica da vontade de Schopenhauer, Nietzsche considera a atitude socrática a partir da constatação kantiana do fracasso da metafísica em se estabelecer como ciência (KSA 7, 19 [51]). Mesmo em uma atitude crítica com relação à cientificidade e aos suas implicações históricas e culturais, Nietzsche faz uso de uma perspectiva científica (filológica), associada à estética, para demonstrar o caráter imagético da metafísica e de seus pressupostos. Sócrates torna-se então objeto de uma análise fisiopsicológica, que resulta por afirmar o pressuposto artístico de sua metafísica, fundada na afirmação da beleza do Bem enquanto princípio condicionante da verdade e do conhecimento. O “socratismo estético” significa para ele uma forma de coerção dos impulsos artísticos vitais dos gregos por meio da racionalidade lógico-conceitual, que então condiciona a beleza ao conhecimento (GT § 13). Ele identifica este pressuposto na formulação socrático-platônica da verdade racional, segundo a qual a verdadeira beleza seria um correlato do bem ao qual todo o conhecimento e a verdade tendem. A associação entre verdade e beleza funciona na filosofia socrático-platônica como uma forma de separação do dionisíaco do apolíneo, mas este afastamento acaba por se revelar como ilusório, devido a estetização da filosofia mencionada por Sócrates (NT § 15). A afirmação socrática de que a filosofia seria em verdade a verdadeira música, significa a percepção do próprio filósofo grego de que o pressuposto de sua filosofia, a crença de que através do pensamento e da causalidade o se poderia ser identificado e até mesmo corrigido (Idem), não poderia ser sustentada sem a sedução estética da arte. Esta compreensão da racionalidade implica na afirmação de uma dimensão pulsional da atuação do intelecto e demonstra a fragilidade da afirmação metafísica da incondicionalidade da verdade (NT § 18). Esta é entendida por Nietzsche como uma forma manifestação vital, como “mentira” necessária, todavia marcada pelo submetimento do corpo e dos sentidos ao intelecto, que nada mais é que uma manifestação orgânica da vontade no mundo por intermédio dos instintos, aos quais subordinam os impulsos, as manifestações da vontade responsáveis pela preservação da vida.

A primeira forma de manifestação pulsional é a artística, que concilia o apelo sexual (orgiástico) com o desfrute simbólico da arte. No estado estético os impulsos levam à produção de representações simbólicas e simplificadoras do existente por meio do intelecto. Este cumpriria uma função orgânica fundamental, que é a simplificação dos dados da experiência como modo de fixação por parte do organismo de determinados princípios imprescindíveis à sua existência, o que a experiência do devir e da multiplicidade não lhe possibilitaria. A atitude intelectual do artista seria em última análise o ponto final do processo de manifestação da vontade em sua tentativa de afirmação na existência por meio da bela aparência. O que diferencia a atividade do artista ingênuo, imerso no mundo da ilusão, da atitude posterior do pensador é a não necessária remissão de suas criações à verdade (KSA 8, 28 [44]), pois para ele esta não é, enquanto pressuposto fundante, necessária, muito embora toda a sua arte tenha por finalidade o seu embelezamento (GT § 12). A verdade conceitualmente concebida é uma criação representacional do racionalismo filosófico, que para Nietzsche desde Sócrates traz consigo uma tensão crucial entre corpo e intelecto, entre razão e instinto. A constatação crítica da criação destas oposições traz consigo a percepção do problema do rebaixamento do instinto e dos impulsos, ao mesmo tempo que, a partir da compreensão do ocaso da perspectiva socrática (NT § 19), a comprovação da continuidade e da importância de sua atuação. O conhecimento e a verdade seriam apenas uma manifestação não admitida, mitigada e mediada dos mesmos, que continuam a buscar as mesmas finalidades: A criação de representações simbólicas e simplificadoras do existente, cuja finalidade última é a manutenção da vida (NT § 18).

Esta interpretação leva Nietzsche a afirmar que a verdade nada mais é que uma representação ilusória que expressa uma interpretação instintivo-pulsional da vida, cujo objetivo é possibilitar aos seres o estabelecimento de princípios de orientação imprescindíveis à existência. Apenas devido à depreciação dos instintos estes princípios passaram a ter uma justificação incondicionada. O seu correlativo é a afirmação da racionalidade como instância última da verdade entendida como princípio fundante e necessariamente existente, em detrimento da ação dos impulsos e da aparência. É em oposição a estes posicionamentos que Nietzsche formula uma interpretação fisiológica da verdade. Esta se faz presente já em seu primeiro livro na indicação da pulsão sexual da filosofia socrática (GT § 12), entendida como forma de sedução, mas também segundo a interpretação de que a criação artística, assim como a atividade conceitual, corresponde a processos de simplificação e de representação do mundo por meio de formas simbólicas, de rubricas (KSA 7, 19 [215]), que não apenas não se relacionam, mas prescindem de verdades incondicionadas.

Mesmo vinculado a uma interpretação metafísica Nietzsche busca apoio em dados fisio-psicológicos a partir dos quais as dicotomias entre verdade – aparência e racionalidade – sensibilidade possam ser reconsideradas. Cabe aqui ressaltar um aspecto importante desta nova perspectiva, que reside no pressuposto segundo o qual apenas por meio das sínteses simplificadoras, motivadas pelos impulsos e efe-

tuadas pelo intelecto, teria sido possível a perpetuação do gênero humano (KSA 7, 29 [8]). Sem elas os homens não poderiam assimilar a dinamicidade e multiplicidade do existente, o que remeteriam o gênero humano à decisões aleatórias, que não poderiam suprir a necessidade orgânica de estabilidade. Sem esta a perpetuação da vida não seria possível. O responsável por estas sínteses seria o intelecto, entendido pelos motivos mencionados acima como “um meio de manutenção do indivíduo” (KSA 1, p. 876), mas que na ótica de Nietzsche não mantém com o mundo nenhuma relação essencial, mas unicamente relações interpretativo-simbólicas e representacionais, cuja principal característica é a simplificação metafórica. A percepção desta forma de atuação do intelecto resulta em Nietzsche na necessidade de superação das interpretações metafísico-racionalistas do conhecimento, entendidas como tentativas de “domesticação do ilimitado impulso de conhecimento” (KSA 7, 19 [218]), que assim se revela também como um “impulso de crença na verdade” (Idem, 29 [14]).

### **Razão, conhecimento, verdade e valor**

Nos escritos a partir de *Humano, demasiadamente humano I* Nietzsche altera o foco central de interesse de sua filosofia. A desilusão com o wagnerianismo e a percepção da inviabilidade do projeto de renovação da cultura por meio da arte pensada sob o prisma da metafísica do artista são aspectos decisivos para esta mudança (KSA 8, 23 [159]). A repercussão fundamental destes fatores implica na percepção de que qualquer alteração nos princípios fundamentais da cultura não poderia ser efetivada sem uma alteração prévia dos valores que a sustentam. O questionamento da justificativa e da fundamentação dos valores culturais se torna então aspecto de primeira ordem em sua filosofia, em uma alteração que é continuada em *Aurora* e possui grande importância para a concepção da alegre ciência (fröhliche Wissenschaft). A perspectiva destes escritos pressupõe a percepção de que a importância da racionalidade e da ciência na cultura ocidental são intransponíveis e de que qualquer discurso reformador torna-se de difícil sentido se não assimilada a importância de ambas. Todavia, apesar desta mudança de direcionamentos os pressupostos alcançados com a interpretação fisiopsicológica do conhecimento não são de todo descartados e são mesmo decisivos para a compreensão da forma segundo a qual Nietzsche considera a racionalidade, a ciência e o conhecimento.

Se a metafísica do artista cede espaço para uma forma mais positiva de argumentação fundada nos métodos das ciências naturais, na história (HDH I § 1) e na psicologia (KSA 8, 22 [107]) – os mais novos métodos do conhecimento – isso ocorre não devido a uma convicção positivista, mas da compreensão histórica da transitoriedade da verdade e do conhecimento (HDH I § 2), assim como da percepção das dificuldades epistemológicas dos princípios metafísicos. A interpretação da racionalidade, da verdade e do conhecimento enquanto produtos transitórios da configuração orgânico – psíquica dos homens, direciona Nietzsche a ocupar-se com a

questão das formas de representação do mundo por meio do entendimento, o que então o remete não à psicologia racional, mas ao pensamento inconsciente. Nesta via de consideração se deixa sem maiores dificuldades perceber a permanência de alguns aspectos da primeira reflexão estética de Nietzsche. Segundo ela, o domínio do inconsciente é entendido como estágio primeiro e inseparável do pensamento considerado consciente. Este nada mais seria que um produto posterior do orgânico, por meio de estímulos nervosos (sensações) e da ação da memória, que confere unidade causal, mas arbitrária, às percepções. Isso implica na impossibilidade da consideração metafísica ou ontológica da verdade e do conhecimento, pois ele as compreende como uma necessidade natural da constituição humana, que tem, tal como as plantas, como alvo uma “grande e inconsciente atividade propositada (Zwecktätigkeit)” (KSA 8, 41 [15]). Isso significa a compreensão da ciência como um tornar-se consciente (Sichbewusstwerden) de uma herança (Erbgut) de registros que respeitam a lei de sentimentos rijos e inertes (KSA 7, 29 [12]), os quais sim são uma necessidade. Em outras palavras, os homens têm necessidade não consciente da crença na verdade e não da posse desta propriamente dita, o que respeita primeiramente uma determinação orgânica e não intelectual (HDH I § 608). O próprio modo de atuação do intelecto, na sua inclinação por princípios estáveis, pode ser esclarecido mediante a relação entre a excitação (Erregung) sensorial e o sistema nervoso, que motiva o espírito a buscar as razões (Gründe) das excitações. O sonho é “o buscar e representar das causas (Ursachen)” (HDH I § 13) das excitações, mas que mobiliza apenas as presumíveis, as quais, todavia, passam a ser consideradas como plenamente comprovadas. Esta é a origem primeira do sentimento de verdade e da confiança na razão (M § 1). O racionalismo, todavia, não considera a semelhança entre a vigília e o sonho no que se refere à origem das interpretações (A § 119). Precisamente devido a isso o próprio sonho e a fantasia são desvalorizados ante a convicção da precisão dos pressupostos do pensamento lógico.

Esta compreensão se desdobra em outro aspecto relativo à convicção para com a racionalidade, verdade e conhecimento: O da importância das determinações valorativas para a consolidação destas noções dominantes. A linguagem oferece um riquíssimo campo de compreensão deste fenômeno. Segundo Nietzsche ela se associa à interpretação pulsional a partir do ponto de vista segundo o qual com ela o homem efetiva a necessidade de estabilidade que o impulso à verdade representa. Com a linguagem ele cria para si um mundo muito mais sólido que o mundo usual, fundado na convicção da direta correlação entre conceitos, nomes e coisas. Mas o que atua neste caso é a percepção da utilidade das palavras e dos conceitos e da capacidade destes em designar univocamente coisas diferentes, porém semelhantes, e de simplificar esta diferença (HDH II AS § 11). A partir disso a metafísica passou a crer em uma relação de correspondência não apenas simbólica, mas efetiva, entre coisa e palavra, o que viria a constituir a primeira concepção da verdade. A lógica, assim como toda a ciência, decorre desta crença (HDH I § 11), de que por meio do princípio de causalidade oriundo da relação entre ex-

citação e causa presumível é possível designar universal e exatamente as coisas, sem levar em consideração a enorme importância da imaginação nesta conclusão. Para Nietzsche o que se obliterou com esse tipo de explicação foram os aspectos fisiopsicológicos da necessidade da verdade, que relaciona o inconsciente do sonho entendido como “repouso para o cérebro” (HDH I § 13). No sonho o cérebro e o entendimento, com o auxílio da fantasia, conferem unidade às impressões vividas por meio da causalidade conferida pela imaginação (A § 121), em um processo que aproxima o pensamento racional da arte e do mito. Desse modo surge a chamada razão superior (Idem), assim como as “leis naturais” (HDH II OS § 9), consideradas desse modo devido a convicção da justeza das relações causais pressuposta pela compreensão dos fatos.

Da aferição de valor e da linguagem decorre também a noção de sujeito (BM § 17), igualmente imprescindível a todo pensamento dogmático, pois ele é aquele que designa, identifica e define. A convicção da existência de um mundo da verdade e da fixidez, diferente do mundo da transitoriedade e da não existência não pode ser dissociada destas ideias de sujeito e de intelecto (A § 116). Este, tal como pensado pela tradição racionalista e metafísica, passou a ser determinado pela atividade racional como o correlativo humano do mundo da verdade e precisamente como a faculdade autônoma, que revela a existência necessária da verdade e, por conseguinte, do conhecimento decorrente de sua enunciação. A compreensão destes aspectos consiste para Nietzsche no grande resultado histórico da perspectiva científica moderna. Com os seus métodos ela as demonstra a fragilidade das convicções metafísicas e concomitantemente os seus próprios limites. O efeito imediato disso é para Nietzsche o ressurgimento de possibilidades outras de consideração da existência, mas que, diferentemente da ótica da metafísica do artista, não exclui a própria ciência, entendida como potencialidade interpretativa. O problema fundamental relacionado à ciência é o fato de que ela permanece ligada à metafísica (KSA 8, 23 [15]). Ao buscar justificar-se unicamente por intermédio do conhecimento e da verdade ela ainda labora sob a ótica do filósofo em sentido tradicional e, portanto, diretamente ligada a pressupostos metafísicos. Para ele isso constitui um problema valorativo, haja vista que as condições de superação da verdade e do conhecimento conclusivo ainda não se encontram inteiramente estabelecidas na modernidade. Esta é a tarefa que ele associa a sua filosofia.

### **As dificuldades epistemológicas da teoria do conhecimento**

O que Nietzsche inicialmente critica na teoria do conhecimento filosófica é o seu idealismo, ou seja, a sua crença na incondicionalidade da razão, do conhecimento e da verdade, assim como o reducionismo da filosofia a estes princípios. A partir deste prisma são por ele criticados tanto a metafísica schopenhauriana, quanto o kantismo (KSA 7, 5 [79]). A primeira pela sua convicção segundo a qual os direcionamentos da vontade no mundo da causalidade, do tempo e do espaço po-

dem ser corretamente interpretados (KSA 7, 23 [125]). A segunda pela convicção de sua pertinência a partir da crença na justeza do seu formalismo (KSA 1, PHG/FT, p. 846). Inicialmente motivado pelo pessimismo schopenhauriano, Nietzsche discorda da proeminência dada ao conceito de racionalidade incondicionada em Kant.

Novamente nesta asserção os pressupostos do inconsciente e da corporeidade possuem importância central. Segundo Nietzsche, essa tendência moderna decorre de Kant, que segundo ele comete um equívoco ao crer que a representação humana do mundo através da estrutura categorial da razão pode expressar uma estrutura adequada deste. Isso ocorre inevitavelmente devido a moralização da razão anteriormente mencionada. A análise fisiopsicológica, por seu turno, demonstra que o intelecto não indica a forma de existência da coisa, pelo contrário, a sua própria forma de interpretação decorre paulatinamente da sua relação com a matéria, a partir da qual o ele encontra meios de organizar a massa de impressões e construir modelos categoriais de expressão e explicação da percepção (KSA 7, 19 [152]). Aquilo que resulta desta relação não é de forma alguma a verdade acerca do representado, mas a sua representação por meio de medições e medidas (Idem, 19 [155]), na qual estão imiscuídos todos os aspectos do inconsciente e dos sentimentos (Empfindungen). Esta objeção é também válida para os cientistas naturalistas e seus esquemas interpretativos fundados na causalidade mecânica dos fatos (GC § 373), pois a crença na racionalidade os impede de compreender que tanto a lógica, quanto o conhecimento sejam compreendidos através de sua proveniência, da compreensão da incorporação de equívocos fundamentais por parte do intelecto, que respeitam necessidades das condições de vida. A obliteração deste aspecto remeteu à crença em errôneas proposições de fé, tais como na existência efetiva e estática de coisas, da matéria e de corpos (GC § 110). A lógica decorre de uma necessidade ilógica da mente (Kopf) humana ao necessitar de princípios inexistentes na efetividade. O motivo desta inclinação pode ser encontrado na luta pela perpetuação existência, que é a expressão de um estado de luta de instintos ilógicos. As chamadas conclusões lógicas são apenas resultado desta luta, que resulta na vitória de um impulso sobre os demais e que determina o encadeamento mecânico-causal de nossas interpretações (GC § 111). Se o mundo humano é um produto da razão – uma representação sua (HDH I § 19) a partir de nossas experiências – a estabilidade que compreendemos nele precisa ser interpretada como uma necessidade humana e não como um dado efetivo. Isso leva Nietzsche à persuasão de que de sua análise não pode decorrer um conhecimento verdadeiro da efetividade em sentido metafísico. Este é um dado válido para nossas vivências, mas também para as ciências e por isso estas não podem almejar ao status de instâncias finais de elucidação e da verdade.

Um segundo momento da reflexão de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento direciona ao conteúdo moral da avaliação desta e novamente Kant lhe parece ao mesmo tempo como um ponto de inflexão no que se refere ao pensamento metafísico, mas também como responsável pelo submeter do conhecimento à

moral. A afirmação do autor da *Crítica da razão* pura de que em sua filosofia foi necessário limitar o conhecimento para criar espaço para a crença evidencia para Nietzsche a parcialidade de seu apreço pelo primeiro (A § 197). Esta declaração confirma o caráter restritivo do empreendimento crítico do filósofo de Königsberg e a percepção de que a racionalidade compreendida como faculdade superior não pode de forma pertinente fazer uma crítica de si mesma. A finalidade da reflexão de Kant sobre o conhecimento e o seu anelo de demonstrar a incondicionalidade da razão tem para Nietzsche como verdadeira meta a afirmação dos valores morais cristãos e isso se deixa tacitamente evidenciar na sua filosofia moral. O princípio kantiano segundo o qual o princípio da ação deve ser considerado de tal modo que ele possa valer para todos os demais seres humanos soa para Nietzsche evidentemente cristão e se remete aos princípios do livre arbítrio e da liberdade da vontade, os quais a interpretação pulsional contradiz. Nietzsche reconhece na filosofia de Kant a condenação cristã do corpo e dos impulsos, daí a sua necessidade de demonstrar a superioridade da razão não apenas no domínio teórico, mas também no domínio moral (GC, prefácio § 3). Isso esclarece o sentido da afirmação de Nietzsche de que a filosofia moral alemã em sua plenitude é um “atentado semi-teológico contra a filosofia de Helvétius” (HDH II WS/AS § 216), ou seja, um atentado contra toda forma de sensualismo. Ela permaneceu na via iniciada por Sócrates e Platão e fortalecida pelo cristianismo, o que a impossibilitou de se afastar da ideia de uma racionalidade autônoma. Este aspecto impediu a compreensão posteriormente demonstrada pela ciência, que a razão é um resultado tardio do desenvolvimento orgânico e responde pelas mesmas motivações naturais inerentes à vida. A sua lógica é a mesma dos impulsos, apenas com a diferença que o pensamento consciente é apenas um caminho mais longo à abstração (KSA 7, 19 [78]). Segundo esta perspectiva não existe verdade em sentido estrito, mas um impulso à verdade, cujo pressuposto de atuação é o mesmo da religião, da arte e da metafísica, a criação de representações metafóricas imprescindíveis à vida. Pensada enquanto impulso a verdade se fundamenta no prazer e no desprazer (HDH I § 34), de modo que o desejo de verdade se mostra mais poderoso que a verdade propriamente dita. O impulso à verdade e ao entendimento apenas pode ser elucidado a partir da compreensão da multiplicidade dos impulsos e da relação de forças segundo a qual eles se relacionam. O impulso à verdade é apenas um impulso como qualquer outro e a sua finalidade é apenas de servir de princípio motriz da vida, que por seu turno parece poder ser de forma muito pertinente entendido como vontade de poder (JGB § 336). A racionalidade é um instrumento da pulsionalidade e o desejo de verdade associado a ela significa o acobertamento de motivações que não podem ser plenamente conhecidas, porque os verdadeiros princípios das ações humanas permanecem incógnitos e dizem respeito à luta entre os diversos instintos (A § 109).

A partir da desconsideração do fundamento instintivo-pulsional da racionalidade esta foi moralizada e passou a ser considerada como algo em si mesma. Analisada na perspectiva, inversa ela pode ser entendida como um produto recente

do orgânico, cuja origem é acidental e cuja atuação não é o conhecimento, mas o falseamento necessário do mundo (BM § 34). Disso decorrem as ideias de identidade, temporalidade, espacialidade e a própria causalidade, que nada mais é que uma função psíquica necessária a orientação humana no mundo e cuja origem remete ao sonho e a estados distantes da cultura humana (HDH I § 13). A oposição a toda forma de interpretação voltada ao corpo ao inconsciente foi resultou na crença na existência de princípios incondicionados, tal como a razão, a verdade e o conhecimento. A interpretação fisiopsicológica destes aspectos é capaz de revelar de forma pertinente a ligação orgânica e pulsional da racionalidade, assim como a sua utilidade orgânica. A filosofia, pressionada pela ascensão das ciências naturais e reduzida a uma “teoria do conhecimento” (BM § 204), ao obliterar estes aspectos decai em um perigoso reducionismo, que em última análise significa um enclausuramento moral a serviço de uma única manifestação da vontade de poder (BM § 36).

### **A superação do ceticismo e a ciência perspectivística**

O que Nietzsche nomeia como ceticismo da ciência, referindo-se prioritariamente a Kant e a Schopenhauer, diz respeito à convicção da impossibilidade de conhecimento da verdade, da coisa em si, que para ele significa a frustração advinda da impossibilidade de realização do projeto metafísico de alcance da verdade absoluta. Esta constatação remete Kant à tentativa de retorno e afirmação da moral cristã (A § 11) e a Schopenhauer ao pessimismo e à tentativa de abandono da vida. Ambos constituem o ponto culminante da perspectiva filosófica iniciada com Platão e caracterizada pelo temor diante da realidade. Uma importante consequência desse fracasso é a retração da filosofia diante das ciências e a sua restrição a uma assim chamada teoria do conhecimento adequada ao materialismo. Nietzsche interpreta essa retração como errônea por dois motivos: (a) Nela a filosofia perde de vista qualquer reflexão sobre o conhecimento que extrapola a análise e a descrição de como ele se dá, mediante o modelo das ciências naturais (GC § 112). (b) Nela está ausente qualquer problematização se o conhecimento efetivamente existe, sendo consideradas enquanto tal as delimitações restritivas das ciências. Desse modo, a filosofia se encontra praticamente morta, ela abandonou totalmente qualquer pretensão de possuir uma forma própria de reflexão e por isso historicamente resultou em pessimismo especulativo. Nietzsche identifica, porém, que tanto nas ciências naturais como na matemática, o conhecimento ainda é pensado segundo princípios metafísicos e que disso decorre grande parte da confiança em seus resultados. A contradição entre esta convicção e a realidade histórica dos resultados experimentais das ciências, o leva a identificar uma instância valorativa de justificação da ciência e do conhecimento, que abarcaria tanto os resultados experimentais como a objetividade do formalismo matemático. Um aspecto decisivo desta perspectiva interpretativa é a constatação de que há sempre mais determinações necessárias e úteis aos homens do que um desvelamento do que seria a efetividade propriamente dita. O formalismo matemático pode, desse modo, ser interpretado



como uma forma simbólica de os homens se relacionarem com as coisas, segundo a qual são criados princípios ilógicos e irrealis para a representação arbitrária das mesmas (HDH I § 11). Não existem na natureza, pontos, linhas ou figuras perfeitas, mas estas são extremamente úteis à dominação daquela (KSA 9, 11 [63]). A ciência apenas torna, de forma arbitrária, o desconhecido algo conhecido e isso segundo as necessidades de nossas convenções e interesses (GC § 355), pois para o homem o pensamento sem identidade é impossível (Bornedal, 2010, p. 288). Segundo este ponto de vista, a matemática pode ser considerada como a "forma de determinar a relação do homem com as coisas", pois ela é "A matemática é simplesmente o meio do conhecimento humano geral e último" (GC § 246). A objeção de Nietzsche à capacidade elucidativa da matemática não exclui o apreço que ele nutre pelo rigor metodológico das ciências e da mesma, todavia ele repreende em ambas a crença no conhecimento exato. O problema antevisto por ele não advém da percepção da falibilidade dos enunciados e axiomas, mas da sua restrição, que exclui para uma categoria inferior tudo aquilo que não interessa à perspectiva científica.

Partindo da posição de Kant, segundo a qual o mundo o qual entendimento interpreta é um mundo de representações – todavia negando a existência da coisa em si através da interpretação fisiopsicológica – Nietzsche percebe que a necessidade de fixidez deste mesmo intelecto é insuperável. Ela se mostra originalmente na linguagem e na arte, mas também na religião, na metafísica e nas ciências – incluindo-se nelas a filosofia (KSA 12, 5 [14]). Todas significam para ele formas simbólicas de representação do mundo e da vida. Mas na modernidade algumas formas de representação perderam a sua força de justificação, como a arte e a filosofia metafísica. O discurso científico tomou a primazia que anteriormente lhes pertencia e, desse modo, a demonstração desta percepção e as suas vantagens e perigos deve ser comunicada por meio do discurso científico. Apesar de seus avanços, o problema da ciência tradicional reside no fato de que ela ainda não se compreende como força interpretativa, por ainda estar muito associada à perspectiva metafísica (GC § 344). A tarefa da filosofia, tal como Nietzsche a percebe, é criar as condições para esta compreensão e isso significa imprimir nela o caráter perspectivístico (KSA 12, 7 [60]). A ciência filosófica pensada por ele deve possibilitar uma nova posição epistemológica, que rompa definitivamente com o princípio canônico da teoria do conhecimento, segundo o qual o conhecimento advém de uma relação de determinação exata e objetiva do objeto pelo sujeito racional. Esse princípio encontra-se na base não apenas da concepção de conhecimento antiga, mas também na moderna e pode ser facilmente conhecido nas filosofias de Descartes e de Kant, que em última análise empreendem apenas a moralização do sujeito (Bornedal, 2010, p. 160) pensado a partir da gramática. A análise fisiopsicológica possibilita que se esclareça de forma pertinente tanto o motivo do fracasso da metafísica (GC § 333), de igual modo que a implicação moral de suas posições. A compreensão desta dimensão moral do conhecimento consiste no pressuposto fundamental de consideração das possibilidades e virtudes da ciência. Ela é um dos sustentáculos

do perspectivismo nietzschiano, que se diferencia da interpretação tradicional da ciência por prescindir de toda e qualquer verdade metafísica.

### Referências

BABICH, Babette E. Nietzsche's Philosophie of science. Bern: Peter Lang AG, 2010.

BORDENAL, Peter. *The Surface and the Abyss*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

BORSCHKE, Tilman. Natur – Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche. in: Tilman Borsche (Hg.), *Centauren-Geburten*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 27, Berlin: Walter de Gruyter 1994. P. 112 – 130.

LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von J. Hardeker, 1902.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. In.: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). *Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlin; New York: W. de Gruyter/DTV, 1980.

PASCHER, Manfred. *Einführung in den Neukantismus*. München: W. Fink verlag, 1997.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg: Junius verlag, 2004.

# O Eurípides de Nietzsche: filosofia e tragédia.

Ronney Alano Pinto dos Reis\*

\* Mestrando – PPGFIL/  
UFPA

## Resumo

Desde os chamados escritos preparatórios ao Nascimento da Tragédia, Nietzsche já se ocupa com a questão do declínio da tragédia grega. Neste contexto, o nome de Eurípides figura como uma espécie de expoente máximo de uma arte trágica em que o elemento dionisíaco cede lugar a uma estética racionalista, cuja origem encontra-se no socratismo. Deste modo, o Eurípides de Nietzsche não passaria de uma máscara de Sócrates em prejuízo de Dionísio. A figura de Eurípides, portanto – ora tomado como pensador, ora como poeta – nos dá a ocasião de perceber o distanciamento do jovem Nietzsche em relação à tradição filosófica grega não apenas pela via do anti-socratismo como também por um certo antiaristotelismo, uma vez que Aristóteles, em sua *Poética*, celebra Eurípides como o melhor dos poetas trágicos. Mas como tudo em Nietzsche é perspectiva, o filósofo não se furta também a uma apreciação positiva do poeta ao referir-se, no Nascimento da Tragédia, à fase final de sua produção, especificamente no que se refere às *Bacantes*, como uma fase de reconciliação, ainda que tardia. Assim sendo, pretendemos trazer à discussão as facetas da leitura que Nietzsche fez de Eurípides, distanciando-nos criticamente de um viés interpretativo que destaca apenas o afastamento de Nietzsche em relação a ele.

**Palavras-chave:** Tragédia, Eurípides, Socratismo, Estética Racionalista, Aristóteles.

## Introdução

É bem conhecida a aspiração juvenil de Nietzsche em relação ao florescimento da arte alemã a partir do espírito que animava a tragédia grega<sup>1</sup>. Prova disso é o fato igualmente conhecido de que antes mesmo que seu primeiro e polêmico livro<sup>2</sup> viesse à tona, o filósofo já preparara terreno, nos chamados escritos preparatórios<sup>3</sup>, para o debate que se organizaria em torno do referido livro. Exatamente nesse contexto que, entre os temas desenvolvidos no intercruzamento daqueles escritos com *O Nascimento da Tragédia*, encontramos a questão em torno de Eurípides diretamente associada ao que Nietzsche entende como a derrocada da tragédia operada pela gradativa aniquilação da música no drama grego, cuja causa, em última análise, adviria da introdução do chamado “racionalismo socrático”, na estética euripidiana.

Tais considerações, entretanto, nos fazem crer que para além da crítica ao socratismo, há ainda toda uma preocupação em desenhar um verdadeiro quadro do poeta, cujas nuances se revelam múltiplas, revelando assim também o grau de importância que Nietzsche atribui a Eurípides nesse momento de sua obra, pois como bem nos lembra Roberto Machado (2005, p. 9 - 11), o Eurípides analisado por Nietzsche ocupa o segundo lugar entre as idéias mais importantes desenvolvidas no *Nascimento da Tragédia*, ao lado do par de conceitos apolíneo-dionísio e da tentativa de encontrar, em manifestações culturais da modernidade, o renascimento da arte trágica.

Claro está também que as aspirações do jovem Nietzsche eram embaladas, naquele momento, por sua devoção ao compositor Richard Wagner e ao filósofo Arthur Schopenhauer, tomados como pressupostos teóricos daquela primeira empresa e dos quais se afastará na fase intermediária de sua obra, mas, em todo caso, importantes para que se possa entender o papel da música no período em questão<sup>4</sup>.

Para economia deste texto, todavia, pretendemos apresentar apenas algumas nuances do tratamento dispensado por Nietzsche a Eurípides, visando assim,

<sup>1</sup> De acordo com Roberto Machado (*Nietzsche e a Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 33), o debate acerca da importância da Grécia para Alemanha, que motivou o *Nascimento da Tragédia*, teria inserido a primeira obra de Nietzsche na política cultural iniciada por Johann Joachim Winckelmann, cujo fundamento era buscar na imitação dos gregos uma maneira de os alemães tornarem-se inimitáveis.

<sup>2</sup> Sobre o caráter polêmico deste primeiro momento de Nietzsche remetemos ao livro organizado por Roberto Machado, conforme indicação na nota anterior.

<sup>3</sup> Trata-se de *A Visão Dionísio do Mundo (Die dionysische Weltanschauung)*, *O Drama Musical Grego (Das griechische Musikdrama)* e *Sócrates e a Tragédia (Socrates und die Tragoedie)*, todos de 1870, traduzidos para o português num único volume intitulado *A Visão Dionísio do Mundo, e outros textos de juventude*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>4</sup> A este propósito nos remetemos ao livro de Rosa Dias *Amizade Estelar: Schopenhauer Wagner e Nietzsche*, Rio de Janeiro: Imago, 2009. Da mesma autora destaca-se ainda *Nietzsche e a Música*, São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005. Logo na Introdução deste último, escreve Dias: “essa relação perfeita entre música e palavra, música e vida, é rompida com a aliança de Eurípides e Sócrates” (p. 12)

apontar para o sentido das facetas que o filósofo apresenta do tragediógrafo – ora tratando-o como pensador, ora como poeta – ocasião em que a aproximação e o distanciamento de Nietzsche se fazem claros em relação à tradição filosófica grega, quer seja pela via da herança socrático-platônica, expressa na crítica à idéia de uma “estética racionalista”, quer seja também pelo afastamento de Aristóteles, em cuja *Poética*, elege-se Eurípides o mais trágico dos poetas<sup>5</sup>.

Não obstante a dura crítica impetrada contra Eurípides, resta ainda uma outra consideração, desta vez positiva, em relação a qual, pode-se perceber também a ambivalência perspectiva do pensamento nietzscheano quando do trato com seus objetos de análise. Trata-se do elogio dirigido ao poeta na fase final de sua obra, quando já no exílio, compusera *As Bacantes*<sup>6</sup>.

## 2. O poeta do racionalismo socrático

Ao pensarmos, em Eurípides a partir de *O Nascimento da Tragédia* ou quando muito, a partir dos chamados escritos preparatórios, nos remetemos inevitavelmente à crítica da “estética racionalista” ou “consciente” que Nietzsche faz derivar do socratismo quando de sua apreciação do poeta. Assim, no contexto geral daquela obra inaugural, o que vemos sobressair parece ser muito mais a figura de Sócrates, que a de Eurípides. E isso é tanto mais reforçado pelo fato de que ao tratar da questão de Eurípides, Nietzsche o fez pela primeira vez em sua conferência intitulada *Sócrates e a Tragédia*, de 1870, confirmando a primazia de Sócrates no interior da discussão ali encerrada. Ao fazê-lo, todavia, o filósofo acaba por realizar todo um levantamento biográfico, uma espécie de tipologia, algo semelhante a um estudo de caso ou tipo psicológico, em que as facetas de Eurípides tanto como pensador e crítico quanto como poeta, parecem estar intimamente imbricadas.

Assim sendo, se o que ganha em relevo e em importância é mesmo a questão do socratismo, percebe-se que com ela também ganhar relevo a figura de Eurípides, uma vez que juntamente com Sócrates é a ela que Nietzsche endereça as suas mais ferrenhas críticas, e ele o faz motivado pela sua tese em torno do declínio da tragédia. Tese esta enunciada pela primeira vez nos seguintes termos:

A tragédia grega sucumbiu de uma maneira diferente de todos os outros gêneros artísticos, seus irmãos mais velhos: ela finou-se tragicamente, enquanto todas essas expiraram com a morte mais bela. Se é consonante com um estado ideal da natureza exalar o último suspiro de vida sem convulsão e com uma bela descendência, então o fim daqueles gêneros artísticos mais antigos mostra-nos um tal mundo ideal: elas falecem e submergem enquanto sua prole, mais bela, já ergue a cabeça vigorosamente. Com a morte do drama musical grego, ao contrário, surge um imenso vazio sentido profundamente por toda parte.<sup>7</sup> (NIETZSCHE, 2005, p. 71)

<sup>5</sup> *Poética* (1453 a, 22-30).

<sup>6</sup> Em geral, importantes estudiosos como Jean-Pierre Vernant, Albin Lesky e Jacqueline de Romilly são de acordo quanto a data e o lugar de criação das *Bacantes*, por volta de 406 a. C. na corte de Arquelaus, Macedônia.

<sup>7</sup> Toda argumentação contida nesta passagem é novamente retomada no § 11 do *Nascimento da Tragédia*, salvo alguns acréscimos e modificações no texto.

Neste momento inicial, temos a decadência da tragédia, ou melhor, sua *causa mortis*, anunciada no diagnóstico nietzschiano, a partir da morte do drama musical. Claro está, então, que a referência ao drama musical reforça ainda uma outra tese de Nietzsche: aquela segundo a qual o espírito que animava a tragédia grega era a música. Por esta razão é que o filósofo vai conferir um valor todo especial ao papel do coro na origem da tragédia. Pois de acordo com *O Drama Musical Grego*: “que outra coisa era a tragédia originalmente senão uma lírica objetiva, uma canção cantada a partir do estado de determinados seres mitológicos, e deveras com a indumentária destes” (NIETZSCHE, 2005, p. 63).

A música, portanto, figura como o primeiro motivo pelo qual o declínio da tragédia se deu e isso deve-se ao fato de que “o nível em que se manteve o drama aproximadamente desde Ésquilo até Eurípides foi aquele em que o coro foi recuado a tal ponto que não lhe restou outra finalidade senão dar o colorido geral” (IDEM, p. 60).

Vemos aqui o nome de Eurípides relacionado a um movimento crescente entre os tragediógrafos, cuja marca seria a perda gradativa de importância do coro, porém, aqui, ainda não se revela a especificidade de Eurípides nesse movimento. Qual seria ela então? Para respondermos essa pergunta precisaríamos nos ater um pouco mais nesse processo gradativo de mudanças ocorrido no interior da arte trágica, motivado pela perda de importância do coro e, com isso, situarmos Eurípides no bojo desse movimento, bem como apontarmos seu papel dentro dele.

Nesse diapasão, Nietzsche parece concordar com Aristóteles quando ao analisar a história da poesia trágica este teria dito que:

Ésquilo foi o primeiro que elevou de um a dois o número de atores, diminuiu a importância do coro e fez do diálogo protagonista. Sófocles introduziu três atores e a cenografia. Quanto à grandeza, tarde adquiriu a tragédia o seu alto estilo: só quando se afastou dos argumentos breves e da elocução grotesca<sup>8</sup> (ARISTÓTELES, 1973, p. 446).

Talvez Nietzsche concorde em parte com Aristóteles. Mais precisamente quanto ao ponto específico de que uma tal mudança na estrutura da tragédia se deu de forma gradativa – mas não na mesma perspectiva em que o estagirita a entende –, pois o que neste é mera constatação, em Nietzsche é sintomático. Em todo caso, embora Aristóteles não mencione Eurípides explicitamente, deixa sugerir que “tarde”, e aí podemos supor que tenha sido com este, “adquiriu a tragédia o seu alto estilo”. Seja como for, o que se percebe é que nesse processo ‘evolutivo’ da tragédia aos poucos o coro vai perdendo espaço para os novos elementos que irão compor a cena trágica.

Nietzsche concorda que esse processo não teve um começo absoluto com Eurípides, mas, no entanto, parece situá-lo como o extremo radical dessa tendência: aquele que definitivamente irá centrar sua atenção no diálogo, na linguagem, numa palavra: na dialética. Ao se interpor, entre o herói e o coro trágicos, o diálogo, tem-se como causa a crescente perda de importância da música, elemento originário e essencial tal como Nietzsche o vê na figura dos sátiros entusiasmados quando da origem da tragédia, quando esta era fundamentalmente coro.

<sup>8</sup> *Poética*, 1449 a, 15-20.

Nietzsche parece conferir tamanha importância ao papel do coro para tragédia a ponto de reclamar para si a originalidade quanto a esse a ponto, diz ele:

A história da gênese da tragédia grega nos diz agora, com luminosa precisão, que a obra de arte trágica dos helenos brotou realmente do espírito da música: pensamento pelo qual cremos fazer justiça, pela primeira vez, ao sentido originário e tão assombroso do coro (NIETZSCHE. 2007, p.100).

Tal importância dada ao coro e, com ele à música, é o ponto de partida com que Nietzsche encaminhará sua crítica a Eurípides. Se, contudo, ele não atribui a este a única responsabilidade pelo movimento decrescente do coro, ele, por outro lado, vê nas inovações introduzidas, pelo poeta no teatro trágico, o ápice, o golpe final que irá culminar com o declínio e morte da tragédia, pois elas incidirão exatamente sobre o aniquilamento daqueles elementos primordiais.

Inicialmente essa consideração se alicerça no fato de que Eurípides introduz dois novos componentes à tragédia: o prólogo e o *deus ex machina*, com relação aos quais Nietzsche considera o “mais contrário à nossa técnica teatral”<sup>9</sup>. Pois, “o que vale para o prólogo vale também para o famigerado *deus ex machina*: ele esboça o programa do futuro, como o prólogo o do passado”(NIETZSCHE, 2005, p. 79). Ao considerar tais mudanças produzidas por Eurípides, Nietzsche reconhece que elas são fruto de uma faceta do poeta: a do “espectador”, do “pensador solitário”, enfim do “crítico” de seu tempo. É nessa consideração que Nietzsche irá identificar Eurípides como máscara de Sócrates: “o demônio que falava pela sua boca”.

O filósofo inicia então todo um estudo sobre Eurípides e sua atuação no teatro, quer como pensador, quer como poeta. E aqui Nietzsche se nos revela um leitor atento de um outro lado da tradição. Curiosamente, é ao testemunho de Aristófanes das *Rãs* que ele recorre. Curiosamente, mas não por acaso, como parece ser próprio de Nietzsche. Ele recorre a esse relato, pois juntamente com um outro, o do historiador Diógenes de Laércio, poderá dar conta do paralelo entre Eurípides e Sócrates e daí extrair algumas conclusões relevantes para a sua análise. No que se refere particularmente a Aristófanes, essa referência parece ser tão cara a Nietzsche a ponto de ele se referir, em *O Nascimento da Tragédia*, a um “Eurípides aristofanesco”<sup>10</sup> (NIETZSCHE, 2007, p. 71).

<sup>9</sup> Ao comparar Eurípides com Ésquilo, Nietzsche sugere que o defeito daquele consiste em que sua tragédia “é principalmente produto desse penetrante processo crítico, dessa atrevida intelecção” e arremata: “o prólogo euripidiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista. Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípides” (*Nascimento da Tragédia*, § 12, p. 78).

<sup>10</sup> Frequentemente, Nietzsche recorre ao relato de Aristófanes, nas *Rãs*, para falar de Eurípides. Na comédia em questão, Dionísio desce ao Hades em busca do maior de todos os poetas, ocasião em que promove uma contenda entre Eurípides e Ésquilo, para que enfim, sua escolha por um deles se realize (ARISTÓFANES, 2004, p. 187-274). A propósito da influência de Aristófanes em Nietzsche do período juvenil, escreve Bruno Snell: “Em Nietzsche, é particularmente enfatizada a idéia de Aristófanes, segundo a qual quem se senta com Sócrates é causa da morte da tragédia” (SNELL, 2009, p. 123).

Em ambos os relatos, porém, Nietzsche encontra apoio para sustentar as idéias, por exemplo, de que “Sócrates estivesse estreitamente relacionado à tendência de Eurípides foi algo que não escapou a seus contemporâneos”, e ainda: “Sócrates costumava ajudar Eurípides em seu poeta” (IDEM, p.81), motivo pelo qual Eurípides se converteria em um autêntico seguidor de Sócrates: “um poeta do racionalismo socrático”, o fundador, portanto, de uma “estética racionalista”. Idéias que Nietzsche irá retomar no *Nascimento da Tragédia* dando continuidade, em parte, as argumentações já contidas no texto dos escritos preparatórios, sobretudo em *O Drama Musical Grego e Sócrates e a Tragédia*.

Por fim, arremata Nietzsche: “Eurípides é o primeiro dramaturgo que segue uma estética consciente” (NIETZSCHE, 2005, p. 80)<sup>11</sup>. Diante disso então, só mais um passo resta, até que tenhamos finalmente a clara e decisiva associação entre o poeta e a figura de Sócrates, que Nietzsche o faz em tom de crítica e em relação direta com a modernidade:

Em torno de Eurípides, por outro lado, há um brilho quebrado característico dos artistas modernos: seu caráter artístico quase não grego é resumido o mais brevemente possível sob o conceito do *socratismo*. “Tudo precisa ser consciente para ser belo” é o princípio paralelo de Eurípides para o socrático “tudo precisa ser consciente para ser bom”. Eurípides é o poeta do racionalismo socrático.<sup>12</sup>(IDEM, p. 80-81)

Sabe-se que assim como os demais temas previamente abordados nos já citados textos preparatórios, o do tratamento dispensado a Eurípides será ainda apresentado em outros textos de Nietzsche, a exemplo da *Introdução à tragédia de Sófocles* (escrito, aliás, que situa-se entre aqueles de 1870) – onde a propósito da comparação com Sófocles<sup>13</sup>, Nietzsche considera que em “Eurípides há uma ruptura no desenvolvimento da tragédia”<sup>14</sup> (Nietzsche, 2006, p. 91) – e, de forma mais definitiva, no *Nascimento da Tragédia*<sup>15</sup>, toda discussão é novamente levantada.

Nietzsche, tal como Aristóteles, reconhece que as modificações gradativas que ocorreram no teatro grego acompanham um movimento contínuo que vai desde Ésquilo até Eurípides, porém, este último, ganha destaque na análise nietzschiana exatamente por ser ele o primeiro a seguir decididamente uma “estética racio-

<sup>11</sup> No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche diz que “Eurípides é acima de tudo, como poeta, o eco de seus conhecimentos conscientes; é isso precisamente o que lhe confere uma posição tão memorável na história da cultura grega” (§ 12).

<sup>12</sup> Grifos de Nietzsche, conforme se pode verificar no texto original.

<sup>13</sup> No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche vai dizer que o aniquilamento do coro já começara com Sófocles, mas, no entanto, se radicalizara em Eurípides (§ 14).

<sup>14</sup> Aqui, Nietzsche retoma a questão do prólogo e do *deus ex machina*, assim como também, a associação de Eurípides com o Socratismo.

<sup>15</sup> Do §10 ao §15. Uma outra importante indicação do interesse de Nietzsche por Eurípides encontra-se claramente expressa nas anotações do filósofo, como é possível perceber em diversos fragmentos em torno aos primeiros anos da década de 1870, onde freqüentemente encontramos o nome do poeta anotado ao lado dos temas que então mobilizavam a atenção de Nietzsche no referido período, conforme se pode notar em *Fragments Posthumes, Automne 1869 – printemps 1872*.



nalista” ou “consciente”, levando a uma radicalização desse movimento a ponto de Nietzsche imputar-lhe a responsabilidade pela degeneração da tragédia.

Por outro lado, se Nietzsche já antecipa, muitas das questões que serão depois retomadas no *Nascimento da Tragédia*, nesta última, entretanto, ele os ultrapassa na medida em que aborda uma série de outras questões que o colocarão no centro de um debate e, ao mesmo tempo em um embate com a tradição filosófica grega, em um duplo sentido, como dissemos anteriormente: de um lado, através da crítica ao socratismo; e de outro, através do distanciamento do Aristóteles da *Poética*, onde Eurípides é eleito “como o mais trágico de todos os poetas”.

### 3. O mais trágico dos poetas: o elogio de Eurípides por Aristóteles

A mais bela tragédia, conforme as regras da arte, é, portanto, a que for composta do modo indicado. Por isso, erram os que censuram Eurípides, por assim proceder em suas tragédias(...). Tal estrutura, já o dissemos, é a correta. A melhor prova é a seguinte: na cena e nos concursos teatrais, as tragédias desse gênero mostram-se como as mais trágicas, quando bem representadas, e Eurípides(...), revela-se-nos como o mais trágico de todos os poetas<sup>16</sup> (Aristóteles, 1973, p. 454)

Eis a conclusão a que chega Aristóteles no capítulo XIII de sua *Poética*, após ter realizado todo um trabalho descritivo e também prescritivo sobre o que se deve fazer e o se deveria evitar para realizar uma boa tragédia. O filósofo elege Eurípides como o mais trágico dos poetas, baseando-se, portanto, em suas próprias descrições e prescrições quanto aos meios para realização de uma boa tragédia.

Contudo, para indicar sua preferência, Aristóteles já tratara de preparar toda uma argumentação nos capítulos antecedentes que o levam a apontar o mais elevado lugar a Eurípides e a causa disso está em que, para Aristóteles, uma tragédia levada a bom termo, isto é, bem realizada, necessitaria da obediência a alguns critérios normativos, os quais, salvo alguma exceção, Eurípides preencheria de maneira plena. Trata-se de critérios de ordem prática mesma, do trabalho próprio do poeta na lida com seu ofício e da maneira como este promove os arranjos necessários para realização de uma peça.

Embora a referência a Aristóteles não apareça com muita frequência, ao menos nos escritos preparatórios, exceto em uma ou outra passagem<sup>17</sup>, permanecendo velada – talvez por que Nietzsche pretendesse mesmo priorizar o tratamento de

<sup>16</sup> *Poética*, 1453 a, 22 – 30.

<sup>17</sup> Numa dessas poucas passagens, entretanto, Nietzsche parece ressentir-se do alcance da análise de Aristóteles quanto ao processo “evolutivo” da tragédia, o qual pressupõe um movimento gradativo que vai de Ésquilo até Eurípides. Referindo-se provavelmente ao capítulo VI da *Poética* em que o estagirita define a tragédia, diz ele: “Esse passo foi dado, e seu contemporâneo Aristóteles fixou-o em sua definição célebre, bastante desconcertante, que não toca absolutamente a essência do drama de Ésquilo” (NIETZSCHE, 2005, p.60).

Eurípides enquanto pensador, ou ainda como o poeta que se torna observador ou espectador crítico da tragédia, e, em última análise, enquanto herdeiro do racionalismo socrático, uma vez que como espectador interessado Eurípides não passaria de uma máscara de Sócrates, cuja arte maior se fundaria no manejo da palavra, da dialética, em detrimento da poesia – talvez possamos pensar a partir daqueles escritos, que ainda aí, há um possível desacordo de opiniões entre os filósofos no que se refere ao elogio do poeta, à medida que, ao expressar sua preferência por Eurípides, Aristóteles o faz motivado por sua apreciação crítica do teatro, a qual subordinaria a tragédia aos cânones da *Poética*, que por sua vez, reduziria o fazer poético a algo semelhante ao jogo de xadrez característico da Nova Comédia Ática<sup>18</sup>, ou mais modernamente, à trama de intriga. Não esqueçamos que a chamada Comédia Nova é, para Nietzsche, o resultado final do processo sofrido pela tragédia, nos moldes em que ele entende a decadência da mesma.

Assim, o elogio de Eurípides por Aristóteles, no fundo, redundaria no elogio da fórmula seguida pelo poeta, a mesma que Nietzsche identifica como o golpe final para o declínio da tragédia.

É preciso, entretanto, atentar ainda para a natureza daquele elogio, como bem adverte Michel Magnien em sua introdução à *Poética*, referindo-se ao fato de que o adjetivo de “mais trágico” endereçado a Eurípides necessita ser entendido em sentido restrito, quase técnico, pois, “Eurípides é daqueles dramaturgos que na catástrofe final sabe melhor suscitar as emoções trágicas”<sup>19</sup>(MAGNIEN, 1990, p. 34). Por esse mesmo motivo, uma outra advertência poderia ainda se interpor nesse caso. Advém do fato de que, ainda segundo Magnien, “é preciso compreender que Aristóteles considera as coisas aqui exclusivamente do ponto de vista do espetáculo, não mais que da representação e não da leitura das tragédias”<sup>20</sup>(IDEM, p. 169).

Todavia, é o próprio Aristóteles que no mesmo capítulo dedicado a catarse, admite a possibilidade de que esta possa ser atingida mesmo quando da leitura apenas da tragédia, o que implicaria numa apreciação negativa do espetáculo, diz ele:

Quanto ao espetáculo cênico, decerto que é o mais emocionante, mas também é o menos artístico e menos próprio da poesia. Na verdade, mesmo sem representação e sem atores, pode a tragédia manifestar seus efeitos; além disso, a realização de um bom espetáculo mais depende mais do cenógrafo que do poeta<sup>21</sup>. (Aristóteles, 1973, p. 449)

Com Nietzsche, entretanto, as coisas se passam de forma diferente. Quer, como pensador, quer como poeta ou criador de espetáculos, Eurípides parece estar a serviço de uma mesma estética. Pois o que interessa a Nietzsche é o pano de fun-

<sup>18</sup> Em *O Drama Musical Grego*, escreve Nietzsche: “o modo de ser do jogo de xadrez se tornou, com certeza, o traço fundamental da assim chamada nova comédia” (NIETZSCHE, 2005, p. 62).

<sup>19</sup> Tradução nossa.

<sup>20</sup> Tradução nossa.

<sup>21</sup> *Poética*, 1450 a, 16-21.

do por trás de tudo isso, aquilo que subjaz ao teatro euripídico, numa palavra: o que o torna máscara. Assim, a figura de Eurípides enquanto pensador está desde já indissociada, ou melhor, está intrinsecamente ligada à do poeta. Tanto numa direção quanto na outra, Eurípides parece apresentar as faces de uma mesma moeda: o substrato socrático de sua obra. Desta maneira, emerge da análise de Nietzsche toda uma tipologia, quase um estudo de caso, em que Eurípides figura como uma espécie de gênio solitário, observador e crítico dos seus contemporâneos. Não por acaso aqui essa tipologia corre em paralelo com a do próprio Sócrates, de onde se conclui que tanto o pensador quanto o poeta, não passariam de facetas de um mesmo *demônio* - o que falava por sua boca.

Por outro lado, se é técnico o parecer de Aristóteles quanto a Eurípides, ele, porém, está diretamente ligado aos efeitos próprios da tragédia, uma vez que Aristóteles subordina todas as suas prescrições a tais efeitos. Sendo assim, Eurípides é o mais trágico dos poetas por que melhor sabe se utilizar das técnicas que, ao final, suscitariam a catarse, isto é, o terror e a piedade, condição necessária de identificação do espectador com herói que sofre. Sendo assim, em Nietzsche, a superioridade de Eurípides, tal como queria Aristóteles, assenta-se também e principalmente na sua capacidade em lidar, sobretudo, com o domínio da palavra, da dialética, com relação as quais, as inovações do poeta parecem estar solidárias. Segundo Roberto Machado, esse Eurípides teórico “é o crítico de Ésquilo, aquele que viu nas tragédias de seu antecessor uma precisão enganadora (...), como juiz de sua própria arte, faz da poesia o eco de seu pensamento consciente, reavaliando todos os elementos da tragédia: a linguagem, teatro, os caracteres, a construção dramática, o coro”(MACHADO, 2005, p.9), e nisto ele triunfara sobre os demais. De fato, esse distanciamento entre Ésquilo, tomado como modelo do auge da tragédia, e Eurípides, assim como as implicações decorrentes dele, não passaram despercebidos no diagnóstico nietzschiano:

Para falar abertamente, a florescência e o ponto alto do drama musical grego é Ésquilo em seu primeiro grande período, antes de ser influenciado por Sófocles: com Sófocles começa a progressiva decadência, até que finalmente Eurípides, com sua reação consciente contra a tragédia de Ésquilo, ocasiona o fim com velocidade tempestuosa. (NIETZSCHE, 2005, p. 92)

Triunfara, portanto, a estética racionalista sobre o instinto originalmente animador da tragédia. Temos, assim, estética consciente *versus* estética inconsciente, cujo representante maior seria Ésquilo, de quem se teria dito que fazia o seu melhor inconscientemente. E aqui encontramos em Nietzsche, com relação a Ésquilo, mas com o sentido trocado, a mesma razão pela qual Aristóteles escolhe Eurípides como o mais trágico poeta, ele o escolhe em função dos efeitos de sua tragédia. Nietzsche escolhe Ésquilo em função daquilo que neste há de mais genuíno e cujos efeitos se fazem sentir no sofrimento do herói enquanto máscara legítima de Dionísio.

Aos poucos Nietzsche vai conduzindo sua argumentação no sentido de apontar para aquilo que, já em a *Visão Dionisíaca do Mundo* (NIETZSCHE, 2005, p.5-44) aparece como o essencial da Tragédia: o elemento propriamente dionisíaco, reforçado ainda em *Sócrates e a Tragédia*:

o efeito da tragédia antiga nunca repousou na tensão, na estimulante incerteza sobre o que acontecerá no próximo momento. Ao contrário, ela sempre repousou naquelas grandes cenas carregadas de pathos, nas quais o caráter fundamental do ditirambo dionisíaco ressoava novamente (IDEM, p. 78).

Em comparação com Ésquilo, Eurípides teria sufocado o *pathos* dionisíaco em nome da clareza de exposição do seu teatro, fortemente marcado pela necessidade do prólogo, por exemplo, como guia previamente explicativo. Nesse sentido, Eurípides se afastaria da maestria com que Ésquilo e Sófocles conduziam suas peças. Além disso, ao criar seus personagens, Eurípides os dissecava de tal forma que não resta neles mais nada de oculto.

Assim, o que Nietzsche reconhece como propriamente poético na obra de Ésquilo, é exatamente o que para Eurípides afastaria da compaixão trágica. Das observações de seus antecessores, este último acreditava haver um problema de cálculo que impedia o espectador de se entregar a compaixão trágica, daí por que ele teria criado o prólogo, na tentativa de sanar essa dificuldade. Desse modo, assim como o prólogo, suas demais inovações o levariam em direção a sua “estética racionalista”. Portanto, o que Aristóteles elogia em Eurípides, é rechaçado em Nietzsche: lá onde Aristóteles vê o mais trágico, Nietzsche vê o mais consciente. Ao inverter a lógica do teatro de poetas como Ésquilo, ao contrário, do que acreditava o próprio Eurípides, ele teria não aproximado, mas afastado o espectador da compaixão trágica. No fundo, o poeta das peripécias festejado por Aristóteles estaria novamente muito mais a serviço da estética que lhe é própria, que do efeito trágico. Mais uma vez aí, seria ele, máscara de Sócrates.

#### 4. O Eurípides valorizado

Por fim, o Eurípides de Nietzsche não se reduz somente ao da “estética racionalista”, tão fortemente criticado. Mas, a despeito deste, há também um Eurípides valorizado, o das *Bacantes*, tragédia na qual Nietzsche acredita haver um retorno ao dionisíaco por parte do poeta, como uma espécie de retratação do mesmo, ainda que sua tendência já houvesse triunfado.

Contudo, o sentido e o alcance desse possível elogio de Eurípides é uma questão que gostaríamos por ora de deixar apenas assinalada, uma vez que o próprio Nietzsche não se atém tão detidamente sobre ela, deixando mais uma vez, não obstante o elogio, sobressair o caráter mais relevante de sua crítica a Eurípides.

No entanto, podemos supor provisoriamente que, se cabe aqui de fato algum elogio, este se daria em função do retorno ao palco do elemento dionisíaco. Esse elogio, portanto, torna-se tanto mais inusitado e digno de nota pelo fato de que tal retorno acontecesse exatamente lá onde aquele mesmo elemento fora sufocado, mesmo que a tendência a qual se inclinava o poeta já houvesse se cristalizado:

O maravilhoso acontecera: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado. Dionísio já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípidés. Também Eurípidés foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático (Nietzsche, 2007, p. 76).

Embora o maravilhoso anunciado por Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*, ocorra ainda que tardiamente na obra de Eurípidés, motivo do elogio ao poeta por parte do filósofo, o reconhecimento desse feito não deixa de ser acompanhado de algum questionamento: “ainda que Eurípidés procure nos consolar com sua retração, não consegue: o mais esplêndido templo jaz em ruínas; de que nos servem as lamentações do destruidor e sua confissão de que era o mais belo de todos os templos?” (IDEM). Por outro lado, o próprio Nietzsche também é quem considera *As Bacantes* como uma espécie de “protesto contra a exequibilidade de sua tendência”, muito embora, ele insista no fato de que “infelizmente, ela já havia sido realizada”.

Assim, pode-se pensar a questão agora a partir de uma nova contradição: aquela entre “o dionisíaco e o socrático”, assim se resta ainda algum elogio ao poeta, mesmo que este seja como sempre atravessado pela mesma crítica que Nietzsche alimenta contra Eurípidés: a de ser ele o poeta do racionalismo socrático, podemos supor, todavia, que um tal elogio se dê ao menos pelo fato de que o poeta, ainda que tardiamente, houvesse permitido se pronunciar não mais pelo “poder demoníaco” que falava pela sua boca, mas pela boca do próprio deus. Deste modo, ainda que resguardadas as devidas reservas de Nietzsche, o poeta ousara já no fim de sua vida torna-se máscara novamente, mas, desta vez, de Dionísio. Assim, o dionisíaco, finalmente, retomara seu lugar de direito na figura do deus como herói personificado na tragédia de Eurípidés.

## 5. Considerações finais

Ensejamos abordar, ainda que de forma bastante preliminar, a partir dos escritos preparatórios e do *Nascimento da Tragédia*, algumas considerações acerca do pensamento do jovem Nietzsche, ocasião em que a figura de Eurípidés parece funcionar como uma chave de acesso para relação que o filósofo constrói com a tradição grega. Ora tomado como pensador, ora como poeta, o Eurípidés de Nietzsche, nos possibilita vislumbrar o distanciamento tanto da filosofia socrático-platônica,

quando da crítica à estética racionalista, quanto da filosofia aristotélica, no afastamento do Eurípides da *Poética*.

Não obstante as duras críticas, resta ainda as tensões e ambivalências em torno a Eurípides, quando, a pesar da forte crítica, Nietzsche também elogia o poeta, e aqui ressoa o elemento animador da primeira fase do pensamento nietzscheano: o dionisíaco. Elemento este, que como se sabe, atravessa a obra do pensador, possibilitando a passagem de uma filosofia, que inicialmente tem como objeto a tragédia enquanto fenômeno estético, para uma filosofia propriamente trágica<sup>22</sup>.

Nesse sentido, acreditamos que o Eurípides de Nietzsche ainda teria algo a nos dizer, sobretudo, se levarmos em consideração o fato, seguindo as indicações de Roberto Machado (MACHADO, 2006, p. 213), de que foi com ele que provavelmente Nietzsche se inspirou para sua caracterização do dionisismo, daí porque o relato de *As Bacantes* não ter escapado ao elogio do filósofo. Por outro lado, a peça em questão, soaria como uma homenagem tardia do poeta e, portanto, como um reconhecimento daquele elemento primordialmente animador da tragédia.

## Referências

- ARISTOTE. (1990). *Poétique*. Introduction, traduction e annotation de Michel Magnien. Paris: Belle Lettres.
- ARISTÓTELES. (1973). *Poética*. Trad. Comentários e índice analítico e onomástico de Eudoro de Souza. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- ARISTÓFANES. (2004). *As Vespas; As aves, as Rãs*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kuri. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- EURÍPIDES. (2010). *As Bacantes*. Tradução, introdução e comentário de Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra.
- HUNTER, R. L. (2010). *A Comédia Nova da Grécia e de Roma*. Tradutores Rodrigo Tadeu Gonçalves... (et al.). Curitiba: 2010.
- LAIZÉ, Hubert. (1999). *Aristotes, Poétique: Études Littéraires*. Paris: PUF.
- LESKI, Albin. (2006). *A Tragédia Grega*. (col. debates). Trad. J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva.
- MACHADO, Roberto. (2005). *Nietzsche e a Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia*. Introdução e Organização Roberto Machado. Trad. do alemão e notas Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2006). *O Nascimento o Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York.: Walter de Gruyter. KSA I: *Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemässe Betrachtungen I – IV; Nachgelassene Schriften 1870 – 1873*.

<sup>22</sup> Tal como nos dá a perceber Luís Rubira (RUBIRA, 2009, 249-261).

\_\_\_\_\_. (2005). *A visão Dionisíaca do Mundo e Outros Textos de Juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2006). *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas: Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1997). *La Naissance de la Tragédie – Fragments Fosthumes Automne 1869 – Printemps 1872*. Tr. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. “Oeuvres Philosophiques Complètes I”. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (2007). *O Nascimento da Tragédia*. Trad. notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET. (2008). Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva.

ROMILLY, Jacqueline de. (1998). *A Tragédia Grega*. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. UnB.

RUBIRA, Luís. (2009). *Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica*, UFPel, v. 29, p. 249-261, inverno.

SNELL, Bruno. (2009). *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva.





# A Questão Judaica como desdobramento da Filosofia da Autoconsciência: Bruno Bauer e a crítica marxiana

Samuel França Alves\*

\*Mestrando em Filosofia  
– UFMG.

## Resumo

O estudo das obras de Bruno Bauer permite perceber que a reconstrução de seu pensamento a partir da crítica marxiana é extremamente insuficiente. Iremos expor os aspectos centrais desta: sua interpretação da filosofia da religião de Hegel, a análise de questões teológicas sobre o cristianismo e o judaísmo e o significado que seu ideal de emancipação adquire em meio a este universo conceitual. Este percurso nos permitirá ao final retomar a crítica de Marx com um novo olhar, uma vez que estarão explicitadas as diferenças de pressupostos entre os dois autores.

**Palavras-chave:** Alienação, Religião, Emancipação, Bruno Bauer, Marx

A pesquisa filosófica recente sobre Marx tem sido capaz de se dedicar a escritos de todas as fases de sua produção, desfazendo muitos mal-entendidos até então não questionados. Dentre estes nos interessa particularmente sua crítica à política, formulada nos textos de juventude em meio a polêmicas com os jovens hegelianos, mas claramente presente em escritos de maturidade. Entretanto, se a análise desses escritos logrou evidenciar o ponto de vista marxiano sobre o conjunto de problemas ali tratados, correu o risco de assumir a reconstrução crítica dessas teorias por Marx como representativa genuína de tais posições. O objetivo deste trabalho é apresentar o modo como Bruno Bauer elaborou o problema da emancipação, em meio ao complexo conjunto de premissas com as quais ele trabalha, mostrando que há muito mais no pensamento deste autor que a crítica contra ele dirigida em *Sobre a questão judaica* deixa transparecer.

Nos anos de 1835 a 1848 os círculos intelectuais da Alemanha testemunharam um intenso debate filosófico envolvendo a herança da obra hegeliana, especialmente em questões relativas a religião e política. A abordagem tradicional acerca deste debate situa os envolvidos em dois lados: de um, os velhos hegelianos, defensores de uma interpretação da obra do mestre que conciliasse filosofia e religião e evitasse um enfrentamento político com a ortodoxia religiosa e o Estado Prussiano; de outro, os jovens hegelianos (ou neo-hegelianos), que submeteram à crítica partes do sistema de Hegel, empreenderam a crítica à religião sob o ponto de vista da filosofia e aderiram, de diferentes modos, ao movimento liberal alemão.

É claro que o contexto político da época – quando o Estado prussiano assumia o cristianismo como religião oficial de um estado autocrático, impondo censura sobre vários grupos políticos e intelectuais – tornava central esse debate sobre religião e política para a perspectivação de qualquer mudança. Nesse sentido tornou-se fundamental determinar o lugar da religião no interior do sistema hegeliano, e os jovens hegelianos formularam, então, uma interpretação da filosofia da religião de Hegel que rompia com seus traços de conciliação com o cristianismo. Estes autores identificavam na religião um processo originário de alienação da consciência, no qual forças essenciais humanas são concebidas como pertencentes a uma esfera imaginária, postas na figura de Deus. Mas as origens deste processo, suas consequências e a determinação mais precisa da própria categoria de alienação diferem bastante nas análises de cada um.

Após expor mais elementos para a compreensão do problema no interior da filosofia de Hegel apresentaremos a teoria de Bruno Bauer, segundo a qual o cristianismo – através dos princípios de internalidade, subjetivismo e infinitude – opera uma exacerbação da alienação, através da negação do mundo e a postulação da vida terrena como inautêntica. A essa será contraposta a de Feuerbach, afim de elucidar suas implicações políticas e a aposta nesta esfera para uma possível superação da alienação. Mencionaremos ao fim a crítica marxiana, enriquecida pelo percurso anterior, para avaliar os limites do projeto baueriano.

### **A religião na filosofia de Hegel**

É fundamentalmente em torno das Lições sobre a Filosofia da História Universal (Hegel, 1986) e as Lições sobre a Filosofia da Religião (Hegel, 1984), bem como o lugar que elas ocupam no sistema hegeliano, que se explicitam os problemas debatidos pelos jovens hegelianos. Nelas os percursos da Fenomenologia e da Lógica são o ponto de partida explícito. Assim Hegel principia sua Filosofia da História dizendo que “Nela (na filosofia) está demonstrado, mediante o conhecimento especulativo, que a razão (...) é a substância; é, como potência infinita, para si mesma a matéria infinita de toda vida natural e espiritual.” (Hegel, 1986: 20) Essa razão, que é seu próprio suposto, seu fim e fim último absoluto, se atualiza e se produz no universo espiritual, na história universal. “O fim da historia universal

é, portanto, que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e faça objetivo este saber, o realize no mundo presente, se produza a si mesmo objetivamente.” (Hegel, 1986: 58)

A filosofia especulativa apresenta a liberdade como a verdade do espírito e a filosofia da história nada mais é do que a exposição dos meios pelos quais a liberdade se desenvolve no mundo. Mas a liberdade não consiste no arbítrio das vontades particulares, e sim no reconhecimento e adoção de objetos substanciais universais, na “unidade da vontade subjetiva e do universal” (Hegel, 1986: 88), o que no plano da vida humana e social só é possível no Estado, onde se reconciliam o querer subjetivo e o objetivo. Pensar o Estado como uma reunião de indivíduos com suas liberdades limitadas é uma concepção negativa de liberdade. Só no Estado o homem encontra a possibilidade de uma existência racional, que é a finalidade interior da vida espiritual. Já a lei, a moral e as instituições são a realidade e acabamento positivos para a liberdade. “O Estado é o orbe moral e a realidade da liberdade e, portanto, a unidade objetiva destes dois momentos (moralidade e liberdade).” (Hegel, 1986: 98)

No curso da história universal o homem concebe essa substância sob diferentes formas. Aquela dada pela religião cristã tem para Hegel particular importância. A idéia do Absoluto “considera primeiramente o lógico, o pensar puro em seu desenvolvimento, e logo a natureza. O terceiro é o espírito, o que se encontra referido à natureza, o espírito finito, e o que se eleva ao Espírito absoluto, e o curso da filosofia conduz a que o resultado último de tudo isto seja Deus.” (Hegel, 1984: 251) Na Filosofia da Religião Deus aparece primeiramente nesse sentido indeterminado, como o resultado da filosofia inteira. Mas Hegel adverte que, segundo seu método filosófico, o resultado possui o significado de “verdade absoluta”, e nesse sentido é também ponto de partida. Deus pode ser “trazido à consciência” pelo modo da filosofia ou pelo da religião. Mas na consciência religiosa, as articulações dialéticas do absoluto não são realmente compreendidas, mas meramente postas em termos da “fé”, ditas além da “razão” (razão aqui pensada apenas em termos abstratos). A realidade é tomada como simplesmente “dada”, enquanto que no pensamento filosófico, na razão especulativa, o real e o racional são idênticos.

### **Bauer, Feuerbach e Marx: emancipação política, antropologia ou emancipação humana**

Essas formulações eram encaradas com extrema desconfiança pela ortodoxia religiosa, que via nelas uma redução da fé à razão que levaria facilmente ao ateísmo. Com a publicação em 1835 de “A vida de Jesus”, por David Strauss, tal tensão toma a forma de um debate aberto. A tese central de Strauss é que Jesus não seria um personagem histórico, mas apenas uma figura simbólica que traduzia as aspirações do povo judeu à época, não tendo então a doutrina cristã um valor eterno ou absoluto (ver Cornu, 1965). No que tange à filosofia hegeliana, Strauss

pretendia que seu estudo provasse que ao lado de uma verdade racional e lógica existiria uma verdade histórica que não coincide com as primeiras.

A primeira crítica a este livro foi publicada por Bruno Bauer em um periódico ligado aos velhos hegelianos, num posicionamento que logo foi revisto por Bauer, que depois então, apesar de discordar inteiramente da interpretação de Hegel por Strauss, passa a reivindicar com ele e os demais jovens hegelianos “o direito da filosofia e da ciência submeterem a religião a uma análise crítica” (Cornu, 1965: 109).

O problema central apontado por Strauss na filosofia hegeliana, qual seja, o da descontinuidade entre a história e o método especulativo, é solucionado por Bauer colocando no centro de sua interpretação de Hegel a autoconsciência, entendida como causa sui, que aspira a uma universalidade sempre maior, cujo progresso dialético pode-se observar na história. “O espírito universal é apenas uma imagem que o Filósofo algumas vezes resgata e investe com os atributos divinos: com uma coroa, cetro e manto púrpura. Mas o Filósofo bem sabe que essa imagem apenas representa a autoconsciência” (Bauer, 1989: 116). A tentativa de reconciliar filosofia e religião fracassou, restando no sistema hegeliano a dissolução da ideia religiosa e a infinitude da autoconsciência.

Finalmente, após Fichte ter destruído toda a realidade exterior à autoconsciência, o Filósofo chega ao seu lar, à autoconsciência. Agora Hegel está satisfeito, com Deus sendo total e completamente afastado, e não tendo sequer o valor de uma hipótese. O Ego tomou seu lugar, assim como tomou o lugar da substância. Se o Spinozismo é avaliado por Hegel como o começo necessário da filosofia, então a concepção fichteana do Ego a conclui. (Bauer, 1989: 122)

Desenvolve-se na obra de Bauer uma análise crítica da religião – especialmente do cristianismo e do judaísmo – na qual o conceito de alienação é central. Segundo Bauer os povos antigos não se davam conta de que o mundo no qual viviam era “seu” próprio mundo, moldado por eles próprios. Ao contrário, este lhes aparecia como algo alienado, que lhes impunha um modo de vida. Daí as representações das divindades estarem ligadas a elementos naturais: a natureza é aqui o princípio que dirige os fenômenos ligados à vida humana. Mesmo o judaísmo segue, para Bauer, no campo da religião natural, porque desconhece o homem em sua essência universal e supre apenas as necessidades do homem interessado no mundo externo, natural. Daí a importância imputada aos laços sanguíneos, familiares e de tribo/nação. Como consequência, o judaísmo é uma doutrina que exclui os demais povos, na medida em que o povo hebreu é dito o “povo escolhido”.

O surgimento do cristianismo representou um passo ao libertar o homem da “regulação” da natureza e do povo, despertando-o para os princípios da inter-nalidade, subjetivismo e infinitude. Além disso, o cristianismo inaugura uma universalidade, já que pela conversão qualquer indivíduo ou povo pode encontrar a “salvação”. Mas ao fazê-lo não superou a alienação. Pelo contrário, a exacerbou e

a fez total. Através da consciência cristã o homem se retrai em sua internalidade e resolve seus problemas pela negação do mundo, na medida em que a vida terrena é vista como inautêntica e a capacidade do homem controlar suas próprias condições de vida é transferida para a esfera celestial, posta como poder de uma entidade imaginária e exterior, que é na verdade produto de sua própria atividade intelectual e emotiva. As forças celestiais aparecem como demiurgo do real, moldando o curso dos eventos no mundo, enquanto o homem é visto como uma criatura dependente e contemplativa. E ainda, o universalismo cristão esconde uma exclusão ainda maior: para o judeu, o não-judeu é gentilha; mas para o cristão, segundo Bauer, o não-cristão perde a condição humana.

As contradições artificiais contidas no cristianismo (entre Deus e homem, misericórdia e liberdade, alma e corpo, paraíso e terra etc) conduzem o homem a uma auto-contradição, na qual ele se vê como escravo desta esfera imaginária. Assim, mesmo “o politeísmo pagão, que reverencia poderes individuais a que os homens obedecem e servem em diferentes deuses, é um sistema claro e razoável se comparado ao monoteísmo cristão, que acrescenta inúmeras qualidades auto-contraditórias a esse Deus Único.” (Bauer, 2002: 22) Pela Revelação, por exemplo, Deus segue sendo completamente desconhecido para o homem cristão.

Na consciência religiosa o homem deve renunciar ao interesse na arte e na ciência, porque não pode mais se engajar nelas livremente.

A liberdade cristã é uma liberdade merecida que deve ser aceita com devoção incondicional, e por isso não pode ser criticada, julgada ou examinada de perto. Não pode nunca ser criticada porque todos os sentidos de crítica que a ciência oferece são proibidos e revogados. Então a crítica é incondicionalmente escravizada sob uma autoridade contra a qual não há possibilidade de apelação. (Bauer, 2002: 31)

Na consciência religiosa o homem se representa numa relação de dependência a Deus, o que gera um conflito com os ideais de liberdade e conduz a uma animalização, por estimular o temor, a submissão, a perda de autonomia racional, o sacrifício da personalidade, passividade, espiritualidade, ignorância, insignificância. O homem religioso não acredita em si mesmo nem em seus poderes. “O cristianismo é então uma ilusão da humanidade num certo estágio sobre si mesma e seu destino geral.” (Bauer, 2002: 80)

Essas formulações têm uma aparente semelhança com o trabalho de outros filósofos do movimento neo-hegeliano, dos quais o mais conhecido é sem dúvida Feuerbach. Em *A Essência do Cristianismo* este autor toma por princípio a identificação na religião de uma inversão de determinação: “primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme sua imagem e só depois este Deus cria o homem”. (Feuerbach, 2007: 205) Na religião o homem se submete à sua criação como se esta fosse seu criador. Na negação de Deus reside a possibilidade da re-

-apropriação do homem pelo próprio homem, porque Deus, segundo Feuerbach, é um “conceito-gênero individualizado”, isto é, “a essência divina é idêntica à essência humana abstraída das limitações do homem individual” (Alckimin, 2003: 42). Tal possibilidade é pensada no interior de uma antropologia de caráter humanista, onde os predicados de Deus são tomados como pertencentes à essência humana, sendo a teologia, na verdade, antropologia.

Já Bauer afirma que a auto-alienação operada pela religião priva o homem de seus atributos, agora situados no mundo celestial. Mas este processo distorce essas forças humanas, donde a solução proposta por Bauer não se resume a uma re-apropriação das mesmas, erro que segundo Bauer foi cometido por Feuerbach. A filosofia hegeliana permitiu à autoconsciência desembaraçar-se da religião. “Mas agora o conhecimento foi libertado, e o espírito e suas determinações relativas tomaram uma nova forma – a forma da liberdade e da autoconsciência. E então a Filosofia se torna crítica da ordem estabelecida.” (Bauer, 1989: 128)

A consciência religiosa e a religião ela mesma cumprem então um papel na história. “É verdade que a religião molda a essência do estado, da arte e assim por diante, mas a essência incompleta e quimérica do ainda incompleto e quimérico estado. A essência unilateral da arte unilateral. Tão cedo o estado e a arte completam-se a si mesmos, a religião deixa de ser sua alma, seu princípio.” (Bauer, 2002: 34) Que a alienação estabeleça um elo entre religião e história as considerações acima foram suficientes para demonstrar, mas não se deve daí deduzir que há uma correspondência total entre ambas. Bauer deixa claro que outros fatores atuam no estado de alienação da consciência, onde se destaca o político. Naturalmente a verdadeira liberdade, a liberdade da autoconsciência, não pode existir sem liberdade política. “A filosofia deve ser então ativa na política, e onde quer que a ordem estabelecida contradiga a auto-consciência da filosofia, deve ser diretamente atacada e abalada.” (Bauer, 1989: 128)

Tal determinação política segue-se evidentemente da crítica à religião, na medida em que “o princípio de exclusão, consubstanciado na religião, contamina a política” (Mate, 2009: XI). Por isso, para Bauer, o judeu, ao reivindicar para si a emancipação, ignora o fato de que os cristãos alemães também não encontram-se emancipados. E se aceitam a opressão geral do Estado cristão sobre todos os seus súditos, por que é penosa a opressão particular a que estão submetidos? (Bauer, 2009: 15-16) Enfim, tanto o judeu quanto o Estado cristão precisam emancipar-se da religião para alcançarem a emancipação política.

O projeto baueriano retém da filosofia hegeliana a ideia de que no Estado reside a possibilidade de uma existência racional. Suas formulações podem, portanto, serem traduzidas como uma luta pela laicização do Estado, crendo que o estabelecimento de uma ordem em conformidade com a autoconsciência livre da religião possa superar o conjunto de problemas enfrentados na Prússia de então.

É precisamente neste ponto que Marx principia sua crítica ao velho mestre. Ao chamar atenção para as sociedades que naquele momento histórico já haviam alcançado uma conformação jurídica como a almejada por Bauer, Marx faz notar que os homens não estavam ali emancipados da religião. Sua análise pretende mostrar que tal contradição reside na natureza mesma da política, já que “o limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre.” (Marx, 2010: 38-39) Assim, a emancipação política da religião é apenas a libertação do Estado em relação à religião – ao estabelecer que os diferentes credos são distinções não-políticas – mas não a libertação do homem, já que este continua em sua vida real envolto em religiosidade. A mesma contradição pode ser percebida nas mais diversas relações que implicam em constrangimentos ao homem em sua vida efetiva, como ocorre com a propriedade. “A forma contraditória dos atos políticos não é mera imperfeição, mas deficiência intrínseca à sua natureza” (Chasin, 2000: 144). É portanto imprescindível para a emancipação humana ultrapassar os limites da política.

A crítica à religião teve o mérito de revelar sua natureza como consciência invertida do mundo. Uma vez feito isso, ao contrário de “subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas” (Marx & Engels, 2007:83), deve-se redirecionar a crítica a essas relações reais que produzem a religião. Por isso,

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (Marx, 2005: 146)

Os jovens hegelianos não dão este passo porque permanecem presos aos limites da filosofia especulativa hegeliana, onde se observa uma inversão de caráter ontológico: as determinações ideais, abstratas, são pensadas com anterioridade e prioridade em relação às determinações sensíveis, concretas. A tentativa de Feuerbach em alcançar uma virada materialista fracassa na medida em que ele segue concebendo a atividade humana apenas como atividade do pensamento. Daí a sua aposta na substituição da religião por uma antropologia humanista. Da mesma maneira, no plano da filosofia política, as relações no Estado são pensadas com prioridade frente as relações efetivas na sociedade civil, motivo pelo qual Bauer defende a laicização do Estado como meio de superar a alienação religiosa. Marx, por sua vez, defenderá que a alienação da consciência humana na religião só pode ser desfeita pelo revolucionamento, em toda a sociedade, das relações que constituem base para a consciência religiosa.

## Referências

- ALCKMIN, Rodrigo. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). UFMG/FAFICH : Belo Horizonte, 2003.
- BAUER, Bruno. *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel, the Atheist and Antichrist - an Ultimatum*. Trad. e intro.: Lawrence Stepelevich. The Edwin Mellen Press: New York, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Christianity Exposed*. Trans. Esther Ziegler & Jutta Hamm. Introduction: Paul Trejo. The Edwin Mellen Press: New York, 2002.
- BAUER, B. & Marx, K. *La Cuestión Judía*. Estudio introductorio de Reyes Mate. Anthropos Editorial: Barcelona, 2009.
- CHASIN, José. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. En: *Ensaio Ad Hominem*, Nº1, Tomo 3 – Política. Ed. Ad Hominem: São Paulo, 2000. pp. 129-161.
- CORNU, Auguste. *Marx - Engels*. Ed. Platina: Buenos Aires, 1965.
- FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. de J Brandão. Vozes: Petrópolis, 2007.
- HEGEL. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Alianza Ed.: Madrid, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofia de la religión*, Vol. 1. Trad. de Ricardo Ferrara. Alianza Ed.: Madrid, 1984.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. Boitempo: São Paulo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Boitempo: São Paulo, 2005.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle et ali. Boitempo: São Paulo, 2007.



# Filosofia da Alteridade: A questão do Eu e do Tu na filosofia da vontade

**Talita Carolina Romualdo Rocha**

\*Mestranda / Uni-  
versidade Federal de  
Uberlândia.

## Resumo

O presente trabalho tem como objetivo entender, a partir do conceito de vontade em Nietzsche, a questão da Alteridade, apontando questões ontológicas e éticas, inseridas na Filosofia Contemporânea. Ou seja, visa-se analisar o *Outro* na relação da Vontade que se desdobra em um sentido ético-político a partir de um olhar da Alteridade como diferença. Em Nietzsche é possível perceber que na articulação dos conceitos de amor-fati, vontade de poder e além-do-homem (*Übermensch*) está implícito uma leitura da alteridade necessária para se compreender a existência humana. Podemos então perceber a presença de um *Outro* diferente do *Eu*, seja na relação de poder, de querer, ou ainda na superação do homem, indicando sempre necessidade de um *Outro* presente.

**Palavras-chave:** Alteridade, Nietzsche, Vontade.

## Introdução

**E**ste trabalho procura apontar algumas breves relações entre Vontade e Alteridade, para tanto parto de Nietzsche e faço um possível diálogo com alguns autores.

Na filosofia, desde o seu surgimento, podemos observar a questão da *alteridade*. Contudo, é tão somente a partir de Hegel que a questão da *alteridade* é posta como problema filosófico. Com Nietzsche o *outro* emerge. Ou seja, Nietzsche já engendra a questão de modo a nos fazer olhar o *Outro* equidistante do *Eu*. Há com Nietzsche a necessidade de se espiar o 'ser no limite'. Esta expressão, utilizada por Derrida, indica, antes de tudo que para além da ideia de *superação* de limites, de

*ultrapassamento*, o *Ser-no-limite* é como buscar “manter-se em relação com o não-filosófico” como tal.

Ora, a filosofia contemporânea, enquanto teoria do conhecimento pressupõe uma ontologia do sujeito; ou seja, suas buscas filosóficas partem deste ente que se constitui como o próprio homem. É, portanto, tomando como ponto de partida a ideia de subjetividade, caráter fundamental deste ente, que se verifica o fato de que o homem tem o seu ser baseado em seu intelecto representativo, o qual ao receber os dados do 2 mundo exterior, por suas percepções, os articula na forma de conhecimento. Por meio, então, desta faculdade é que ele toma contato com o mundo, com os objetos e os demais entes que nele se apresentam. À vista disso, as relações com o *Outro* emergem como estruturas que partem do *Eu* em direção a um *Tu* ou a um *Isso*<sup>1</sup>. Donde, conhecimento e ação, como política, não se distanciam.

### A questão do Eu e do Tu na filosofia

Martin Buber aponta para uma distinção fundamental entre o mundo objetivo do *Isso* o mundo pessoal do *Tu*. Haveria, assim, uma relação essencial destas duas esferas (*Isso* e *Tu*) com o *Eu*.

Consoante Buber, não há um ‘Eu em si’, o que se dá é tão somente a existência do *Eu*, da ‘palavra-princípio’, da relação *Eu-Tu*, e o *Eu* da relação *Eu-Isso*. “A relação sujeito objeto, o *Eu-Isso* emerge como um campo oposto ao da sociabilidade; ou seja, como um campo distante ao da *Alteridade* necessária no co-existir entre homens” (AMITRANO, G. *Op. Cit.* p. 76). O *Outro*, assim, aparece na face do *Tu*<sup>2</sup>. Donde as Éticas contemporâneas tematizam a questão do *Outro* buscando olhar para fora do *Eu*, escutando um *Tu*<sup>3</sup>. Ou seja, o que emerge na atualidade do ponto de vista ético é, indubitavelmente, a temática da *Alteridade*, a qual tem na diferença o sua principal questão.

A dimensão ética da *Alteridade* parte da diferença e da somatização nas relações interpessoais entre os diferentes homens. É possível, assim, expor diferentes tipos de relação com o *Outro*, o que transcende o simples se reconhecer no *Outro*; antes o que se tem é o ato de se relacionar com os “diferentes Eus” que emergem. Há uma relação que se dá na diferença daquele que é *outramente outro*<sup>4</sup>.

Ora, no pensamento contemporâneo, filósofos como Nietzsche, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Levinás, Martin Buber e J. Derrida desenvolvem o conceito de-

<sup>1</sup> Para Martin Buber, o *Outro* é verdadeiramente distinto de mim. Em sua filosofia aponta para uma dada relação que põe a vida de um *Eu* em relação direta com a vida de um *Outro*. Na filosofia dialogal de Buber, assim, o homem entra em relação de dois modos distintos, a saber: (i) tomando-os por objetos e; (ii) colocando-se na presença deles. Cf, BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2006.

<sup>2</sup> A dimensão acerca da face do *outro* é uma questão posta por Emmanuel Levinas, que se refere a uma *alteridade* cuja principal característica se dá no “acolher a face do outro”.

<sup>3</sup> Cf, BUBER, Martin. *Op. Cit.*

<sup>4</sup> O *outro* é um *outramente-eu finito*, afirma Levinas. Em *Outramente que Ser*, Levinas aponta para o fato de a relação com o Infinito ser marcada pela ausência e pelo desejo de algo que está “além do ser”. É em *Outramente* que ele desenvolve a concepção de relação com a alteridade como Linguagem.

*alteridade* como presença necessária do *Outro*. E isso não apenas para a existência e constituição do próprio *Eu*, mais principalmente para a constituição da intersubjetividade. *Alteridade* é, portanto, a capacidade de se relacionar com o diferente, reconhecendo o outro em mim mesmo.

Bom, falemos, então, de Nietzsche. É fato que Nietzsche dá voz ao *Outro* não o faz sem um pressuposto. Afinal, é diante da necessidade de melhor apontar o conceito de *Vontade* desenvolvido por Schopenhauer que Nietzsche, em diferentes obras<sup>5</sup>, nos mostra um aperfeiçoamento; ou melhor, dá um passo para além da *Vontade* tal qual entendida por seu antecessor.

Para melhor entendermos a questão é importante situar a *Vontade* tal qual preconizada por Nietzsche. Para Nietzsche, esta é uma punção, uma a *Vontade de Potência* que transcende ao simples conceito de racionalidade. Nietzsche entende que a *Vontade* é o que impulsiona o homem a tomar decisões, que se dão no encontro com outros homens, seja por desejo, ou pelo anseio de ser senhor, tornando-se assim um fluxo incessante.

Nietzsche define a *Vontade* como aquilo que impulsiona o homem a se tornar o *Além do homem*, sendo por meio da *Morte de Deus* o que remete ao decreto da inexistência de uma verdade absoluta última. A *Vontade* emerge como um desejo de saber e poder<sup>6</sup>. Consoante o pensador,

Não vos deixei persuadir, nem doutrinar! Quem é, pois, vosso próximo? Mesmo agindo “pelo próximo”, não criais nada para ele. Esquecei esse “por”, vós todos que criais. Vossa virtude quer justamente que nada façais “por” nem “devido a” nem “porque”. O “pelo próximo” não passa de virtude dos pequenos, dos que dizem “quem se parece se junta” e “uma mão lava a outra”. Esses não tem o direito nem a força de ser egoístas como vós sois. (NIETZSCHE, 2008, p. 309).

A *Vontade*, destarte, coloca o homem no processo do ‘vir-a-ser’. Este se torna ativo ao mesmo tempo em que se revela em sua afirmação. Nietzsche, ao criticar o racionalismo, afirma que o ser social e a consciência interagem e que nossas convicções são fundamentadas em nossa cultura e são veiculadas por nossa linguagem. Donde, ao crermos unilateralmente em nossa razão, esquecemos nossos instintos e estabelecemos que nossas *Vontades* criadoras de valores são verdades absolutas e universais<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Principalmente Assim falou Zaratustra, Humano demasiado humano, Além do bem e do mal e Vontade de Potência. O que não implica o fato de demais textos, principalmente, os Escritos sobre Educação.

<sup>6</sup> Ora, Nietzsche não fala somente de uma raça humana superior, mas sim de um novo homem, a presença de um *Outro*, de um *Outro* estranho ao resto da humanidade, possibilitando assim o pensar na existência do *Outro* e não do *Mesmo*.

<sup>7</sup> Nietzsche nunca apregoou um irracionalismo; antes, sua crítica ao racionalismo diz respeito ao fato de este, em sua exacerbação, negar o homem em sua totalidade. Esquece-se, como já sabido pela ciência hoje, que sua existência é paixão, pulsão, emoção e razão.

Nietzsche, portanto, não apenas é capaz de apontar para o homem como o objeto filosófico mais primordial, como, e necessariamente, nos oferecer uma superação deste mesmo homem para consigo mesmo, superação de sua condição. Tal superação é analisada sob a ótica da *Morte de Deus* como um problema genuinamente filosófico de ordem ética. Por conseguinte, sua investigação nos remete, necessariamente, à condição humana. Donde a relação do 'entre'<sup>8</sup> os homens e de sua interdependência, uns com os outros, ser mote fundamental de seu pensamento.

A partir dessa perspectiva, uma pergunta emerge: *Como falar de Alteridade em Nietzsche a partir do conceito de Vontade?* Seguindo passos percorridos a partir de Jacques Derrida e de seus leitores<sup>9</sup>. A resposta pode ser dada a partir de duas dimensões que se tornam, em Nietzsche, contínuas: a linguagem e as vivências. Afinal, estas são significadas pelos textos lidos e pelos discursos ouvidos. São impulsos que "tomam a palavra, dão as ordens".

Nietzsche converte toda a negatividade presente em sua negação metódica, em uma constante afirmação. É um sim que se auto-assina; porém, este sim advindo do 'auto' se remete ao ouvir e ao ouvido que escuta. [...] É a orelha, a abertura exterior que permite entrever o órgão interno. É aqui que encontramos a transnomação da relação entre o Eu e o Outro. (AMITRANO, G. In <http://georgiamitrano.blogspot.com/>. Acesso em 13/01/2012)

Para melhor elucidar a questão, voltemo-nos a Derrida. Segundo ele,

Nietzsche, longe de permanecer simplesmente (junto a Hegel e como desejava Heidegger) na metafísica, teria contribuído para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao logos e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro. (DERRIDA, J. 1973, pp. 22-23.)

Nietzsche aponta, assim, para um tipo de discurso que marca a existência de um 'sujeito consciente', um ente capaz de escolher por ações pré-determinadas de acordo com a moral. Esta, para o pensador, seria a falácia da Modernidade. "A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado" (NIETZSCHE, F. 2008, p. 81.). Por traz de um *Eu* conhecedor de si há a necessidade de se aplaudir e de se elevar a identidade. Contudo, tal identidade é uma perversão, uma distorção da mesmidade<sup>10</sup>, daquilo que subsume o *Outro* ao *Isso*; afinal nunca há homens idênticos.

Ora, tal falácia, partindo de uma leitura sobre Nietzsche, só pode ser percebida no momento em que nos deparamos com um *Outro*, dando assim espaço para

<sup>8</sup> Mais uma vez em uma alusão ao 'entre' do pensamento buberiano.

<sup>9</sup> Rafael Haddock-Lobo (UFRJ), Georgia Amitrano (UFU), Fernanda Bernardo (Coimbra), Robert Smith (Cambridge), Jack Reynolds (Trobe University, Melbourne, Austrália), dentre outros.

<sup>10</sup> Tanto Derrida quanto Buber afirmam que na busca para uma identidade entre os homens, a diferença é subsumida a um *isso*, bem como o processo de identidade converte-se na mesmidade (implementação do mesmo no lugar de perceber a diferença).

o pensamento em um *Outro* diferente do *Eu*. Este pensamento “dá lugar” ao estranho, e esse estranhar, essa diferença latente é o que possibilita uma atitude para dar acolhida à *Alteridade*.

A assinatura de Nietzsche não tem lugar quando ele escreve. Ele diz claramente que ela só terá lugar postumamente, de acordo com a infinita linha de crédito que ele abriu para ele mesmo, *quando o Outro vier para assinar com ele, juntar-se a ele na aliança e, para isso, ouvi-lo e compreendê-lo*. Para ouvi-lo, deve-se ter um ouvido de garoto. Em outras palavras, para abreviar minhas observações de um modo bem lapidar, é a orelha do Outro que assina. A orelha do Outro me diz para mim e constitui o auto da minha autobiografia. (DERRIDA, Jacques. 1984, pp 50-51).

É justamente a partir do jogo das *vontades* que existe uma possibilidade de desconstrução, a *Vontade de Poder* emerge como estruturação-desconstrução das forças pertinentes a constituição da subjetividade ao modo de um ‘entre’ que chamamos de ‘mesmo’; constituindo, assim, a possibilidade de *Alteridade*.

Nietzsche, pensador desbravador de nossas almas, enunciador de nossas angústias, problematiza toda a cultura do século XIX. A vista disso, ele nos trouxe boas novas, criando novos valores, criando um novo homem, àquele que seria capaz de ultrapassar o homem comum, alguém para além dos meros mortais. A despeito disso, este filósofo cria conceitos como o *Amor-fati*, o *Além do homem* e a *vontade de potência*, mostrando o *Outro* como diferente do *Eu*.

Em uma alusão de *O Assim falou Zaratustra*, percebemos que é a partir da negação da *vontade de potência* do último homem que podemos compreender a *vontade do além-do-homem*. O *último homem* é um tipo extremo oposto ao *além-do-homem*. Sob esta perspectiva, Nietzsche desenvolve toda sua análise antropológica, sob uma nova interpretação da evolução humana.

A *vontade* é plástica, ela está contida no fluxo do devir, sendo a origem de todo movimento, a *vontade de potência* é o mais forte dos instintos que nos guia para uma evolução orgânica. Esse movimento pode ser entendido pelas palavras de Nietzsche:

Se o mais fraco serve ao mais forte, é que a isso é persuadido por sua vontade que quer dominar sobre alguém mais fraco ainda. E essa é única alegria de que não se quer privar. [...] E onde há sacrifício e serviço e olhares de amor, há igualmente vontade de ser senhor. Por caminhos secretos desliza o mais fraco até a fortaleza e até mesmo ao coração do mais poderoso, para roubar o poder. (NIETZSCHE, 2008, p.129).

Podemos perceber que a *vontade de potência* é inerente ao homem. Todos os seres humanos e têm por instinto o desejo de conseguir mais potência e se tornar um *além do homem*, ou seja, transcender seus limites e sua própria razão. A *vonta-*

*de de potência*, assim, faz o homem dar um salto para além de si mesmo, tornando-o cada vez mais criativo, impulsionando ao novo, um eterno movimento de descobertas, e jamais o deixando satisfeito com suas conquistas, ou seja, a insatisfação, o querer mais, é um predicado da *vontade de potência*. Embasado nisto, a sua análise acerca da *vontade de poder* é uma crítica à moral imperativa e ao pensamento filosófico racionalista abordado por um olhar da *alteridade*, ou seja, da necessidade que o homem tem em relação ao um *outro*, a capacidade de se relacionar com o diferente, reconhecendo o *outro* em *mim mesmo*.

## Conclusão

A *vontade de potência* é impulsiva e motivadora, e com ela vem ora uma paixão desmedida por outrem, ora uma força criadora de uma relação entre senhor e escravo. É aqui que Nietzsche aparece como potência desveladora dessa *vontade*.

Ora, Nietzsche desenvolve sua teoria da *vontade*, como uma superação do homem aos preceitos cristãos e aos valores impostos pela sociedade, essa *vontade* é algo inerente ao ser humano, ou seja, já nascemos com ela, cabendo a nós, homens, desenvolvê-la e tornamos além de nós mesmos, seres superiores a estes que ainda estão no rebanho. O profeta Zaratustra, da obra *Assim falou Zaratustra*, convida e tenta a todo o momento convencer aos homens que tomem as rédeas de suas vidas, desvalorizando estes valores impregnados a sua existência, fazendo com que este sempre queira mais, buscando novas formas de superação em uma eterna procura por novas descobertas e vivências. A *vontade de potência* é uma força que nos guia e nos incita para a vida.

No âmbito desta filosofia, a *alteridade* é disposta mesmo que de forma não explícita. Para se ter um individualismo é necessário um *outro* para se excluir; para que se tenha um poder sobre *outro*, ser senhor e ser escravo, tudo isso depende de um *outro* indivíduo para acontecer, Nietzsche, afirma que até o escravo é dotado de *vontade*, vontade de ser senhor, ou seja, o escravo se espelha no outro almejando seu lugar.

A *alteridade* ganha ênfase com os filósofos Emmanuel Levinas e Martin Buber. Na teoria levinasiana, podemos perceber uma filosofia onde o indivíduo é o produto de suas experiências no mundo, e só se reconhece nele através do olhar de um *Outro*; já na filosofia de Buber, a temática acercar-se sobre o homem e a sua recuperação como “ser humano”, para que isso ocorra é necessária, segundo ele, uma “relação pessoal com o *Outro*”. Para o filósofo, o encontro (relação), é o que dá conteúdo à vida humana.

Tendo em vista estas considerações, concluo que, *alteridade* e *vontade* andam lado a lado na filosofia, pois as relações interpessoais descritas em ambos os temas são inseparáveis, a *alteridade* propende explicar sobre como relacionamos uns com os outros e com a natureza. A prática da *alteridade* parte da diferença à somatização nas relações interpessoais entre os homens. E também que cada filósofo,

ao seu modo, e tempo vivido, expôs a nós tipos diferentes de relação com o *outro*, não sendo somente no se reconhecer no *outro*, mas também no ato de se relacionar com este *diferente do EU*. É essa influência, mas precisamente do conceito de *vontade*, que abre em Nietzsche uma *vontade de acolhimento*— no sentido derridiano do termo— ao outro. Podemos então perceber a presença de um *Outro* diferente do *Eu*, seja na relação de poder, de querer, ou ainda na superação do homem, indicando sempre a necessidade de um *Outro* presente. Se na presença do *outro* estou sempre, isso é natural e inevitável: O *Outro* sempre esta diante de mim, e essa presença é tão cogente que me compõe. O *Outro* estará sempre antes de um *Eu*.

## Referências

- AMITRANO, G. In <http://georgiamitrano.blogspot.com/>. Acesso em 13/01/2012
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. Ed. Centauro, São Paulo, 2001. 8
- J, BARTHOLO. Roberto. *Você e Eu: Martin Buber, presença e palavra*. Ed. Garamond. Rio de Janeiro, 2001.
- J, GIACÓIA. Oswaldo. *Nietzsche*. Ed. Publifolha (Coleção Folha Explica). São Paulo, Brasil. 2000.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Traduzido por João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000a.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Ed Zouk. Porto Alegre, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Da existência ao infinito – Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Zaratrusta, tragédia Nietzscheana*. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, Brasil. 1997.
- NIETZSCHE, F.W. *Assim falava Zaratustra*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Genealogia da Moral*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de Potência – Parte I*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de Potência – Parte II*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Ed. Escala (Coleção Grandes obras do Pensamento Universal). São Paulo, Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Ed. L&PM (Coleção L&PM Pocket). Porto Alegre; 2003.

PAZ, Octavio. *L'arc et la lyre*. Paris: Gallimard, 1965: 359 9

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M. F. Sá Correia. Ed. Contraponto. Rio de Janeiro, 2001.



# Amor e morte em Kierkegaard

Thiago Costa Faria\*

\* Doutorando, PUC-Rio

## Resumo

Em “As Obras do Amor”, o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard dedica um pequeno capítulo para discursar sobre “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”. De acordo com o nosso pensador, o amor que dedicamos a uma pessoa falecida nos ensina a amar os vivos de maneira desinteressada, livre e fiel. No entanto, percebe-se muito mais facilmente o que nos é exigido (e a dificuldade da nossa tarefa em relação ao amor) quando decidimos encarar o fenômeno da morte. Num outro discurso, “At a Graveside” (“Junto a uma sepultura”), Kierkegaard discorre sobre o caráter decisivo, indeterminável e inexplicável da morte. Diante de tais características resta ao indivíduo empreender uma reflexão séria a respeito da sua própria vida, a partir da qual será capaz de finalmente compreender (e viver!) a verdadeira natureza do amor assim como amar verdadeiramente o seu próximo.

**Palavras-chave:** Kierkegaard; Amor; Morte

“Morte. Sim, morte. E nenhum deles entende, ou quer entender. E não sentem pena nenhuma de mim. Estão todos se divertindo. [...] Eles não se importam. No entanto eles também vão morrer. Idiotas! A única diferença é que acontecerá um pouquinho mais cedo para mim e um pouquinho mais tarde para eles. Só isso. Mas a vez deles vai chegar. Agora, porém, estão se divertindo. Insensíveis!” (TOLSTÓI, 2011, p.60-61)

**P**ara Ivan Ilitch, o personagem moribundo de uma das novelas de Tolstói, a morte é um assunto sério. Søren Kierkegaard era da mesma opinião. Nosso filósofo encarava a morte como uma espécie de mestre quando se tratava de aprender acerca da seriedade da vida. O melhor mestre a quem alguém pode-

ria ser apresentado. Mas este mestre é insondável e da boca de quem, a rigor, não se arranca nenhuma resposta. Se o seu pupilo chega a aprender alguma coisa, é justamente por conta da impossibilidade de obter qualquer resposta. A morte se oferece de maneira decisiva e, quando por fim se apresenta, intima à reflexão – mas esta reflexão é tanto mais frutífera para o indivíduo na medida em que a morte continua, não obstante, espreitando-o de modo decisivo, indefinível e inexplicável.

## 1) Junto a uma sepultura

*Junto a uma sepultura (Ved en Grav)* é o título de um dos três discursos que Kierkegaard publica em 1845 e que reunidos compõem a sua obra intitulada *Três discursos em oportunidades imaginárias (Tre Taler ved tænkte Leiligheder)*. Não é difícil imaginar sobre o que trata este discurso (os outros dois versam sobre a ocasião de uma confissão e sobre a ocasião de uma boda).

Tendo, então, a morte como objeto de reflexão, Kierkegaard aventa três características que não só pertencem a ela, mas que ele julga lhe serem essenciais. A morte é decisiva (KIERKEGAARD, 1993, p.76). A morte é indefinível (KIERKEGAARD, 1993, p.85). A morte é inexplicável (KIERKEGAARD, 1993, p.96). É a partir destes três atributos que o nosso filósofo se debruça sobre a morte, não para ficar ali se lamentando sobre como a morte é injusta e como a vida é breve – conduta de praxe para aqueles que desafortunadamente se reúnem em volta de uma sepultura –, mas sim para desse confronto com a morte assumir a responsabilidade em relação à sua própria existência, em relação à sua própria vida.

### a) A morte é decisiva

Quantas vezes você já não adiou uma decisão importante sempre para mais tarde – talvez para amanhã ou para quando as condições se mostrassem finalmente favoráveis? Quantas vezes as promessas que você fez para si mesmo não chegaram a se realizar, ficando sempre para depois? Quantas desculpas e quantos pretextos já não absolveram a sua consciência das suas indecisões e legitimaram os seus constantes adiamentos? Mas a morte, meus amigos, a morte é decisiva! A morte não se engana nem se deixa enganar e leva todas as suas resoluções a cabo. Na verdade, a morte só delibera sobre uma única coisa: o fim. E quando ela decide, tudo está acabado. Por mais que a vida tente postergar ao máximo o seu encontro com a morte, tergiversando até mesmo aquela meditação silenciosa na qual o pensamento da morte começa a se insinuar, ela é sempre decisiva e, uma vez que decide, a última palavra pertence a ela – e nenhuma outra decisão pode anular ou prevalecer sobre a decisão da morte (KIERKEGAARD, 1993, p.78).

Meditar sobre como a morte é decisiva deve poder fazer com que um indivíduo fique em estado de alerta e assumam de uma vez por todas a responsabilidade em relação a todas as decisões que envolvem a sua vida. – Mas e se esse discurso estivesse endereçado particularmente a você, sim, a você que me ouve? Qual decisão você deve tomar hoje mesmo?

### **b) A morte é indefinível**

“Então a morte é indefinível – a única certeza, e a única coisa sobre a qual nada é certo”, resume Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1993, p.91). Certamente, esta não é uma conclusão muito difícil de se chegar, mas que quando pensada seriamente traz implicações radicais para a *vida* de um indivíduo. Reconhecer e encarar a *própria morte* como algo certo é já seriedade. Não saber quando ela vem e, por isso mesmo, manter-se vigilante – não como quem fica à espera da morte, inerte e abatido, mas como quem cuida das tarefas a serem realizadas enquanto ainda há tempo de realizá-las – é também (e sobretudo) exercitar-se na seriedade (KIERKEGAARD, 1993, p.94). A partir do pensamento da morte a vida toda é repensada e o tempo presente ganha um novo significado, não sendo mais tratado com negligência ou indolência, mas com uma paixão infinita e um comprometimento absoluto.

A morte é certa na sua própria incerteza – desconhecemos sob quais circunstâncias ela virá até nós, apenas que virá (KIERKEGAARD, 1993, p.95). No entanto, não é só esta natureza obscura da morte que a torna indefinível, mas especialmente o fato de que diante da morte somos todos iguais e não subsiste nenhuma diferença, a não ser esta: uma vida inteira. Mas as diferenças só valem para os vivos, só interessam para os que ainda podem fazer alguma coisa por suas próprias vidas, não para a morte: a morte é indiferente e na sua eterna indiferença reduz toda diversidade a nada e todos os projetos ao aniquilamento. A morte não espera que você conclua aquilo que você começou (e que te era tão caro e no qual você tem depositado os seus maiores esforços) e que já não terá oportunidade de terminar. Nem aguarda que você tome coragem para dizer aquelas palavras que mudariam o curso de toda a sua vida, mas diante das quais você emudeceu com medo e que agora permanecerão para todo o sempre insondáveis. A morte não tem clemência (porque não faz distinção) nem da vida mais virtuosa nem daquela que, arrependida, quer de agora em diante fazer tudo diferente: o tempo se esgota para ambas, pois a morte se dirige a cada uma em particular e particularmente para todos – tendo você dito o que queria dizer ou não, tendo concluído a tarefa da sua vida ou a deixado incompleta.

Meditar sobre como a morte é indefinível deve poder fazer com que um indivíduo reconheça que existe, sim, a despeito de todas as diferenças, uma igualdade fundamental entre ele e aquele que, com inveja ou admiração, é considerado melhor, ou mesmo entre ele e aquele que, com desprezo ou compaixão, é considerado pior. Mas, por outro lado, esta igualdade diante da morte é nada, é aniquilamento, de modo que se o indivíduo deseja, de alguma maneira, definir o que ele é, *quem* ele é ou quem ele gostaria de ser, deverá fazê-lo enquanto ainda está vivo. – Mas e se esse discurso estivesse endereçado especialmente a você, meu ouvinte? O que você fará por você quando já não houver mais nada a ser feito?

### **c) A morte é inexplicável**

A morte não se explica: não se justifica a ninguém, não é capaz ou não se digna em dar qualquer explicação sobre ela própria (KIERKEGAARD, 1993, p.96). A morte

tampouco requer de nós ou faz qualquer questão de que a expliquemos. O que a morte exige de nós, isso sim, é que nos *posicionemos* diante dela, é que assumamos uma *atitude* em relação à nossa própria existência. A lição que a morte deseja nos ensinar não é de ordem teórica, mas prática: devemos *agir e viver* de acordo com o pensamento que temos a respeito da própria morte (KIERKEGAARD, 1993, p.100). O cálculo humano pode até ser tentado a se entreter com o enigma da morte, mas isso é apenas humor, disposição de ânimo, elucubrações de noites insones, e não verdadeira seriedade. A seriedade está em se entregar à ideia da morte com *paixão* e, deste modo, apropriar-se da *vida* apaixonadamente (KIERKEGAARD, 1993, p.92).

A morte não é nada ou, a fim de se respeitar a lógica ali onde ela já não é mais necessária, a morte é nada, é coisa alguma e por isso inexplicável ((KIERKEGAARD, 1993, p.97). Mas não devemos confundir este nada com um sono ou descanso eternos. Pois esta confusão, em vez de nos despertar para a vida e para a seriedade que devemos ter para com a vida, nos seduz e nos extravia daquilo que devemos fazer (KIERKEGAARD, 1993, p.81). Começar a pensar na morte com seriedade é a melhor forma de se evitar a dispersão em pensamentos estéreis – dispersão esta que faz com que um indivíduo também disperse a sua própria vida em fantasias e abstrações (KIERKEGAARD, 1993, p.93).

Meditar sobre como a morte é inexplicável deve poder fazer com que um indivíduo, angustiado pela ausência de explicação, encontre um significado para a sua própria vida, transformando-a e reconciliando-se com ela (KIERKEGAARD, 1993, p.97). – Mas e se esse discurso, minha cara ouvinte, e se esse discurso estivesse sendo endereçado precisamente a você? Você já não terá se enganado o suficiente? Não será esse o tempo da reconciliação?

\*

Permaneçamos uns minutos a mais junto à nossa sepultura imaginária. Mas agora, em vez de pensarmos na nossa própria morte, tenhamos um pouco mais de consideração com este que jaz à nossa frente, sob os nossos pés, e que ainda não somos nós. Pensemos na morte dele, quem quer que ele seja e como quer que ele tenha morrido ou vivido. O que a *sua* morte tem para nos ensinar?

## 2) As obras do amor

Em 1847 Kierkegaard publica *As Obras do Amor (Kjerlighedens Gjerninger)*. Entre os diversos discursos que compõem essa obra, encontramos um que se intitula *A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida*. Assim, o que este querido e anônimo (mas que a memória de cada qual saberá nomear e cujo nome está inscrito mais forte no teu coração do que na própria lápide que se ergue sobre ele), o que este tão querido e anônimo defunto tem para nos ensinar é como realizar uma verdadeira obra do amor.

Finalmente começamos a vislumbrar de que maneira amor e morte estão aqui relacionados. “Na verdade, se quiseres ter certeza sobre o amor que existe em ti ou em outra pessoa – aconselha Kierkegaard –, então presta atenção para a forma com que ela se comporta para com um falecido” (KIERKEGAARD, 2005, p.388). E portanto será do falecido que aprenderemos como o amor pode ser *desinteressado, livre e fiel*.

#### **a) O amor é desinteressado (KIERKEGAARD, 2005, p.390)**

Continuar amando uma pessoa que já se foi e, por conta desse amor, preservá-la na recordação é uma autêntica prova de que o amor verdadeiro é desinteressado. Ao contrário do amor sensual, egoísta e constantemente inclinado à autossatisfação, esta obra do amor não espera nem muito menos exige qualquer espécie de retribuição, pois o objeto do seu amor não pode lhe dar coisa alguma em troca e por mais que se olhe para o rosto do falecido em busca de qualquer sinal que pelo menos indique que ele sabe que é e continua sendo amado – uma expressão, ainda que sutil, de gratidão ao menos –, não se encontrará mais do que a sua indiferença: “[...] o morto não ama a ninguém com predileção, ele parece não amar absolutamente a ninguém” (KIERKEGAARD, 2005, p.391).

#### **b) O amor é livre (KIERKEGAARD, 2005, p.392)**

Continuar amando uma pessoa que, infelizmente, já se foi e por conta desse mesmo amor preservá-la na recordação é uma das mais belas provas de que o verdadeiro amor é livre. O falecido não constrange ninguém para que o ame, não coage ninguém para que não o esqueça. Pelo contrário, imerso como está no aniquilamento, o falecido dá toda a liberdade para que aqueles que ficaram toquem a vida adiante, desobrigando-os de qualquer dívida que porventura tenham contraído com ele – pois mesmo que haja dívidas para com o defunto, a morte as saldou todas e, ainda que alguma houvesse sido esquecida, o defunto não a cobrará, pois com efeito ele foi o primeiro a esquecê-la. “A criança grita, o pobre mendiga, a viúva importuna, o respeito obriga, a miséria violenta, e assim por diante. Mas todo amor que se exerce assim sob o efeito de uma coação não é inteiramente livre” (KIERKEGAARD, 2005, p.392-393).

#### **c) O amor é fiel (KIERKEGAARD, 2005, p.396)**

Continuar amando uma pessoa que, tendo partido para sempre, não existe senão na recordação e que, em virtude deste mesmo amor, é mantida a salvo do esquecimento é a maior prova de fidelidade do amor. O morto não se altera, nada faz que seja novo, não esboça qualquer reação (seja a favor ou contra), segue impassível a todos os prantos e clamores, permanece indiferente a todas as cobranças e acusações. No que concerne a nós, os vivos, costumamos culpar o outro pela nossa infidelidade: “Ela mudou tanto... Não é mais a mesma que eu amei um dia... Não a reconheço mais...”. E nos tornamos assim infiéis ao nosso amor: se o outro não se

manteve constante em relação a mim, se não pude contar com o seu apoio quando mais precisava, então tampouco tenho a obrigação de me manter constante em relação a ele. Contudo, se o morto não muda – afinal, estamos falando aqui da obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida –, mas então se o morto não se altera, não é possível que a culpa seja jogada em cima dele. Porém, ao contrário, se o falecido ainda é amorosamente recordado, isso significa que aquele que o recorda se manteve constante no amor e, portanto, fiel. “Quando dois seres vivos se apoiam mutuamente no amor, um se apoia no outro, e seu vínculo sustenta a ambos. Mas com um morto nenhum apoio mútuo é possível” (KIERKEGAARD, 2005, p.397).

### Conclusão

Passamos longos minutos juntos a uma sepultura, meditando sobre a nossa morte e recordando pessoas falecidas. Parece que essa atmosfera tão lúgubre, esse ambiente tão mórbido, pouco ou nada tem a ver com a vida ou mesmo com o amor. Ficamos com essa sensação de que o nosso espírito se tornou pesado demais, acobardado demais, pensativo demais para prestar atenção ao que está à nossa volta, ao que se passa para além dos muros do cemitério e, quase por uma questão de decência, dispensamos as graças do amor – em parte porque o luto exige severidade, em parte porque, com a última pá de terra, passamos a ter as nossas reservas quanto às promessas de eternidade do amor. E, no entanto, não poderíamos estar mais equivocados. É certo que a morte nos inspira seriedade, mas essa seriedade é justamente uma seriedade para com a vida e, sobretudo, para com o amor: e o amor sempre se volta ao outro, assim como sempre busca a reconciliação com a vida. Todo o resto, por muito bonito que soe, por muito poético que se pretenda – e a beleza e a poesia têm sempre um quê de amargura e vaidade – todo o resto não é sério.

Passamos longos minutos juntos a uma sepultura, pensando sobre a nossa morte e recordando os mortos. Não devemos nos demorar mais do que o necessário, não convém que prolonguemos inutilmente a despedida. É hora de partirmos. Mas o que devemos levar daqui? E para onde? E para quem? “A obra de amor que consiste em recordar um falecido é, pois, – assinala Kierkegaard – uma obra do amor mais desinteressado, mais livre e mais fiel. Vai então e exerce-a; recorda o falecido e aprende justamente assim a amar as pessoas vivas de modo desinteressado, livre, fiel” (KIERKEGAARD, 2005, p.399).

Vai então e pratica uma obra do amor, com aquela mesma seriedade, com aquela mesma urgência, com aquela mesma determinação que só a morte é capaz de ensinar.

### Referências

KIERKEGAARD, S. *As Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro L.M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Three Discourses On Imagined Occasions: Kierkegaard's Writings, X*. Trad. Howard & Edna Hong. NJ: Princeton University, 1993.

TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Vera Karam. Porto Alegre: L&PM, 2011.

# O indivíduo na Teoria de Marx

**Eduardo F. Chagas\***

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Alemã de Kassel; Professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação (FACED) da UFC. Pesquisador Bolsista do CNPq E-mail: ef.chagas@uol.com.br. Homepage: <http://efchagasufc.wordpress.com>.

## Resumo

Contrário a muitos autores, para os quais não existe uma teoria do indivíduo em Marx, este artigo evidencia pressupostos teóricos, a partir dos quais reconstrói o pensamento de Marx sobre o indivíduo não enquanto indivíduo isolado, abstrato, indiferente, egoísta, individualista, próprio da sociedade capitalista, mas como indivíduo humano-social, concreto, livre, universal e não alienado, não dado imediatamente pela natureza, nem criado arbitrariamente por um Deus, mas autocriação de si pelo trabalho.

## Abstract

Im Gegensatz zu vielen Autoren, für die es kein Individuum in der Marxischen Theorie gibt, zeigt dieser Artikel theoretische Voraussetzungen, von denen das Denken Marx' auf das Individuum nicht als isoliertes, abstraktes, gleichgültiges, egoistisches Individuum, Merkmal der kapitalistischen Gesellschaft, sondern als das menschliches-soziales, freies, universelles und nicht-entfremdetes Individuum rekonstruiert, nicht sofort von der Natur gegeben, nicht willkürlich von einem Gott geschaffen, aber selbst-Erschaffung von sich durch Arbeit.

**E**ste artigo versa sobre o indivíduo (*individuum*) e, a princípio, é necessário fazer uma distinção entre indivíduo e individualidade: o indivíduo é o homem na sua singularidade, singularidade essa que, na sociedade capitalista, aparece como “átomo”, como “unidade monádica”, fechado em si mesmo, solitário, como um mundo a parte, que se basta a si mesmo, independente, isto é, como singularidade negativa, isolada; e a individualidade são os traços essenciais físicos, espirituais e psíquicos, as qualidades distintivas, de cada indivíduo, que diferenciam um

indivíduo de outros, traços esses que, na sociedade moderna capitalista, são apagados, anulados, na medida em que os indivíduos são reduzidos apenas a mercadorias indistintas. Irei tratar aqui apenas do indivíduo e, especificamente, do indivíduo na obra de Marx<sup>1</sup>, que foi pouco investigado e, até mesmo, não trabalhado por boa parte dos intérpretes marxistas. Para muitos destes, não há, no pensamento de Marx, lugar para uma concepção de indivíduo humano, ou até mesmo defendem que Marx nega a concepção de indivíduo humano. Penso que isto é um mal-entendido, pois pode-se levantar, a meu ver, quatro pressupostos básicos, que podem servir de auxílio para a construção e/ou reconstrução de uma teoria do indivíduo na obra de Marx. Estes quatro pressupostos são os seguintes: 1. o indivíduo, enquanto ente singular, é um indivíduo natural (corpóreo, concreto, sensível), natural consciente, como elemento da natureza; 2. o indivíduo humano é histórico, resultado do desenvolvimento histórico, portanto não é uma substância perene, eterna, a-histórico, como um pressuposto dado naturalmente, o que seria limitado e unilateral; 3. o indivíduo humano é social (um produto social), como parte da sociedade; não é, então, um indivíduo a priori, antes da sociedade, isolado, atomístico, como uma mônada, fora da sociedade, pois a concepção de indivíduos autônomos, independentes, auto-suficientes, são “robinsonadas”, que ocultam as relações sociais, que explicam os próprios indivíduos, e 4. o indivíduo humano é um indivíduo ativo, dinâmico, que se autoforma; criação de si mesmo, não dado imediatamente pela natureza, nem criado por forças externas ao indivíduo, míticas e sobrenaturais; o indivíduo humano é autocriação, autoconstituição de si, pelo trabalho.

Nas condições objetivas da sociedade moderna capitalista, o indivíduo aparece, todavia, como singularidade negativa (inimigo, estranho, hostil, competidor), como unidade negativa, como mera unidade ou parte deslocada do conjunto, desarticulada dentro de um todo formal, ou seja, como indivíduo segregado, apartado, divorciado da comunidade, dos outros indivíduos e das condições de sua existência, da produção, ou seja, dos meios necessários à produção e reprodução de si mesmo. Quer dizer, na sociabilidade capitalista, o indivíduo: 1. surge como indivíduo egoísta, relacionado apenas consigo mesmo, puramente exterior, indiferente, autônomo, independente, como unidade singular negativa, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses privados imediatos; assim, o indivíduo aparece como simples trabalhador, como capitalista, como proprietário fundiário etc., ou seja, como mero meio externo para a realização isolada de cada um; 2. disto resulta o indivíduo isolado, não mais como membro de uma comunidade, ou seja, a dissolução do nexo de pertença do indivíduo com a comunidade, a quebra da unidade do indivíduo com a totalidade, o divórcio dos laços entre os indivíduos e a sociedade; não só o rompimento do intercâmbio, mas também a oposição do indivíduo à comunidade; 3. essa ruptura com a comunidade se estende ao rompimento do indivíduo com outros indivíduos, com os demais; ou seja, dá-se o isolamento,

<sup>1</sup> Sobre o indivíduo na obra de Marx, cf. SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o Indivíduo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982. Cf. também SCHAFF, Adam. “O Conceção Marxista do Indivíduo”. In: *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982, p. 73-96.



a indiferença mútua, a indistinção, a desconexão e a exterioridade entre os indivíduos; 4. esse indivíduo egoísta passa a ser tratado como coisa, como mercadoria; 5. e as relações entre os indivíduos passa a ser uma relação coisal, coisificante; 6. esse indivíduo egoísta, coisificado, como mercadoria, está divorciado dos meios de produção, das condições de sua existência, na medida em que produz uma produção que não lhe pertence, uma riqueza que lhe é estranha, que se volta contra ele e o desumaniza e, portanto, não a serviço dele e das condições de sua existência, e 7. esse indivíduo egoísta, coisificado, rompido com o outro, possui apenas uma comunidade ilusória, uma totalidade fictícia, que é a própria sociedade moderna e seu ordenamento político, o Estado.

Vimos, logo no início, que o indivíduo é, imediatamente, um ser concreto, um ente natural consciente, como exemplar de uma certa espécie biológica, da espécie *homo sapiens*, como parte da natureza, quer dizer, que a naturalidade, a fisiologia, a corporeidade, é um aspecto insuprimível dele, que ele, para existir, precisa, pois, satisfazer as suas necessidades fisiológicas, como comer, beber, procriar-se, vestir-se, habitar, ou seja, produzir e reproduzir as condições de sua existência. Na *Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* (1845-1846), enfatizam Marx e Engels: “Os pressupostos, com os quais nós começamos, não são arbitrários, não são dogmas, mas pressupostos reais, dos quais não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida”. “O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos.”<sup>2</sup> Daí a crítica deles a Feuerbach, que vê o indivíduo apenas como indivíduo isolado e abstrato: Feuerbach “não concebe os homens em suas relações socialmente dadas, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são. Assim, nunca chega aos homens ativos que realmente existem, mas permanece no abstrato ‘o homem’ e apenas chega a reconhecer no sentimento o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘do homem para o homem’, senão as do amor e amizade, e, na verdade, idealizadas.”<sup>3</sup> Portanto, para Marx, o indivíduo é, em primeira instância, um ser real, natural vivente, um ser orgânico, possuidor não só de necessidades naturais, mas também de potencialidades, capazes de autofabricar o próprio indivíduo, de produzir as condições de sua própria vida material, os meios para satisfazer as suas necessidades vitais.

O indivíduo é também produto, obra, da sociedade. Como diz Marx em *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito - Introdução (Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung)* (1844): “Mas o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, Estado, sociedade.”<sup>4</sup> Quer dizer, o indivíduo é um ser social-consciente, que transcende o estreito limite de sua

<sup>2</sup> MARX, K./ ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958, v. 3, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>4</sup> MARX, K. *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 378. Sobre o indivíduo no jovem Marx, cf. o artigo de TEIXEIRA, Paulo T. Fleury, “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: *Ensaio Ad Hominem*, Nº 1, tomo I – Marxismo. São Paulo: Edições Ad Hominem, 1999, p. 175-246.

constituição natural, biológica, pois ele não possui uma natureza inata, fixa, imutável, que se encontra completamente pronta em sua estrutura genética, orgânica, dada imediatamente, mas que se autocria, se autoforma, através de seu trabalho. A atividade vital, produtiva, o trabalho, rompe com os limites naturais, pois pressupõe não uma generidade natural, muda, interior, mas uma generidade social; não o indivíduo isolado, mas a interatividade social entre os indivíduos, e, no trabalho, o indivíduo evidencia sua essência genérica, que o diferencia do animal. No trabalho, o indivíduo se prova como ser genérico, é gênero para si, se relaciona consigo e com os outros como ser genérico, como um ser universal e, por isto, livre. Na distinção entre o animal e o indivíduo humano, Marx diz nos *Manuscritos Econômico-Filosófico de 1844 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844)*: “o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua atividade vital. O homem faz da sua atividade vital mesma objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente.”<sup>5</sup> E mais: “O indivíduo é o *ser social*. A manifestação de sua vida – mesmo se ela não aparecesse na forma imediata de uma manifestação vital *comunitária*, realizada conjuntamente com outros homens – é, portanto, uma expressão e uma confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diferentes*, por muito que – e isto é necessário – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *específico* ou mais *geral* da vida genérica, ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais *específica* ou mais *geral*.” “O homem é, por conseguinte, um indivíduo *particular*, e é, precisamente, esta sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser comunal realmente *individual*”<sup>6</sup>. O indivíduo humano não é, portanto, exclusivamente um ser natural, mas natural humano-social, dotado de consciência e liberdade, que, diferentemente do animal, tem consciência de si, de sua atividade vital, de seu trabalho, e que não é passivo diante das condições naturais, mas ativo, que intervém a seu favor e transforma tais condições para a sua realização.

O processo de transformação, de criação das condições, ou seja, de autoprodução, autoconstituição, autodeterminação do indivíduo, se dá graças ao trabalho. Pelo trabalho, o indivíduo se afasta das barreiras naturais e se mostra como um ser ativo, consciente, individual e genérico. Entretanto, no âmbito da sociedade capitalista, cuja base é propriedade privada, produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformando-se em forças contrapostas a eles. Desse modo, quando o indivíduo se confronta com o trabalho estranhado – como uma atividade não típica de sua espécie, não própria de seu gênero – a sua vida genérica, o seu ser genérico (tanto no que diz respeito à sua natureza física como as suas faculdades espirituais) converte-se num ser alheio a ele próprio. De fato, o trabalho – enquanto atividade livre e consciente, que especifica a generidade do homem e o distingue

<sup>5</sup> MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MARX/ENGELS Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1990, v. 40, p. 516.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 538-539.

do animal – lhe é negado e se transforma em simples atividade de subsistência (próxima a do animal) e contraposta aos demais seres humanos.

Uma vez tendo a sua generidade negada no trabalho estranhado, os indivíduos a reencontrarão realizada, de forma falsa, ilusória, no Estado. Uma obra interessante sobre isto é, precisamente, *A Questão Judaica (Zur Judenfrage)* (1844). Nesta obra, Marx analisa a situação do indivíduo na sociedade capitalista, que produz a sua fragmentação, a sua cisão: em indivíduo egoísta, individualista, competitivo, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses privados, que é o indivíduo como burguês (*bourgeois*) e o indivíduo cidadão abstrato, o indivíduo genérico (*citoyen*), membro ilusório da comunidade política, voltado abstratamente, formalmente, para os interesses coletivos, para o bem comum. No Estado moderno, a universalidade, a generidade, localiza-se na cidadania, nos direitos humanos, mas não permite ao indivíduo fragmentado reencontrar na sua vida real a sua unidade, pois a universalidade presente nele não é real, concreta, efetiva, mas irreal, abstrata, formal. No Estado moderno, o indivíduo é reconhecido como cidadão, como um ser universal, mas esta idealidade universal está separada, abstraída, de sua existência real e particular. Diz Marx: “Onde o Estado político alcançou seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla vida – celeste e terrestre – a vida na comunidade política, em que ele vale como ser comunitário, e a vida na sociedade burguesa, em que ele é ativo como homem privado.”<sup>7</sup> “No Estado [...], onde o homem vale como ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania quimérica, está despojado de sua real existência individual e repleto de uma universalidade irreal.”<sup>8</sup> O Estado moderno faz abstração do indivíduo real e só o satisfaz de forma imaginária, abstrata. Tal Estado não pode, pois, suprimir as raízes da fragmentação e da ilusão humana; ele é, antes, a fonte da imaginação religiosa, à medida que ele aparece, agora, como uma comunidade ilusória, como um universal abstrato, tal como o deus cristão, como um ser ilimitado, todo poderoso, sem o qual o indivíduo pensa não poder subsistir. É, precisamente, nesse Estado representativo democrático-burguês que o indivíduo realiza ilusoriamente a sua vida genérica.

O ponto de partida de Marx, para compreender a produção material da sociedade moderna burguesa, são os “indivíduos produzindo em sociedade”. Com isto, Marx se opõe à lógica atomizadora e particularizadora das sociedades individualistas, ao individualismo moderno, isto é, ao indivíduo abstrato, isolado, atomístico, da sociedade capitalista, ao indivíduo independente dos seus vínculos naturais e sociais. Na sociedade capitalista, diz Marx, “é que as diferentes formas do conjunto social opõem ao indivíduo como um simples meio para seus fins privados, como necessidades externa. Mas a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo

<sup>7</sup> MARX, K. *Zur Judenfrage*. In: MARX/ENGELS Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1. p. 354-355.

<sup>8</sup> Ibid., p. 355. Sobre a crítica de Marx à política liberal-burguesa e ao Estado moderno, cf. também CHAGAS, Eduardo F. “A crítica da política em Marx”. In: *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 67-82.

isolado, é precisamente a das até agora mais desenvolvidas relações sociais (gerais deste ponto de vista). O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon* (um animal político, social), não apenas um animal social, mas um animal que somente no seio da sociedade pode individuar-se.”<sup>9</sup> Também na VI *Tese sobre Feuerbach* (*Thesen über Feuerbach*) (1845-1846), Marx mostra que o indivíduo humano não é um indivíduo isolado, abstrato, mas está situado nas relações sociais, é produto delas. Diz ele: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade, é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é por isto forçado [...] a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado”<sup>10</sup>. É necessário aqui acrescentar que o indivíduo é, sim, um produto social da sociedade, mas é um produto-criador, um indivíduo ativo que cria também a sociedade. Na III *Tese sobre Feuerbach*, Marx deixa isto claro, ao afirmar que “A doutrina materialista segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação e, portanto, segundo a qual os homens transformados são produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador deve ser educado.”<sup>11</sup> Para Marx, tanto as relações sociais são relações entre indivíduos humanos, quanto a própria sociedade é produto dos indivíduos humanos. Há, portanto, uma ação recíproca entre a sociedade e o indivíduo, entre o todo e a parte, ou seja, há uma conexão necessária entre indivíduo e sociedade, a saber: o indivíduo está vinculado às relações sociais, à sociedade, que o produz, mas, ao mesmo, ele também a produz. O indivíduo não é só produto da sociedade (das relações sociais), mas é produto e produtor da mesma.

Marx não vê, portanto, o indivíduo como indivíduo em geral, fora da sociedade, mas no seu elo com o social, dentro das relações sociais, como uma determinação social. Com isto não se deve ver aqui a negação do indivíduo em Marx, pois as relações sociais são relações entre indivíduos. Assim sendo, na sociedade capitalista, o indivíduo é um indivíduo condicionado por essa sociedade; é pressuposto nas relações capitalistas que o constituem. Mas essas relações são relações de mercado, em que o valor de troca é que medeia as relações, produzindo, assim, um esvaziamento das relações humanas, da vida humana e, por conseguinte, um total esvaziamento dos indivíduos.<sup>12</sup> Os laços sócio-culturais que uniam os indivíduos são substituídos por laços mercantis entre eles, o mundo das mercadorias e do capital, produzindo a desumanização dos próprios indivíduos. Em *O Capital* (*Das Kapital*) (1867) Marx mostra que o indivíduo, na sociedade capitalista, é reduzido a

<sup>9</sup> MARX, K. “*Einleitung zur ‘Kritik der politischen Ökonomie’*”. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA), Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1983, p. 616. Cf. também MARX, K. “*Einleitung zu den ‘Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie’*”. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA), Bd. 42. Dietz Verlag, Berlin, 1983, p. 20.

<sup>10</sup> MARX, K. *Thesen über Feuerbach*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958, v. 3, p. 534.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 533-534.

<sup>12</sup> Cf. DUARTE, Newton (Organizador). “A Renda Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: *Crítica ao Fetichismo da Individualidade*. Campinas-SP: Autores Associados, 2004, p. 235.

caráter econômico, a agente de produção, rotulado apenas como portador e agente de valor, a saber, o capitalista e o trabalhador assalariado, como corporações, personificações, do capital e do trabalho assalariado. Diz ele: aqui os indivíduos são tratados como pessoas, na medida em que “são a personificação de categorias econômicas, portadores de relações de classe e interesses de classe particulares.”<sup>13</sup> Os indivíduos aparecem, pois, em categorias econômicas, como “personificações das relações econômicas”, como “personagens econômicos”, confrontando-se mutuamente como comprador e vendedor, como capitalista e trabalhador assalariado.

Nessas condições dadas pela sociedade capitalista, o dinheiro se torna o mediador das relações entre os indivíduos, e as próprias capacidades, potencialidades dos indivíduos passam a ser avaliadas no mercado, no intuito de se obter dinheiro. Com isto, as capacidades, as qualidades, dos indivíduos são distorcidas por relações venais, a ponto da posse do dinheiro se tornar a capacidade do indivíduo por excelência. Como diz Marx: “As propriedades do dinheiro são as minhas – do possuidor – próprias propriedades e faculdades. Aquilo que eu sou e posso não é, pois, de modo algum determinado pela minha individualidade.”<sup>14</sup> O dinheiro torna-se a verdadeira possibilidade, a potência efetiva do indivíduo, pois a posse dele significa o poder para realizar todos os seus desejos, mesmo que suas capacidades naturais e intelectuais sejam insuficientes para isto.

De fato, na produção capitalista, o indivíduo tem uma existência particular, na medida em que tal produção implica a homogeneização da sociedade, a exclusão das diferenças qualitativas, peculiares, entre os indivíduos, ou seja, implica uma indiferença específica para com as determinações “naturais” e sociais que pertencem ao indivíduo, para as qualidades específicas dele, reduzindo-o a uma mera mercadoria entre outras, ou, melhor ainda, a uma mercadoria especial que gera valor, e o seu trabalho a mero trabalho abstrato. Nas relações de produção capitalista, marcada pela produção de troca de mercadorias, Marx mostra que ela pressupõe indivíduos que são indiferentes uns aos outros.<sup>15</sup> Essa indiferença dos indivíduos entre si significa que eles, na relação de troca capitalista, aparecem como “iguais” e, ao mesmo tempo, “indiferentes” uns aos outros; qualquer outra distinção individual que possa haver não lhes diz respeito; eles são indiferentes a todos as suas outras peculiaridades individuais. Esta indiferença está relacionada com a “igualdade” entre os indivíduos como mercadoria, como força de trabalho, pressuposta na produção capitalista, aparecendo o indivíduo apenas em seu caráter econômico, mercantil, e não em suas capacidades e potencialidades, em seu caráter qualitativo, natural e social.

<sup>13</sup> MARX, K. *Das Kapital*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1962, v. 23, Livro 1, p. 16.

<sup>14</sup> MARX, K. Geld. In: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MARX/ENGELS, Werke (MEGA), v. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1990, p. 564.

<sup>15</sup> Sobre a individualidade nos *Grundrisse* de Marx, cf. o artigo de ALVES, Antônio José Lopes, “A Individualidade Moderna nos *Grundrisse*”, in: *Ensaio Ad Hominem*. Nº 1, tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Edições Ad Hominem, 2001, p. 255-307.

Em suma, essa indiferença mútua entre os indivíduos decorre da produção capitalista, que pressupõe o rompimento de todas as relações de dependência pessoais, a dissolução de distinção de sangue, de educação, gerando relações exteriores, autônomas e dilaceradas entre os indivíduos. Embora haja uma dependência recíproca e multifacetada dos indivíduos, que precisam do trabalho do outro para viver, e isto só é possível na conexão entre eles, tal conexão, na sociedade capitalista, é externa, caracterizada por indivíduos indiferentes uns aos outros. Marx diz nos *Fundamentos (Grundrisse)* (1857-1858) que a atividade, não considerando sua manifestação individual, e o produto da atividade, independente de seu aspecto particular, são sempre valores de troca, e valor de troca é uma generalidade na qual toda individualidade e peculiaridade são negadas e extinguidas. Portanto, o que deriva da sociedade capitalista são relações exteriores entre os indivíduos, onde há uma indiferença mútua entre eles. E o próprio trabalho assume também, na sociedade capitalista, esta indiferença. Afirma Marx ainda nos *Grundrisse* que o trabalho não é este ou aquele trabalho, mas trabalho puro e simples, trabalho abstrato; absolutamente indiferente à sua especificidade particular, mas capaz de todas as especificidades, e o próprio trabalhador é absolutamente indiferente à especificidade de seu trabalho; este não tem nenhum interesse para ele como tal, mas somente na medida em que seja de fato trabalho e, como tal, um valor de uso para o capital. O trabalhador assalariado é o realizador do trabalho abstrato, voltado para a produção de mais-valia, para a criação de valor, para a reprodução do capital, que se lhe opõe, produzindo, portanto, uma riqueza que o nega e o arruína espiritualmente e materialmente.

Em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, livre e consciente, com a qual o indivíduo se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao indivíduo humano. Particularmente, no capitalismo, a sociedade material que havia entre os trabalhos úteis-concretos, ligados externamente, passa a ser uma sociedade formal, artificial, articulada pelo trabalho abstrato, mas contra o trabalho útil-concreto. Então, a sociedade do capital, articulada pelo trabalho abstrato, é uma sociedade formal, artificial, que não é uma comunidade efetiva, já que ela, embora precise do trabalho útil-concreto e o conserve, está em oposição a ele, negando-o, excluindo-o. O produto do trabalho é um valor de uso, como linho, fio, casaco, cadeira, sapatos etc. Embora cadeira, sapatos sejam úteis à sociedade, o capitalismo não os produz tendo em vista simplesmente os valores de uso, mas produz esses valores de uso por serem o substrato material do valor de troca; ou seja, só produz um valor de uso que tenha um valor de troca, que seja destinado à venda, uma mercadoria de valor mais elevado do que o valor que foi necessário para produzi-la, isto é, superior à soma dos valores dos meios de produção (matéria-prima + desgaste de ferramentas) e da força de trabalho (salário), pelos quais o capitalista “antecipou” seu dinheiro no mercado. Quer dizer, no capitalismo, produz-se não só valor de uso, mas mercadoria, valor de troca, valor

excedente (mais-valia). E, na medida em que a mercadoria é unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o trabalho deixa de ser exclusivamente trabalho útil-concreto, que produz valor de uso, e se transforma em trabalho abstrato, trabalho simples, trabalho social médio, que produz valor de uso e, ao mesmo tempo, valor. O trabalho do carpinteiro, por exemplo, enquanto trabalho útil concreto, que produz valor de uso, é distinto de outros trabalhos produtivos, como o trabalho do sapateiro. Considerando-se, porém, o trabalho do carpinteiro como criador de valor, como fonte de valor, sob este aspecto, ele não difere do trabalho do sapateiro. É essa identidade que permite aos trabalhos do carpinteiro e do sapateiro constituírem partes, que diferem apenas quantitativamente, do mesmo valor global, como, por exemplo, do valor do couro, das botas, do banco de quatro pés forrado a couro. Não se trata mais, aqui, da qualidade, do conteúdo específico do trabalho, mas apenas de sua quantidade, do dispêndio da força de trabalho (*Arbeitskraft*), do trabalho abstrato.<sup>16</sup>

No capitalismo, o trabalho não aparecerá mais exclusivamente como trabalho útil-concreto, que visa à satisfação das necessidades humanas (M-D-M), mas, substancialmente, como mero gasto de força humana de trabalho, como trabalho abstrato, que tem como função específica, como expresso, a valorização do valor (D-M-D'). Trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um *constructum* subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo, mas sim uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia. Marx expõe isto, de forma clara, na *Introdução (Einleitung)* aos *Fundamentos da Crítica à Economia Política (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)* (1857-1858): “Essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado espiritual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença para com o trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem, com facilidade, transferir-se de um trabalho para outro, e onde o tipo determinado de trabalho é para eles algo casual e, portanto, indiferente. O trabalho, aqui, não só na categoria, mas na realidade, não é mais do que um meio para a criação de riqueza em geral e deixou de estar organicamente ligado com os indivíduos numa particularidade, como determinação. Esse estado de coisas está mais desenvolvido na forma mais moderna da existência da sociedade burguesa – nos Estados Unidos. Aqui, então, pela primeira vez, o ponto de partida da Economia moderna, ou seja, a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, trabalho sem frase, torna-se

<sup>16</sup> Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Outubro – Revista do Instituto de Estudos Socialistas. Nº 19. Campinas - São Paulo, 2011, p. 67-68.

verdadeira na prática.”<sup>17</sup> E, mais adiante, no capítulo I de *Para a Crítica da Economia Política (Contribuição) (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* (1859), enfatiza Marx ainda: “Esta redução aparece como uma abstração, mas é uma abstração que se realiza todos os dias no processo de produção social. A redução de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem ao mesmo tempo menos real do que a redução em ar de todos os corpos orgânicos”.<sup>18</sup> Trabalho abstrato é, por um lado, trabalho simples, comum, homogêneo, indiferente às diversas variedades de trabalho, e, por outro, é trabalho socialmente necessário; é “trabalho morto”, trabalho contido, inserido, num produto, quer dizer, tempo de trabalho consumido na produção de coisas, de modo que o produto do trabalho (*Arbeitsprodukt*), o seu valor de uso, perde seu caráter particular, sua diferença qualitativa, passando a ser apenas um produto do trabalho, um *quantum* de tempo de trabalho cristalizado.<sup>19</sup>

O trabalho abstrato é, pois, a forma de trabalho particular, tipo e especificamente do modo de produção capitalista. Para entendê-lo melhor, Marx recorre à troca de mercadorias equivalentes, como, suponha-se, por exemplo, 1 cadeira = 1 par de sapatos. Como será feita a permuta entre cadeira e sapatos? Para que essas duas coisas possam ser trocadas, comparadas quantitativamente, é necessário que a forma sensível delas seja reduzida a algo homogêneo, isto é, deve haver entre elas uma igualdade, algo comum a ambas; uma grandeza comum de cadeira e de sapatos, que lhes permite serem equacionadas numa troca. Para isto, o modo de produção capitalista faz a abstração tanto das diferenças qualitativas dos produtos, das propriedades, dos atributos particulares das coisas (cor, cheiro, peso etc.), isto é, daquilo que distingue materialmente os valores de uso particulares da cadeira e dos sapatos, não sendo mais cadeira e sapatos, mas meros produtos do trabalho, quanto das formas específicas do trabalho útil-concreto, que produziu essas coisas, a saber: os trabalhos concretos do carpinteiro, que fazem a cadeira, e do sapateiro, que fazem os sapatos, reduzindo-os, assim, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. Como diz Marx: “Para medir os valores de troca das mercadorias pelo tempo de trabalho que elas contêm, é preciso que os diferentes trabalhos sejam, eles próprios, reduzidos a um trabalho não diferenciado, uniforme, simples, em resumo, a um trabalho que seja qualitativamente o mesmo e só se diferencie quantitativamente.”<sup>20</sup> Essa abstração do trabalho útil, isto é, o trabalho concreto, indiferente ao conteúdo particular do trabalho, é o que Marx denomina de trabalho humano em geral, de dispêndio de força de trabalho humano, de “trabalho morto” (materializado), trabalho passado (pretérito) ou trabalho abstrato, que está solidificado nos produtos. É, portanto, o trabalho abstrato, ou o tempo de trabalho socialmente necessário à produção,

<sup>17</sup> MARX, K. *Einleitung zu den “Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie”*. In: Op. cit., p. 38-39.

<sup>18</sup> MARX, K. *Kritik der politischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 18.

<sup>19</sup> Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 68-70.

<sup>20</sup> MARX, K. *Kritik der politischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 18.



que permite que cadeira e sapatos sejam trocados, embora eles nada tenham em comum em termos de qualidade, a não ser uma qualidade homogênea, a saber, a quantidade (a duração social média do trabalho).<sup>21</sup>

Ainda nos *Grundrisse*, Marx diz que o que especifica a sociedade capitalista é o valor de troca, o capital, e este determina o nexo da sociedade, o convívio social entre os indivíduos, fazendo com que estes assumam a forma de coisa. Diz ele: “A dependência mútua e generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes forma a sua conexão social. Esta conexão social está expressa no valor de troca [...], isto é, num universal, no qual toda individualidade, toda particularidade, é negada e cancelada.”<sup>22</sup> E mais: “O caráter social da atividade, tal como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui como algo estranho e com caráter de coisa frente aos indivíduos; não como seu estar reciprocamente relacionados, mas como seu estar subordinados a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes. O intercâmbio geral das atividades e dos produtos, que se converte em condição de vida para cada indivíduo particular e é sua conexão recíproca com os outros, aparece a eles próprios como algo estranho, independente, como uma coisa. No valor de troca, o vínculo social entre as pessoas transforma-se em relação social entre coisas; a capacidade pessoal, em uma capacidade das coisas”.<sup>23</sup> Marx destaca aqui a indistinção, a indiferença, o alheamento, como a característica particular do indivíduo na sociedade capitalista. É o capital, o valor de troca, o dinheiro, que medeia as relações sociais, anulando as diversidades, as diferenças sociais dos indivíduos ou tornando-as indiferentes. Essa indiferenciação entre os indivíduos, na sociedade capitalista, é uma consequência do modo de produção capitalista que elimina não só as características específicas, as determinações particulares em relação aos indivíduos e as diferenças qualitativas dos produtos, das propriedades, dos atributos particulares das coisas (cor, cheiro, peso etc.), isto é, daquilo que distingue materialmente os valores de uso particulares das coisas, tornando-as meras mercadorias, como também as formas específicas do trabalho útil-concreto, reduzindo-os, assim, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato.<sup>24</sup> Portanto, nas condições do capitalismo, o indivíduo se determina como força de trabalho, como mercadoria, como coisa. E como coisa, as relações entre os indivíduos se transformam em relações entre coisas; cada um é indiferente ao outro, está separado dos demais, levando o indivíduo a um completo isolamento social, a uma ausência de comunidade.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 70-71.

<sup>22</sup> MARX, K. *Grundrisse der Kritik der polstischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 90-91.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>24</sup> Sobre a distinção entre trabalho útil-concreto e trabalho abstrato em Marx, cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 61-80.

<sup>25</sup> Cf. também CHAGAS, Eduardo F. “Bases para uma Teoria da Subjetividade em Marx” In: Trabalho, Educação, Estado e a Crítica Marxista. Fortaleza: Edições UFC, p. 63-64.

Essa extinção das diferenças naturais e sociais entre os indivíduos, que está na base da produção de mercadorias na sociedade capitalista, implica no fetichismo dos próprios indivíduos. O indivíduo tem a mesma forma de coisa, e as relações entre os indivíduos aparecem como relações entre coisas. Embora os indivíduos não sejam coisas, pois eles são ativos e tem consciência e vontade, a produção capitalista produz, no entanto, uma individualidade específica, indivíduos que se assemelham às mercadorias como “coisas dotadas de sentido e que são ao mesmo tempo supra-sensíveis ou sociais”. Um texto importante sobre o indivíduo coisificado, reificado, é, precisamente, “O Caráter Fetichista da Mercadoria e o seu Segredo”, publicado em *O Capital*. Investigando o fetichismo da mercadoria, Marx observa que o caráter “místico”, “enigmático”, da mercadoria não provém de seu valor de uso, mas da forma do valor, do valor de troca. Assim ele descreve o fenômeno do fetichismo da mercadoria: “O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos do trabalho mesmo, como qualidades naturais sociais destas coisas, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social de objetos, que existe fora deles. Por meio desses quiproquós os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, sensíveis e suprasensíveis. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens, tomada aqui por eles como a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” “Já que os produtores somente entram em contato social mediante a troca dos produtos de seu trabalho, também as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. [...] Por isso, aos últimos [aos produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que elas são, isto é, não como relações imediatamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.”<sup>26</sup> Marx enfatiza, aqui, o drama do indivíduo no mundo moderno, pois, no processo produtivo de mercadorias, cria-se uma objetividade que anula os próprios indivíduos. Nessas condições fetichizadas, os indivíduos enquanto indivíduos são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica), e os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, assim, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta.<sup>27</sup>

O indivíduo que Marx tem em vista não é esse indivíduo individualista liberal, não-social, incomunicável, enclausurado no isolamento, fragmentado, indiferente, egoísta, membro da sociedade civil burguesa, recolhido à esfera privada, que não sabe mais onde está, nem quem o é, que vive sem ideal, passivo e que aceita a si como tal, assujeitado, conformado com o seu fetichismo, a sua coisificação e o seu estranhamento; não é, pois, o indivíduo robotizado, mecanizado, pobre em conte-

<sup>26</sup> MARX, K. *Das Kapital*. Op. cit., p. 86-87.

<sup>27</sup> Cf. também CHAGAS, Eduardo F. “Bases para uma Teoria da Subjetividade em Marx” In: Op. cit., 64-65.

údo, limitado à luta pela sobrevivência imediata, mas o indivíduo intercambiável e intercomunicante com o outro, multiforme, multifacetado, plenamente constituído, livre, universal, consciente e não estranhado. Para isto, é necessário, na perspectiva de Marx, o controle coletivo das forças produtivas, da produção a serviço de todos, ou da maioria, para que os indivíduos possam dedicar a maior parte de suas energias físicas e espirituais às atividades criativas, nas quais eles possam se enriquecerem e se desenvolverem como indivíduos humanos, plenamente humanos. Ou seja, Marx acredita que o desenvolvimento das forças produtivas e o domínio delas a serviço da coletividade criarão as condições materiais e subjetivas para a universalização do indivíduo humano e, portanto, para o desenvolvimento de sua capacidade multiforme.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. DUARTE, Newton (Organizador). “A Rendição Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: Op. cit., p. 234. Cf. também GUIMARÃES, Juarez. “Marxismo Analítico’: Entre o Neodeterminismo e o ‘Individualismo Metodológico’”. In: *Democracia e Marxismo – Crítica à Razão Liberal*. São Paulo; Editora Xamã, 1998, p. 197-212.



# Estilo e heteronímia em Nietzsche e Pessoa: A linguagem como ex-posição e crítica radical dos valores da modernidade

Francisco Lobo Batista\*

\* Mestrando - UFPA

## Resumo

O objetivo do artigo é esboçar o caráter heteronímico presente tanto na filosofia de Nietzsche como na poética de Fernando Pessoa e mostrar como esses pensadores, através de seus respectivos estilos, criticam radicalmente os valores da modernidade e, substancialmente, a crença de que a linguagem pode adentrar ao em-si do mundo. Impulsionados pelos conceitos de Deleuze e Guattari na obra *O que é filosofia?* Apontaremos Nietzsche e Pessoa como um caso da relação entre filosofia e literatura e como, cada um ao seu modo, movimentam seus pensamentos através de personagens, conceituais ou artísticos. Não obstante, adiantaremos outras possibilidades de aproximações entre eles, mostrando que em Pessoa há uma compreensão da arte como sensação, assim como em Nietzsche, e a possibilidade de pensar a linguagem em sua poeticidade originária e afirmativa do caráter deveniente da existência.

**Palavras-chave:** Linguagem, Estilo, Heteronímia, Crítica, Afirmação.

Não é difícil perceber como na filosofia de Nietzsche e na poética de Fernando Pessoa estão impregnadas de personagens que movimentam, de determinadas formas, a produção intelectual de ambos. Não é possível falar da filosofia de Nietzsche sem mencionar Zarathustra ou Dionísio, assim como não podemos falar da poética de Pessoa, sem mencionar um dos seus heterônimos. Assim, ao se utilizarem de personagens para dar sentido seja ele filosófico ou artístico à vida nos colocam a questão se em meio às produções poético-filosóficas são uma exceção ou se, como afirma Deleuze e Guattari (1992), em todo discurso, invariavelmente, filosófico ou poético, estão sempre pressupostos personagens a

conduzi-lo, e não obstante, se mesmo a história da filosofia e da literatura não é, nesse sentido, a história de seus personagens<sup>1</sup>.

Na filosofia e principalmente na literatura, não faltam exemplos da importância que eles exercem. De fato, a filosofia platônica é o exemplo mais evidente entre os gregos, onde a distinção entre essas duas técnicas (τέχνη) poéticas (ποίησι) não tinham espaços tão bem delimitados, e eram muitas vezes difíceis de discernir. Platão elegeu Sócrates como representante de sua filosofia e através de uma estética refinada<sup>2</sup>, sob sua influência demoníaca, associou-a a noção de verdade (ἀλήθεια) e bem (ἀγαθό), e assim erigiu os principais conceitos da história da filosofia. Diferentemente, Nietzsche e Pessoa compõem suas respectivas poéticas tendo em vista criticar essas mesmas noções que perduraram através da filosofia platônica – não

---

<sup>1</sup> O sentido geral deste trabalho é orientado pela interpretação de Deleuze e Guattari – presentes no *O que é filosofia?* - acerca das funções próprias da filosofia e da literatura, bem como as intercessões intrínsecas existentes entre elas. Segundo Deleuze, “Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” e ainda diz que “O filósofo é a idiosincrasia de seus personagens conceituais” (DELEUZE, 1992, p. 86). Segundo a estreita relação entre filosofia e arte, Deleuze declara que ambas “recortam o caos, e o enfrentam, mas não é o mesmo plano de corte, não é a mesma maneira de povoá-lo [...] A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos” (*ibidem*, p. 88). A questão primordial a esse trabalho é colocar Nietzsche e Pessoa como um caso dessa relação, dessa interpenetração mútua entre filosofia e arte, aproximando-os não só no sentido geral, mas também nos objetivos que ambos comungam: a crítica radical dos valores da modernidade. Ainda segundo Deleuze, “O plano de composição da arte e o plano de composição da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro [...] Um pensador pode portanto modificar de maneira decisiva o que significa pensar, traçar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência, mas, em lugar de criar novos conceitos que o ocupam, ele o povoa com outras instâncias, outras entidades, poéticas, romanescas, ou mesmo pictóricas ou musicais. E o inverso também” (*ibidem*, p. 89). Acreditamos que a relação entre Nietzsche e Pessoa - que neste trabalho destacaremos apenas uma parte, que é o aspecto heteronímico que subjaz suas respectivas produções – se encaixam muito bem nas formulações de Deleuze, as quais apenas esboçamos aqui. Deleuze, consciente da importância do Zaratustra de Nietzsche, o destaca como o grande exemplo dessa estreita relação entre filosofia e arte, entre conceitos e *afectos e perceptos*. A esse respeito e corroborando com o que acima dissemos, Roberto Machado em seu *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*, declara que “Deleuze não desconhece a originalidade do *Zaratustra* em relação ao resto da obra de Nietzsche nesse seu livro mais recente [*Qu’est-ce que la philosophie*]: apresenta-o como exemplo da interferência intrínseca dos planos da filosofia e da arte, no sentido em que os conceitos e personagens conceituais deslizam tão sutilmente entre as sensações e figuras estéticas que criam planos complexos difíceis de qualificar. Deste modo, Zaratustra, segundo Deleuze, é tanto um personagem conceitual quanto uma figura de música e teatro” (MACHADO, 2001, p. 22).

<sup>2</sup> N’*O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche aponta Platão como um artista que empurrou “a poesia mesma a umas posições novas e até então desconhecidas”. Seguindo o cinismo de seu mestre “teve que criar, entretanto, por pura necessidade artística, uma forma de arte cuja afinidade precisamente com as formas de arte vigentes e rechaçadas por ele é íntima”. Platão criou, segundo Nietzsche, uma estética da verdade, destituída de todo caráter dionisíaco e subsumida ao caráter ideal e crítico da razão. Essa nova arte, i.e., o diálogo platônico, diz Nietzsche, “foi, por assim dizer, o barco que salvou a velha poesia naufraga, junto com todos seus filhos [...] sujeitos ao único timoneiro Sócrates, penetraram agora em um mundo novo [...] Realmente Platão proporcionou a toda posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo da *novela*: da qual se disse que é a fabula esópica amplificada até o infinito, em que a poesia mantém com a filosofia dialética uma relação hierárquica similar a que durante muitos séculos manteve a mesma filosofia com a teologia: a saber, a de *ancilla* [escrava]. Essa foi a nova posição da poesia, a que Platão empurrou, sob a pressão do demônio Sócrates (NIETZSCHE, 2007, p. 126-127)

só na filosofia, mas também na poesia e, fundamentalmente, na cultura – ao longo dos séculos. Seus respectivos estilos e personagens são os meios através dos quais criaram novas possibilidades de se pensar a verdade, recolocando-a ao plano poético e, de certa forma, invertendo tais noções.

Benedito Nunes, em seu livro, *Hermenêutica e Poesia*, diz que “a filosofia nunca foi indiferente à poesia” e que a partir dos diálogos platônicos, em meio à polêmica que então suscitou, ao discriminar a poesia em detrimento da filosofia, conquistou sua primeira identidade, e nos lembra de que essa relação entre filosofia e literatura nunca deixou de existir e ganhou grande importância a partir do romantismo. Vale ressaltar a citação de Benedito Nunes, onde lembra que o poeta espanhol Antonio Machado, vestido de seu heterônimo Juan de Mairena, ao se reportar aos seus alunos, afirma que “Há homens, dizia meu mestre, que vão da poesia à filosofia; outros que vão da filosofia à poética. O inevitável é ir de um ao outro, nisto como em tudo” (*apud*, NUNES, 1999, p.15). Diante desse instigante aforismo, Benedito Nunes afirma que “os filósofos aprendem com os poetas, e os poetas aprendem com os filósofos.” E que “Também os filósofos podem aprender dos poetas a conhecer os becos sem saída do pensamento [...] Isto é, sair com relativa clareza, vendo a natural aporética da sua razão, sua profunda irracionalidade [...]” (NUNES, 1999, p. 15). O importante nesse texto do Benedito Nunes é compreendermos que a filosofia e a literatura são de fato vizinhas e não “unidades monádicas sem janelas”. Como dissemos, não faltam exemplos dessa relação e vários conceitos que se tornaram imortais surgiram, na filosofia, de uma linguagem poética, como o rio de Heráclito, a pomba de Kant etc.

Através da ótica nietzschiana nos deparamos com algumas questões implícitas talvez, no fato desses pensadores – ou mesmo toda filosofia e toda literatura – se expressarem através de personagens, o que nos faz pensar que essas formas de expressão, presentes tanto em Nietzsche como em Pessoa, advêm de necessidades – psico-fisiológicas – em se *outrar*, i.e., de se utilizarem de personagens como veículos ex-positores, como meios de expressão de seus impulsos filosóficos e artísticos, comungando da necessidade de pensar a arte como estritamente ligada à sensação e não, como foi comum na modernidade, de pensá-la ligada estritamente ao modo de expressão do belo através do espírito, tomado em sua pureza e pretensa inteligibilidade.

Começar pela filosofia nietzschiana e com isso elaborar um estudo acerca da heteronímia que a subjaz não é tão simples quanto parece, pois, não é possível falar de seus personagens sem movimentar, mesmo que sucintamente, questões capitais como: *vontade de poder, grande estilo, perspectivismo, fisiologia, trágico, arte, vida...* Temas que perpassam por uma gama de obras publicadas e fragmentos, o que obviamente não seria possível esgotar aqui. Assim, percorreremos essas questões com o único intuito de extrair delas somente os elementos que julgamos essenciais à interpretação acerca da heteronímia, que, por tudo, se encontra indissociável, principalmente, a sua compreensão de grande estilo, que representa a

unidade expositora, na qual repousam os valores entre os quais Nietzsche se vale para criticar radicalmente os valores da modernidade. É a partir de sua compreensão acerca do grande estilo - e sua relação com os temas supracitados - que podemos compreender o que está, literalmente, em jogo no modo pelo qual expõe seus conceitos e no modo pelo qual expõe poeticamente conceitos filosóficos.

Em sua autobiografia intitulada *Ecce Homo*, de 1888, Nietzsche fala da grandeza do estilo, de como os impulsos, se ordenados, podem compor - tal como acredita ter feito imodestamente pela primeira vez na história da língua alemã - a grande obra de arte, a grande arte do estilo. Em Nietzsche, não podemos falar do estilo *em si*, ou qual o estilo apropriado à filosofia. A questão vai muito além. Compreendê-lo não é enquadrá-lo numa técnica determinada, seja ela tradicional, ou exterior ao sujeito que o opera. Compreender o que Nietzsche entende por grande estilo é como entrar num afluente de um rio, que se entrelaça a vários outros, que desemboca na sua filosofia trágica e, portanto, no oceano que é o seu conceito de vontade de poder.

Segundo Nietzsche, é o organizar de forças que dá luz ao grande estilo, é o corpo organizado que faz emergir tanto da saúde como da doença, as forças necessárias a produções elevadas, que têm como fundamento a vida, a morte, o trágico, e com isso, o destino (*amor fati*)<sup>3</sup>. Ao contrário, o estilo anêmico é aquele que é fruto de um corpo desorganizado, de uma vontade fraca, que advêm, portanto, da doença, da anemia da alma, que no cristianismo e em suas versões laicas se voltam contra a vida, tornando o corpo decadente:

Vou acrescentar agora algumas palavras gerais sobre minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos*, por meio de signos, incluído o *tempo* [ritmo] desses signos - tal é o sentido de todo estilo; e tendo em conta que a multiplicidade dos estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades do estilo -, a mais diversa arte do estilo de que um homem nunca dispôs. (NIETZSCHE, 2006, p. 69)

Esse “*comunicar* um estado”, essa “tensão interna de *pathos*” é livremente por nós interpretada como aquilo que, entre outras coisas, caracteriza e transpassa indistintamente seus personagens e estão diretamente relacionados à noção de leuziana de que na filosofia - nesse caso a de Nietzsche - habitam personagens, sejam eles conceituais ou literários simpáticos ou *antipáticos*, mas que se sustentam essa tensão, aludindo ora a afirmação do *pathos* que Nietzsche imprime em seu filosofar, ora o *pathos* contrário, constituindo as expressões de seus personagens que por sua vez comunicam essa tensão.

---

<sup>3</sup> No *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “Minha fórmula para expressar a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: o não querer que nada seja distinto nem no passado nem no futuro nem por toda eternidade. Não só suportar o necessário, e ainda menos dissimulá-lo - todo idealismo é mendacidade frente ao necessário -, se não amá-lo...” (NIETZSCHE, 2006, p. 61). Daí se infere rapidamente sua relação com o eterno retorno do mesmo e, portanto, com o caráter trágico de sua filosofia.



Mais importante do que estabelecer quantos e quais são seus personagens, é esclarecer seus elementos constituintes, seus impulsos, suas motivações, ou melhor, as motivações que nós estamos atribuindo aqui. Nietzsche - e talvez Pessoa - ao tomar *consciência* de que não são os valores que determinam a validade de um discurso, mas sim a própria possibilidade da criação de determinadas formas de existência, trazem a vida ao plano poético-filosófico em sua inteireza, i.e., com suas maiores contradições, em que a sensação, o corpo e seus impulsos são afirmados e a verdade mesma é desnudada, sublimada e re-colocada em sua pluralidade. A linguagem retorna a sua poeticidade, se transforma, é relançada a novos horizontes: se torna aparência, arte, engano e, justamente por isso, indispensável.

Os personagens nesse sentido se confundem com o estilo são sua expressão: emergem de uma crise, de uma tensão, possuem sentimentos próprios (*afectos e perceptos*), comunicam valores, criam e movimentam conceitos, incorporam até mesmo valores e conceitos contrários, são, como é o caso, personagens conceituais ou artísticos.

Essa tensão, essa contradição existente em seus personagens, que ora incorporam certas debilidades, das quais Nietzsche quer combater: como o *camelo* (burro) que carrega os valores morais e é o falso *sim*, que é o *sim* subalterno à ordenação moral maniqueísta; a *tarântula* que é a falsa igualdade da moral de rebanho bem como o espírito de vingança, representando os fios ou as teias da moral cristã e de suas versões laicas – *Socialismo, democracia, humanitarismo* etc. -; *O mais feios dos homens*, que matou deus para que não testemunhasse a feiura humana, entre outros; ora incorporam características elevadas, dotados de riquezas e forças, virtudes neles impressas colocando em relevo certos valores que Nietzsche busca ressaltar e defender<sup>4</sup>: como o Zaratustra, o além-do-homem (*Übermensch*) ou Dionísio.

O estilo em Nietzsche e um dos modos operantes de seu filosofar é impossibilitar a separação entre autor e obra, e mais substancialmente, alma e corpo. “O corpo é uma grande razão” e “instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’”, diz Zaratustra (NIETZSCHE, 2011, p. 35). No mesmo sentido, na *filosofia na idade trágica dos gregos*, escrito de juventude, Nietzsche já caracterizava sua interpretação dos “filósofos dionisíacos” como uma busca pelos traços pessoais, daquilo que se constitui, por assim dizer, a digital do filósofo, não somente suas ideias, nem elas propriamente ditas, mas sim seus impulsos, suas marcas pessoais que definitivamente se encontram no filosofar e o próprio filosofar depende deles, o que já se constituía na época, uma crítica a toda apreciação racional da filosofia que perdurou desde Sócrates e Platão<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> É válido ressaltar que o fato de existirem personagens *simpáticos* ou *antipáticos* num discurso filosófico ou poético é acidental, o importante é reter que em todo discurso, quem fala não é o filósofo, ou o poeta, mas sim seus personagens. Nada seria mais contraditório do que pensar que um filósofo como Nietzsche, ou um poeta como Pessoa, falam por eles mesmos, como se no ato de escrever, i.e., que o ato de transpor o pensamento à ordenação da gramática já não significasse um afastamento de si, um alheamento de si e a incorporação de algo que é outrem.

<sup>5</sup> Nietzsche afirma que “mesmo que [os sistemas filosóficos] sejam inteiramente errôneos, não dei-

Diz Nietzsche que toda obra deve ser escrita com sangue, pois, não somos máquinas espirituais sem corpo. Numa passagem da *Gaia Ciência*, deixa claro que não é o espírito racional que filosofa, mas sim as paixões, o sangue, numa palavra, os impulsos que confluem às diversas manifestações da vontade de poder<sup>6</sup>, com diferenças de grau, mas que participam fisiologicamente do jogo do criar seja esse criar elevado ou decadente.

À primeira vista, pode-se estranhar a importância que Nietzsche dá no *Ecce Homo* aos lugares que elege a fim de aprofundar seus conhecimentos ou de como elege leituras como recreações e hábitos intestinais para não sofrer do estômago. Mas todas essas indicações, essas aparentes futilidades não são por acaso. Essa forma de expor sua vida e a partir dela sua produção filosófica, seu estilo - como aqui entendemos o processo de confecção de seus personagens - está diretamente relacionada ao conteúdo de suas críticas<sup>7</sup>, e ao entendimento de que qualquer forma de pensar seja filosófica, artística, científica ou religiosa, ou seja, que qualquer utilização da linguagem se constitui uma *mentiri*<sup>8</sup>. Nesse sentido, poderíamos dizer que, assim como calça luvas diante da moral, Nietzsche faz uma dieta diante dos ideais. Inúmeras passagens revelam ora estados de convalescência, ora estados de robusta saúde: “assim é como de fato me parece *agora* aquele longo período de enfermidade: por assim dizer, descobri de novo a vida, e a mim mesmo também [...] converti minha vontade de saúde, de *vida*, em minha filosofia”<sup>9</sup>. Isso demonstra o caráter ambivalente da sua compreensão acerca da saúde e da doença. Diz ele que foi quando sua saúde estava mais baixa que deixou de ser pessimista: “o instinto de

---

xam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade” e que “de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar” (NIETZSCHE, 2002, p. 11-12).

<sup>6</sup> Mais adiante procuraremos esclarecer melhor esse complexo conceito de Nietzsche, mas por enquanto vale ressaltar que pensamos aqui a vontade de poder em sua estreita relação com o perspectivismo e com a arte, exposta numa forma bem sucinta - tamanha a dimensão que tais esclarecimentos deveriam ter para uma exposição consistente e suficiente - abrangendo somente aqueles elementos indispensáveis à nossa interpretação. Foram consultadas, acerca da vontade de poder, apenas as obras publicadas, pertencentes ao que comumente é descrito como terceiro período, além dos fragmentos de 1884-1885 dos *Fragmentos dos Espólios* da editora UNB, além da tradução de Oswaldo Giacoia Junior do livro-referência de Müller-Lauter sobre *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*.

<sup>7</sup> No *Ecce Homo* Nietzsche esclarece tais questões: “Se me perguntarem qual é a autêntica razão de que eu tenha contado todas estas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes; [...] Resposta: estas coisas pequenas - alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo - são inconcebivelmente mais importantes que tudo o que até agora se considerou importante. As coisas que a humanidade tomou a sério até este momento não são nem sequer realidades, são meras imaginações ou, falando com mais rigor, *mentiras* nascidas dos maus instintos de naturezas enfermas, de naturezas nocivas no sentido mais fundo - todos os conceitos ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘pecado’, ‘mais além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’...” (NIETZSCHE, 2006, p. 59).

<sup>8</sup> No aforismo 157 da *Gaia Ciência*, Nietzsche diz assim: “ele reflete: logo ele terá pronta uma mentira. Eis um estágio da cultura que povos inteiros estiveram. Basta considerar o que os romanos queriam dizer com *mentiri*.” Em nota, Paulo Cezar de Souza, tradutor da edição consultada, afirma que “Segundo o *Dicionário etimológico da língua português*, de Antônio Geraldo da Cunha, (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2ª ed., 1986), o verbo *mentiri*, do latim clássico, significava ‘mentir’, ‘imaginar’, ‘inventar’, derivando do substantivo *mens* (“mente”).

<sup>9</sup> *Ecce Homo*, 2006, p. 28.

autorrestabelecimento me *proibiu* uma filosofia da pobreza e do desalento”<sup>10</sup>. Em outra passagem, Nietzsche diz que o idealismo foi o que - na época da juventude - destituiu sua vida de razão, mas “A *enfermidade* foi o que me conduziu a razão”<sup>11</sup> (NIETZSCHE, 2006, p. 49).

O caráter original de Nietzsche é ver em todo filosofar, não só o *criar* conceitos<sup>12</sup>, mas também o produzir imagens poéticas e pensar, por assim dizer, com as entranhas. Não raras vezes menciona em sua tragédia que Zaratustra, ao concordar ou discordar de algo, o faz com o corpo, com suas entranhas e não só com seus pensamentos. Seus personagens surgem de sua natureza plural, perspectivista, da pluralidade de “estados internos”, donde brotam também vários estilos, que confluem em pontos de vista determinados de seus personagens, simpáticos ou anti-páticos a sua filosofia.

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de *entranhas congeladas*<sup>13</sup> - temos que continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. (NIETZSCHE, 2012, p. 12)

Como dissemos acima, é o corpo que filosofa: às vezes de forma débil, quando tende a alguma finalidade, redenção, um acima ou abaixo fugidio, quando tornam as contradições inerentes da vida insuportáveis, quando tende a querer arbitrariamente, a todo custo um lugar ao sol, uma redenção. Esse filosofar é fruto de uma má constituição dos impulsos e mesmo uma “*má-compreensão* do corpo”. O que Nietzsche afirma, é que a diferença de sua filosofia em relação à tradição *ontoteológica* surge a partir da “embriaguez da convalescência”, é mesmo uma “*gratidão de um convalescente*” toda sua experiência com a dor, apreendida da capacidade dos gregos que souberam tornar o feio em arte, o sofrimento, a morte, em algo sublime<sup>14</sup>, o que sem dúvida forneceu a Nietzsche as ferramentas para acreditar que a filosofia não deve mais buscar a verdade, *o em-si*, mas buscar enfim, como médico-filósofo, questões como, “saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”, transfigurando

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>11</sup> Reformulando o ditado médico de Ariston de Quios, Nietzsche diz: “Sua virtude é a saúde de sua alma. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo.” (NIETZSCHE, 2012).

<sup>12</sup> Deleuze, sob a inspiração nietzschiana, afirma que a função da filosofia é criar conceitos, do mesmo modo Nietzsche diz que “O que bruxuleado aos filósofos: eles não precisam mais apenas se deixar presentear com conceitos, não apenas tratar de purificá-los e esclarecê-los, mas antes de tudo *elaborar, criar*, colocar de pé e fazer com que os conceitos convençam” (NIETZSCHE, 2008, p. 422).

<sup>13</sup> *Grifo Nosso*.

<sup>14</sup> Ainda sobre o estilo, diz Nietzsche: “Dar estilo’ ao seu caráter - uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar [...] Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime.” (NIETZSCHE, 2012, p. 173).

a dor em força, portanto, transfigurando a doença em saúde, a filosofia racional e pessimista, em filosofia trágica (NIETZSCHE, 2012, p. 11-12).

Numa passagem de o *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma que “de tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Essa tragédia é exemplar quanto à independência estilística de Nietzsche e de sua capacidade de produzir “estados internos”, onde podemos observar uma variedade de personagens. Com isso, pensamos que essa obra não é só importante por ser exemplar nesse sentido, mas também e principalmente por nela estarem contidos, indiscutivelmente, e assim parecem a Heidegger e aos comentadores em geral, seus conceitos capitais, além de ser como o próprio Nietzsche afirma uma “obra à parte”. No *Ecce Homo*, Nietzsche declara que em sua tragédia está contida:

A arte do *grande* ritmo, o *grande* estilo dos períodos para expressar um imenso acima e abaixo de paixão sublime, de paixão sobre-humana, eu fui o primeiro a descobri-lo; com um ditirambo como o último do terceiro *Zaratustra*, intitulado “Os sete selos”, voei milhas e milhas além de tudo que até agora se chamava poesia. (NIETZSCHE, 2006, p. 70)

Antes de aprofundarmos o que Nietzsche entende por “grande estilo”, recorreremos a *O Nascimento da Tragédia*, onde podemos perceber algumas modificações estilísticas que desembocaram na linguagem poética de *Assim falou Zaratustra*. Em sua primeira obra, Nietzsche desenvolve duas questões fundamentais que de fato permaneceram ao longo do seu pensamento: a crítica à racionalidade e à filosofia de Platão encarnada em Sócrates, que subsumiu a arte à crítica racional. E o trágico como alternativa de superação dessa visão racional do mundo, suplantando a verdade teórica por uma verdade poético-trágica. No *Ecce Homo*, corroborando com o que dissemos, Nietzsche afirma que “As duas inovações decisivas do livro são, por um lado, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos [...] o segundo é a compreensão do *socratismo*” (NIETZSCHE, 2006, p. 76). Se por um lado, *N’O Nascimento da Tragédia* estão condensados, mesmo que de forma embrionária, o fundamental de sua filosofia trágica, bem como as principais palavras-chaves pertencentes ao seu arcabouço teórico, como: *dionisíaco*, *fisiologia*, *tragédia*, *moral*, *ciência*, *arte e vida*; por outro lado, Nietzsche, em sua *Tentativa de autocrítica*, de 1886, período em que escreve vários prefácios a obras já publicadas, considera seu primeiro escrito como uma obra de juventude, de uma tarefa contrária à própria juventude, a qualificando como “penosa”, e até mesmo “impossível”. Isto se deve não só porque quinze anos mais tarde, com os olhos “cem vezes mais exigentes” Nietzsche crê que a metafísica de artista não passara de algo fantasmagórico que deve ser esquecida, mas também porque lamenta não ter dito de outra forma o que disse ainda sob os maus modos do wagnerianismo e impregnado com o “aroma cadavérico de Schopenhauer”.

Em sua primeira obra, Nietzsche se utiliza ainda de uma linguagem dissertativa, o que não quer dizer que já não contivesse ali, algo pessoal, algo de próprio e um estilo em desenvolvimento;<sup>15</sup> a questão é que nela Nietzsche empregou ainda modelos linguísticos derivados da tradição metafísica, de Kant e Schopenhauer, por exemplo, (MACHADO, 2001). A metafísica, enquanto concepção racional do mundo requer, obviamente, uma linguagem também racional, científica, sistemática, “conceitual”, que é mesmo, por assim dizer, análoga a técnica de mumificação. Assim, a linguagem vista como uma técnica de mumificar está para a múmia, como a linguagem metafísica está para os conceitos. Ou seja, a linguagem é o que movimenta o pensar e nesse sentido toda busca pela pureza do conhecimento, toda busca pelo incondicionado, e, portanto, a busca pela verdade, requer uma linguagem proporcional a essa tarefa, e, por isso, uma linguagem tão incapaz como o é a própria tarefa almejada.

Se em Nietzsche, ao contrário, sua tarefa foi descobrir o fenômeno do dionísio e contrapor a verdade teórica a uma verdade poética, então ele, uma “alma nova”, “deveria ter *cantado* -, e não falado!” e lamenta: “Que lástima que o que eu tinha então de dizer não me atrevera a dizê-lo como poeta: talvez tivesse sido capaz de fazê-lo!” (NIETZSCHE, 2007, p. 29). Nietzsche deveria ter usado, portanto, uma linguagem adequada a seu propósito e por isso lamenta não ter poetizado aquilo que só poderia ser dito sob uma forma poética.

O estilo poético nietzschiano, presente tanto no *Assim falou Zaratustra* como também ao longo de sua obra, que opera, como ele mesmo diz, a partir de uma variedade de estilos, é imanente ao seu projeto trágico, e às críticas que empreende aos valores morais presentes nas concepções idealistas e pessimistas da modernidade. Fazer filosofia a partir de vários estilos, ou, a partir do *grande estilo* já é explicitamente afirmar o caráter perspectivístico e ao mesmo tempo crítico de sua filosofia. Se Nietzsche, por um lado, está envolvido em criticar o socratismo, como pode então se utilizar de uma linguagem mais aparentada à linguagem racional, do que à trágica? Em relação a isso, Nietzsche afirma em sua *Tentativa de autocrítica*:

Aqui falava em todo caso, - isto se admitiu com tanta curiosidade como repulsa - uma voz *estranha*, o discípulo de um ‘deus desconhecido’ ainda, que pelo momento se escondia sob o capuz do douto, sob a chatice e antipatia dialética do alemão, inclusive os maus modos do wagnerianismo. (NIETZSCHE, 2007, p. 29)

Em outra passagem no *Assim falou Zaratustra* e segundo Sanchez Pascoal em sua introdução a edição espanhola, Nietzsche confessa algumas estranhezas frutos de seu primeiro escrito, aludindo poeticamente em *Dos Trasmundanos*, o significado de seu primeiro escrito:

---

<sup>15</sup> Não vamos aqui enumerar e analisar quantos e quais são os estilos de Nietzsche, nossa pretensão é somente esboçar o que está sempre pressuposto a despeito de qual estilo empregado, e sua relação com a heteronímia, que é ao que se propõe este trabalho.

Outrora, também Zaratustra lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. A obra de um deus sofredor e atormentado me parecia então o mundo.

Sonho me parecia então o mundo, e ficção de um deus; colorida fumaça ante os olhos de um divino insatisfeito. Bem e mal e prazer e dor e tu e eu - eram, para mim, colorida fumaça ante os olhos criadores. O criador quis desviar o olhar de si mesmo - então criou o mundo.

É um ébrio prazer, para o sofredor, desviar o olhar do seu sofrer e perder a si próprio. Ébrio prazer e perda de si próprio me parecia o mundo outrora.

Este mundo, o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição, e imagem imperfeita - um ébrio prazer para seu imperfeito criador: - assim me parecia outrora o mundo.

Assim, também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. Para além do homem, de verdade? (NIETZSCHE, 2012, p. 31-32)

A questão do estilo em Nietzsche e, portanto, a questão da heteronímia que a envolve, está relacionada, mais do que poderíamos imaginar, com a “crença na gramática”, com a crença na linguagem. Segundo Nietzsche, a tradição metafísica creu que a linguagem, que a gramática, possibilitaria uma compreensão do real tal qual ele é, i.e., do mundo *em si*, distanciando-se de toda linguagem aparente, da linguagem poética ou do que não possibilitasse o preconceito que envolve a crença de uma linguagem adequada ao pensamento filosófico. Como dissemos, Nietzsche deveria ter usado uma linguagem adequada à suas expressões que só poderiam ser expressas poeticamente, mas com isso não queríamos dizer, e muito menos Nietzsche o quis, que à filosofia deve-se impor *uma* linguagem adequada, como se existisse *a* linguagem propriamente filosófica (NIETZSCHE, 2006).

Mas como então determinar um estilo elevado de um estilo inferior? Essa questão pode ser respondida tendo em vista os objetivos que tais estilos estão visando. Uma questão parecida é colocada por Müller-Lauter, no estudo *Sobre a Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, onde se debruça sobre todo o debate acerca do conceito de vontade de poder. Nesse sentido, o que garante a Nietzsche a primazia de sua interpretação sobre as outras, já que não existe interpretação verdadeira ou última acerca da realidade e nem existe mesmo uma realidade em si, que seja apreensível ao sujeito? Do mesmo como ele responde recorrendo as próprias citações de Nietzsche, chegando à conclusão de que a supremacia da interpretação nietzschiana está na superação das interpretações mecanicistas, criacionista, pessimista ou metafísica da existência, justamente pelo fato de colocar a vida em primeiro plano, de ter a vida como fundamento último de qualquer interpretação, e, fundamentalmente, a consciência mesma do próprio interpretar

como ex-posição, e da arte como “introdução”, da *limitação* da linguagem frente ao real, que pensada nesse sentido se torna *ilimitada*, porque todo expor é um aventurar-se, é interpretar, arriscar; é colocar em perigo, narrar, e até mesmo desproteger-se, que em Nietzsche é análogo a uma forma de alheamento, aparência, engano, arte... Pois, “o caráter perspectivístico, enganador, faz parte da existência”<sup>16</sup>.

Ao citar Karl Jaspers, Müller-Lauter nos esclarece o que Nietzsche entende por interpretação e o porquê de sua interpretação da existência - que obviamente pressupõe a hipótese da vontade de poder, bem como o conceito do eterno retorno - é uma melhor interpretação, mesmo tendo em vista que nenhuma interpretação é suficientemente certa, verdadeira.

A ex-posição de Nietzsche é, de fato, uma ex-posição do ex-por e, por isso, distinta, para ele, de todas as ex-posições anteriores, ingênua em comparação com ela, que não tinham a autocompreensão de seu ex-por. (*apud*. MÜLLER-LAUTER, W. In: *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 123).

Mas o que Nietzsche ex-põe, em que consiste essa ex-posição? Fundamentalmente, consiste no desenvolvimento e na multiplicidade da hipótese do mundo como vontade de poder, incluindo o homem que obviamente é parte constituinte desse mundo e o mundo habita nele. A vontade de poder significa, portanto, não apenas a *essência* da efetividade, porém também um efetivo em sua efetividade. A vontade de poder enquanto essência de toda efetividade pressupõe uma pluralidade de forças atuantes não somente na natureza como organismo, como também na cultura de um povo. Segundo Müller-Lauter, “em sua variedade, as ex-posições são interpretações de vontades de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 123).

Desse modo, se toda variedade da vontade de poder é interpretação, e se toda interpretação é perspectiva, podemos dizer sem sombras de dúvida, que vontade de poder e perspectivismo estão em recíproca dependência.

Deixando de lado todas as modalidades que constituem a vontade de poder, tanto pela complexidade como pela descomunal proporção que ocuparia neste trabalho, faremos alguns apontamentos em seu sentido geral, filiados à noção de perspectivismo, para então adentrarmos melhor no objeto da vontade de poder na arte. Nesse sentido, num fragmento Nietzsche afirma que “o ser’, a ‘substância’, - tudo são coisas que não *precisariam* ser extraídas da experiência, mas que são obtidas dela *mediante uma interpretação enganosa da experiência.*”<sup>17</sup>. A consciência da ex-posição e a hierarquia das forças interpretativas no homem, que faz com que Nietzsche desenvolva o conceito de vontade de poder, leva Müller-Lauter a dizer que “se uma explicação serve à intensificação de poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira que aquelas que simplesmente conservam a vida,

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmento dos Espólios*. Abril-Junho de 1885, n° 34 [120], p. 399.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmento dos Espólios*. Agosto-setembro 1885, n° 40 [12], p. 549.

tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao fenecimento.” (*idem*, p. 127).

Isso nos leva, necessariamente, a questão da hierarquia dos impulsos em Nietzsche. Não há em sua filosofia, uma tentativa de determinação de quantos e quais são os impulsos e quais impulsos são melhores, algo como o bom em si etc. Sua crítica se volta à supremacia dos maus instintos, daqueles instintos que fogem à vida, por carência e fraqueza, como o instinto de conservação da espécie.<sup>18</sup>

A partir do diagnóstico de que essas interpretações acerca da existência fogem à vida, negando-a nas suas formas mais básicas, do mesmo modo podemos dizer que a supremacia do estilo em Nietzsche se dá através dos objetivos que almejam: se um estilo pretende buscar o estilo em si, algo como o bom em si, e assim por diante, se torna já de antemão um estilo decadente. Ao contrário, o grande estilo em Nietzsche almeja a pluralidade de sentidos ao que não pode ser determinado, i.e., no reorganizar de forças e de hierarquias é que o corpo interpretante vê a palavra como possibilidade de criação, sempre como metáfora e, portanto, consciente de que se trata de uma interpretação, de uma ex-posição, que supera as outras interpretações e outros estilos justamente por não acreditar que o real seja passível de ser determinado pela linguagem; a própria linguagem supõe, ou melhor, pressupõe essa impossibilidade.

Tendo em vista essas críticas ao pensamento metafísico e ao cristianismo e diagnosticada a incapacidade do pensamento em dar conta do real, é que surge a literatura moderna, distanciada do subjetivismo exacerbado do romantismo e da linguagem objetiva do realismo. Nesse sentido é que entra em cena a literatura de Fernando Pessoa. Em seus poemas podemos observar como as críticas feitas ao pensamento lógico-idealista por Nietzsche e poetas, como Dostoiévski, por exemplo, reverberaram na literatura moderna como um todo. Kafka já criticava o mal estar da cultura em seu *Processo* e em sua *Metamorfose*; Saramago, por sua vez, já denunciava a *cegueira* moderna, assim como Guimarães Rosa em seu *Sagarana*, especialmente no conto *conversa de bois*, potencializa os instintos e o *dever* inexorável, revelando a incapacidade do pensamento em logicizar o real. Podemos dizer sem reservas, que a linguagem da literatura moderna, em parte, é uma linguagem trágica que afirma o corpo e o *dever*, que como em Nietzsche afirma a separação ilimitada entre a linguagem plasmadora e o mundo que a ela se fecha e através disso, dignifica a vida incondicionalmente.

---

<sup>18</sup> Sobre a mencionada hierarquia dos impulsos, lê-se na *Gaia Ciência*: “O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação.” (NIETZSCHE, 2012, p. 132). O instinto de conservação da espécie, impulso sem o qual “a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido”, se sobrepôs a outros impulsos intensificadores de poder, sobretudo, intensificadores da vida, que é vontade de poder e “*nada mais*”.



Segundo Ricardo Reis que prefacia o livro de Alberto Caeiro, a vida dele “não pode narrar-se pois que não há nele de que narrar. Seus poemas são o que viveu” e ao pensar em fazer um largo estudo sobre seus poemas, diz: “Não se pode comentar, porque se não pode pensar, o que é directo, como o céu e a terra; pode tão-somente ver-se e sentir-se.” E para alegrar-nos com sua poesia trágica afirma: “alegrai-vos, todos vós que chorais na maior das doenças da história! O Grande Pã renasceu!” (PESSOA, 2001, p. 19)

Essa última passagem já indica sobre a afirmação alegre da existência nos poemas de Alberto Caeiro: o existir, mesmo nas maiores contradições é digno de ser afirmado alegremente. No poema V, Alberto Caeiro diz: “há metafísica o bastante em não pensar em nada.” Se metafísica, como quiseram os modernos, representa algo superior, sublime, então o não pensar já é metafísico, o próprio real na sua dança necessária é a própria condição da metafísica. E continua:

“O que penso eu do mundo?  
Sei lá o que penso do mundo!  
Se eu adoecesse pensaria nisso.  
Que ideia tenho eu das cousas?  
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?  
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma  
E sobre a criação do mundo?  
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos  
E não pensar. É correr as cortinas  
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).  
O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!  
O único mistério é haver quem pense no mistério.  
Quem está ao sol e fecha os olhos,  
Começa a não saber o que é o sol  
E a pensar muitas cousas cheias de calor.  
E já não pode pensar em nada,  
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos  
De todos os filósofos e de todos os poetas.”

Alberto Caeiro vai até o não pensamento para exprimir o que sente a respeito do mundo. Suas críticas se dirigem às categorias do pensamento, à metafísica e toda forma de exclusão do devir e do corpo. Caeiro afirma a necessidade devida da vida, “A luz do sol não sabe o que faz / E por isso não erra e é comum e boa.”

“Metafísica? Que metafísica tem aquelas arvores?  
A de serem verdes e copadas e de terem ramos  
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,

A nós, que não sabemos dar por elas.  
Mas que melhor metafísica que a delas,  
Que é a de não saber para que vivem  
Nem saber que o não sabem?” (PESSOA, 2001, p. 31)

A Metafísica é o querer desvendar o mistério das coisas, mas foi o homem quem inventou o mistério, as coisas simplesmente são. A crença de que a linguagem pode ter acesso ao íntimo das coisas foi o que fez do pensamento, ou melhor, da linguagem um instrumento lógico que perdeu sua originalidade, sua poética originária, que Caeiro e Zaratustra recuperam. E afirma: “o único sentido íntimo das cousas / é elas não terem sentido íntimo nenhum.” (PESSOA, 2001, p. 31) O que Caeiro opera é o desaprender a pensar, desaprendendo o homem retorna ao sentimento poético que foi suplantado pela filosofia desde Platão e, por conseguinte, pela vontade de verdade da ciência e da religião. O não pensar é afirmar a existência em sua necessidade espontânea, por isso Nietzsche se utiliza em o *Assim falou Zaratustra* da linguagem poética, ao invés de uma linguagem conceitual sistemática, assim como Pessoa aprende a desaprender a linguagem conceitual para falar do devir e afirmá-lo como algo intrínseco à vida. É nesse sentido também que Caeiro erige ou desliza até um *plano de imanência*, pois suas críticas visam desmorrar todo arcabouço metafísico idealista e recuperar o próprio devir na poética. A linguagem em sua sede de conhecer desaprendeu a poética originária.

Em Pessoa, do mesmo modo, podemos apontar uma gama de personagens, o quão é perspectivista sua poesia e o modo pelo qual os utiliza a fim de criticar radicalmente as hecatombes modernas. São três heterônimos entre vários outros sub-heterônimos, semi-heterônimos, além do ortônimo Pessoa, totalizando 127 personagens. Cada um dos heterônimos: Álvaro de Campos, Ricardo Reis e Alberto Caeiro, possuem ideias, sentimentos e estilos próprios, opostos até mesmo, às ideias, sentimentos e estilo do Fernando Pessoa ortônimo. Análogo ao que Deleuze declara em sua obra tardia: de que o filósofo não passa de um pseudônimo de seus personagens, Pessoa, no mesmo sentido, diz que ele não passa de um “médium de figuras que ele próprio criou”, pois, “nem esta obra, nem as que se lhe seguirão têm nada que ver com quem as escreve”. Corroborando com a ideia de que seus heterônimos possuem certa independência, tanto estilística quanto ao sentido de realidade que derivam de seus caracteres, afirma que “Quando acaso sente uma personalidade emergir dentro de si, cedo vê que é um ente diferente do que ele é, embora parecido” (PESSOA, 1986, p. 82). Acerca dessas diferenças sentimentais e ideias entre seus heterônimos e a si próprio, Pessoa afirma que:

“Nos autores das *Ficções do Interlúdio* não são só as ideias e os sentimentos que se distinguem dos meus: a mesma técnica da composição, o mesmo estilo, é diferente do meu. Aí cada personagem é criada integralmente diferente, e não apenas diferentemente pensada. Por isso nas *Ficções do Interlúdio* predomina o verso. Em prosa é mais difícil de se outrar.”

(PESSOA, 1986, p. 86)

Essa profunda relação que Pessoa exerce com a heteronímia é atribuída ao marasmo em que a poesia portuguesa se encontrava, nesse sentido, diante desse cenário tedioso, afirma ter desejado não ser *um* poeta somente, mas toda uma literatura. A ausência de poetas e pessoas que pudesse conviver o levou a construir o cenário literário de seu tempo, a partir de si mesmo, ou melhor, dos seus outros eus.

Ainda nas primeiras páginas da sua obra em prosa, *os outros eus*, diz assim: “eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, e, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens [...] por uma suma de não-eus sintetizados num eu postico” (PESSOA, 1986, p. 81). É notável nos escritos de Pessoa a necessidade, que mencionamos acima, em se outrar, de se tornar outro, não sabendo se é fruto da histeria, ou de sua personalidade *sui generis*; o que importa é termos em mente que o próprio Pessoa atribui sua capacidade de criar personagens, a sua personalidade ou a um possível distúrbio psiquiátrico, revelando uma compreensão de arte voltada à sensação, fruto de sentimentos e impulsos indetermináveis. Diz Pessoa que “A sensibilidade é pois a *vida* da arte”. A arte é sensação. Estranhamente similar à compreensão que Nietzsche tem de estilo, Pessoa declara que “A arte, para mim, é, *como toda atividade*, um indício de força, ou energia; mas, como a arte é produzida por entes vivos, sendo pois um produto da vida, as formas da força que se manifestam na arte são as formas da força que se manifestam na vida.” (PESSOA, 1986, p. 241)

Os dramas em gente encarnados nos heterônimos e seus respectivos estilos colocam em xeque toda a pretensão da linguagem em definir o real: “sentido íntimo do universo’ | tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada [...] o único sentido íntimo das cousas | É elas não terem sentido íntimo nenhum.” (PESSOA, 2011, p. 47). Assim, o estilo tanto em Nietzsche como em Pessoa advém de forças que subjugam e que afirmam a vida em sua totalidade, podemos afirmar que em Pessoa, ou pelo menos em Alberto Caeiro, análogo à afirmação dionisíaca, há uma afirmação e valorização incondicional da existência.

Certo interesse por parte de Pessoa pelos textos de Nietzsche se deixa ver não só pelo crescimento vertiginoso das leituras de suas obras nos primeiros anos do século XX, mas fundamentalmente quando analisamos o *Zeitgeist* que tocou a ambos: se de um lado, Nietzsche surge em meio à crise da modernidade, sendo um dos seus adversários mais contundentes; por outro lado, Pessoa surge já em meio a sua ressaca, em que não só a filosofia como também a arte moderna se voltam contra suas estruturas morais e veem ruir seus valores.

Este estudo, ao observar a ausência de sistematicidade na interpretação pessoana de Nietzsche, percebe a dificuldade de uma interpretação sis-

temática da possível relação existente entre eles. Sendo assim, nossa análise foi apropriativa e, muitas vezes, também redutora. Apropriativa no sentido de que não existem conexões claras ou definidas entre a filosofia trágica de Nietzsche e a poética de Fernando Pessoa, o que existem são apontamentos e semelhantes visões de mundo, que apesar de serem expressas distintamente, caminham muitas vezes pelas mesmas vias, as quais se entrelaçam permanentemente: o caráter metafórico da linguagem e a sua incapacidade em definir o real, bem como o recolocar da verdade ao plano estético, que pressupõe, portanto, o suplantar a verdade teórica por uma verdade poético-trágica; não obstante, a crise dos valores cristãos, em sua correlação com o ruir dos valores metafísicos e, fundamentalmente, suas respectivas concepções trágicas da existência. Assim, acreditamos que Pessoa ao surgir tardiamente à crise finissecular, herda de Nietzsche, não sem modificações próprias ou diferenças marcantes, uma espécie de niilismo ativo e a necessidade de uma afirmação trágica da existência.

A partir desses pressupostos, delineados ainda de maneira geral, fizemos um primeiro encontro entre esses pensadores, a partir da relação que ambos possuem com seus personagens, quais questões estão colocadas, mesmo que implicitamente, no filosofar ou poetizar através de personagens ou heterônimos e quais são as necessidades de movimentar o pensamento a partir da heteronímia presente, tanto em Nietzsche como em Pessoa, de forma tão contundente.

Essa relação entre Nietzsche e Pessoa é uma primeira perspectiva que precede outras três, que serão desenvolvidas em outra oportunidade: 2) a crise finissecular que diagnosticou a morte de deus e a pretensão de uma metanarrativa histórica; 3) a diluição do dualismo entre alma e corpo, que nos remete a uma compreensão fisiológica do conhecimento e da arte, bem como uma inversão do platonismo e, não obstante, uma compreensão da estética concebida de modo não aristotélico; e 4) a substituição da cosmovisão racional por uma cosmovisão trágica da existência.

### Referências

- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Que é Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*; Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*; introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es*; introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los Ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*; introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 2006<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*; Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*; Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do Espólio: Primavera de 1884 a Outono de 1885*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, S.A.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

PESSOA, F. *Obras em prosa (Vol. Único)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

PESSOA, F. *Ficções do Interlúdio*; Organização Fernando Cabral Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Poemas completos de Alberto Caetano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. *Poesia Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

